



# PLATON

## II

### DIE PLATONISCHEN SCHRIFTEN

VON

PAUL FRIEDLÄNDER



BERLIN UND LEIPZIG 1930

WALTER DE GRUYTER. & CO.

vormals G.J.Götschen'sche Verlagshandlung · J.Guttentag, Verlagsbuchhandlung  
Georg Reimer · Karl J.Trübner · Veit & Comp.

# DIE PLATONISCHEN SCHRIFTEN

VON

PAUL FRIEDLÄNDER



BERLIN UND LEIPZIG 1930

WALTER DE GRUYTER & CO.

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

**In demselben Verlag erschien 1928 von demselben Verfasser:  
Platon I, Eidos Paideia Dialogos.**

**Printed in Germany**

# INHALT

Seite

## PERIODE I: AUFSTIEG

### GRUPPE A. DER PROTAGORAS UND DIE HAUPTGRUPPE DER APORETISCHEN DEFINITIONS-DIALOGE: ARETE PHILIA KALON.

1. PROTAGORAS	1
2. LACHES	37
3. THRASYMACHOS	50
4. CHARMIDES	67
5. EUTHYPHRON	81
6. LYSIS	91
7. DER GROSSE HIPPIAS	105

### GRUPPE B. UMGEBUNG KLEINER FRÜHDIALOGE: PHILOSOPH SOPHIST DICHTER.

8. HIPPARCH	117
9. ION	128
10. DER KLEINE HIPPIAS	137
11. THEAGES	147

### GRUPPE C. SELBSTDARSTELLUNG UND VERKLEIDUNGEN DES PHILOSOPHEN.

12. APOLOGIE	156
13. KRITON	172
14. EUTHYDEM	178
15. KRATYLOS	196
16. MENEXENOS	219

### GRUPPE D. „DER LOGOS KOMMT ZUM STEHEN“.

17. ALKIBIADES	233
18. GORGIAS	246
19. MENON	276

## PERIODE II: MITTE

20. SYMPOSION	294
21. PHAIDON	321
22. STAAT	345
Einbau des Thrasymachos-Dialoges	345
Reden des Glaukon und Adeimantos	348
Ursprünge der Staatsgemeinde	359
Erziehung der Wächter	363
a) Musik Gymnastik und Gerechtigkeit	363
b) Die Logoi	364
c) Harmonie und Rhythmus. Die Eros-Linie der Politeia	366
d) Gymnastik. Arzt und Richter	369

	Seite
Abschluß des — vorläufigen — Staatsbaues . . . . .	371
Die Suche nach der Gerechtigkeit und ihrem Gegenteil . . . . .	374
Die drei Wogen . . . . .	379
Der Kernsatz der Politeia und der siegreiche Kampf um seine Bewährung . . . . .	382
Die Erziehung der Philosophen und ihre Einordnung in das Staatsganze . . . . .	389
Der Verderb . . . . .	394
Der letzte Anstieg . . . . .	397
Die mythische Linie des Werkes . . . . .	408
Die Daseinsform der platonischen Politeia . . . . .	412

### PERIODE III: SPÄTWERK

#### GRUPPE A. DIALEKTIK.

23. THEAITETOS . . . . .	415
24. PARMENIDES . . . . .	460
25. PHAIDROS . . . . .	485
26. SOPHISTES . . . . .	505
27. POLITIKOS . . . . .	538
28. PHILEBOS . . . . .	557

#### GRUPPE B. MYTHOLOGIE UND NOMOTHESIE.

29. TIMAIOS . . . . .	599
30. KRITIAS . . . . .	621
31. GESETZE . . . . .	623
Der Kampf um den Sinn der Gesetzgebung . . . . .	626
Die Erprobung der Tugenden als Grundlage der Staatsgründung	635
Musik . . . . .	641
Über Ursprung Erhaltung und Verfall der Staaten . . . . .	646
Die Gründung . . . . .	654
Die Bedingungen der neuen Gründung . . . . .	655
Vorspruch . . . . .	661
Das Gesetzbuch . . . . .	669
Die Erziehung . . . . .	670
Die Theologie . . . . .	672
Die Gesetzeswächter . . . . .	679

RECHENSCHAFT ÜBER DIE ANORDNUNG . . . . .	682
---	-----

## ABGEKÜRZTE ZITATE

- Apelt = Platonische Aufsätze. 1912.  
v. Arnim = Platos Jugenddialoge und der Phaidros. 1914.  
Ast = Platons Leben und Schriften. 1816.  
Band I = Verf., Platon I, Eidos Paideia Dialogos. 1928.  
Bonitz = Platonische Studien. 3. Auflage 1886.  
Cousin = Oeuvres de Platon, trad. par Victor Cousin, I—XIII. 1822—1839.  
D. Gr. A. I II = Verf., Der Große Alcibiades. I 1921, II 1923.  
Diès = Autour de Platon. 1927.  
Frank = Plato und die sogenannten Pythagoreer. 1923.  
Friedemann = Platon, Seine Gestalt. 1914.  
Gomperz II = Griechische Denker, Band II. 2. Auflage 1903.  
Jowett = The Dialogues of Plato translated by B. Jowett, I—V. 1924.  
Natorp<sup>1)</sup> = Platos Ideenlehre. 1. Auflage 1903, 2. Auflage 1921.  
Pohlenz = Aus Platos Werdezeit. 1913.  
Raeder = Platons philosophische Entwicklung. 1905.  
Ritter I II = Platon. I 1910, II 1923.  
Schleiermacher = Platons Werke. 2. Auflage 1817—1826.  
Shorey = The Unity of Plato's Thought. University of Chicago, 1903.  
Singer = Platon der Gründer. 1927.  
Socher = Über Platons Schriften. 1820.  
Steinhart = Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, I—IX. 1850—1873.  
Stenzel = Platon der Erzieher. 1928.  
Susemihl I II = Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie. I 1855, II 1857, 1860.  
Taylor = Plato, The Man and his Work. Second Edition 1927.  
Ueberweg-Praechter = Die Philosophie des Altertums. 12. Auflage 1926.  
v. Wilamowitz<sup>1)</sup> I II = Platon I II. 1. Auflage 1919. 2. Auflage 1920.  
Zeller II 1<sup>4</sup> = Die Philosophie der Griechen, II 1. 4. Auflage 1889<sup>9)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Wenn keine Indexzahl beigefügt ist, ist die erste Auflage gemeint.

<sup>9)</sup> Wo die von E. Hoffmann besorgte 5. Auflage gemeint ist, wird das besonders gesagt.

**Alle Gestalten sind ähnlich, und keine gleicht der andern;  
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,  
Auf ein heiliges Rätsel.**

## ERSTE PERIODE: AUFSTIEG

### GRUPPE A DER PROTAGORAS UND DIE HAUPTGRUPPE DER APORETISCHEN DEFINITIONS-DIALOGE: ARETE · PHILIA · KALON

#### 1. PROTAGORAS

**S**okrates tritt in einen Kreis beliebiger Menschen, die fast schattenhaft bleiben. Ein namenloser „Gefährte“ führt für sie das Wort. Nur gesellschaftlich und nur sinnlich ist die Weise, wie er an die Neigung des Sokrates zu Alkibiades rührt. Sokrates hält sich scherzend in demselben Bereich. Sonst müßte er erwidern, daß für ihn die Frage, ob der Gegenstand seiner Liebe bärtig sei oder nicht, wahrhaftig keinen Unterschied mache. Rein gesellschaftlich scheint auch die Neugier, aus der nach Sokrates' Begegnung mit Protagoras gefragt wird. Denn wäre eine tiefere Teilnahme da, so würde man von der Ankunft des berühmten Mannes am dritten Tage doch wohl schon wissen, da der lerneifrige Jüngling 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 Ernsteres und Wichtigeres 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 leichtfertigen Liebesgerede Tieferes. Erziehung wird weiterhin durchaus 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 aus-

Rahmen-  
gespräch  
309 A — 310 A

drücklich. Aber wenn Sokrates dabei dem Alkibiades nachrühmt, er sei ihm „zu Hilfe gekommen“ (309 B), so wird weit hingewiesen in das Hauptgespräch. Es sind, solange man nur auf die Gedankenentwicklung sieht, Zwischenspiele, 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 und zahlreichen 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  
310 A—314 C

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 zu gütiger und überlegener Führung, die den unklar Schwärmenden sehr bald einzugestehen zwingt, daß er nicht weiß, um was es sich eigentlich handle (313 C 2). Dabei klärt sich auch für uns der Gegenstand, und es zeigt sich, daß ewig wichtige Dinge auf dem Spiele stehen. Schon im Rahmengespräch war mit dem Namen Protagoras die „Weisheit“ (309 C) aufgetaucht. Jetzt sondert sich ein zwiefaches Lernen: der Fachunterricht, der, beim Arzt oder Bildhauer, auf die Ausübung einer Kunst gerichtet ist (ἐν τῷ τέχνῃ), und der auf Erziehung abzielende Unterricht (ἐν 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 die Weisheit im Namen. Aber Weisheit ist nichts, wenn man nicht angeben kann, „worin“ jemand weise ist. Und diese Frage nach dem Worin findet keine Antwort. Ist es nur darum, weil der Jüngling nicht zu suchen versteht, oder sollte gar der Sophistik ein solcher Gegenstand (τι) fehlen? Hat sie also ihren Rang über jenem technischen Wissen um so gefährlichen Preis erkaufte? Nur im Bilde wird noch etwas deutlicher, um welches ein bedenkliches 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 (223 C ff.), und der bei Platon immer wiederholte Makel, daß der Sophist Geld nimmt, weist in die gleiche Richtung. Man muß schon ein Seelenarzt (περὶ τὴν ψυχὴν ἰατρικός 313 E 2) sein, um über den Wert jener Ware Bescheid zu wissen, zumal da man sie nicht, wie doch die Leibesnahrung, sachkundig prüfen lassen kann vor dem Genuß, sondern sie in eben derselben Seele heimträgt, zu deren Nahrung sie bestimmt ist. Hippokrates merkt nicht, daß der Seelenarzt am Werke ist, und daß er selbst bei ihm in die Lehre gehen sollte statt bei dem Sophisten. Dem Leser aber erscheint hier an einem Beispiel und 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 schon 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 worden<sup>1)</sup>. 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 das Gespräch mit den Sophisten anfängt, führt ein erzählendes Zwischenstück. Sie gehen zum Hause des Kallias und haben ein Gespräch, über dessen Inhalt wir nichts erfahren. Aber sie bleiben so lange vor der Türe stehen, bis der Logos zu seinem Ende gekommen ist. Sokratisches Gespräch darf nicht „unvollendet“ (ἀτελής) bleiben, während der Sophist dort 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)<sup>2)</sup>. Im *Protagoras* spricht sich eigentümlich schillernd sogleich die Gegnerschaft aus, als der Pförtner die beiden nicht einlassen will,

Zwischen-  
stück  
314 C—316 A

<sup>1)</sup> Band I 186.

<sup>2)</sup> Vgl. auch *Theait.* 193 E ἕκαστος αὐτῶν (i. e. τῶν λόγων) περιμένει ἀποτελεσθῆναι.

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<sup>1)</sup>.

Als sie dann eingetreten sind, bleiben sie stehen, und wir bekommen mit Sokrates vor der Aktion die Akteure zu Gesicht. Die scherzende Form des Betrachtens wird der Totenschau der Odyssee entnommen („Danach sah ich . . .“ „Den Tantalos sah ich . . .“). Das geht nur wie ein leichter Wind übers Wasser und darf nicht pedantisch ins Einzelne verfolgt werden. 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 sein<sup>2)</sup>.

Drei Gruppen sind scharf 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 von Marées), die zugleich stufenweise sich von der sokratischen Art des Zwiegesprächs entfernen und ins Trübe, Dumpfe, Stagnierende hinabgleiten. Man denke daran, daß Sokrates aufstand und im Hofe, also im Freien, herumging, als das eigentliche prüfende Gespräch mit Hippokrates begann.

Die Freude an dem reichen und heiteren Bilde darf uns nicht hindern, auch 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 Rahmen-

<sup>1)</sup> Ob C. F. Hermann 459 in dem Pförtner-Eunuchen „den instinktmäßigen Abscheu der unverdorbenen Menschennatur gegen diese Zunft“ mit Recht ausgedrückt findet? Eher soll der Orientale gleich am Eingang zeigen, welcher Art das Haus des Kallias ist.

<sup>2)</sup> Gegen die spitzfindigen Ausdeutungen früherer Interpreten — auch Welcker hat hier seltsam fehlgegriffen — spricht Vahlen, Opusc. Acad. I 479 ff., der nun freilich nach der anderen Seite zu weit geht, wenn er dem Hadesbild auch die geringste Bedeutsamkeit absprechen will. Das ist die Sehweise des Naturalismus.

gespräches repräsentiert wird, mit der Abstufung wieder, daß sie rein aufnehmend sind, während er 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 als so äußerlicher 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 so auch hier durch ihr ganzes Dasein eine wichtige Stütze der These, daß „Arete nicht lehrbar“, Erziehung nicht möglich sei (319 E). Auf dem einen Flügel geht Charmides, der Vertreter der edelsten athenischen Jugend, die nach der Arete sucht. Bei seinem Namen denken wir 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 (ἐπι τέχνῃ) bei Protagoras studiert. Da taucht der Gegensatz des Vorgesprächs 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 und macht mißtrauisch gegen die Echtheit seines Erziehens. Hinter ihm ist dann noch eine Reihe Namenloser, die er — ein anderer Orpheus — nach sich zieht mit dem „Zauber seiner Stimme“ (κατὰ τὴν φωνὴν κεκλημένοι). 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 die 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 hingerichtet 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 bekannt. Dies also hört jeder verstehende Leser ohne weiteres zu den Namen hinzu, und damit weiß er: Nicht um Schulphilosophie handelt es sich für Sokrates, sondern die Frage nach der Arete nimmt zuletzt — was hätte sonst Kritias hier zu suchen? — 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 (ἀγών 336 BC) sieht, so ist er doch angestrahlt von Sokrates, ohne dessen Tiefe freilich und darum die Ironie des Meisters ins ironielos Deutliche übersetzend (336 D). Es ist auch 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 inneren 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.  
316A—317E

Das Hauptgespräch gliedert sich dann 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. Die epideiktische Form ist etwas Neues, bisher Ungewohntes, das bald stärker werden wird. Hier meldet es sich um so eindringlicher, als Sokrates den Sophisten fragt, wie (nicht ob) er „sich unterreden“ wolle, — als wenn diese Weise des Sprechens außer Frage stünde. Dem Inhalt nach ist die Epideixis

ein Preis auf seine Kunst, die er an die erlauchtsten Namen anknüpft, um sich dann doch vor allen herauszuheben als der einzige, der trotz der damit verbundenen Gefahr frei seinen Anspruch gesteht: „Ich bekenne Weisheitslehrer zu sein und die Menschen zu erziehen“ (317 B 4). Ein gefahrvoller 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 „Sophisten“ in dem neuen Sinn des Wortes. Er also ist es, durch den Platon diese Einheit der gegnerischen Front wirken läßt. In unserem Dialoge steht sie vielleicht zum erstenmal, und jedenfalls zum erstenmal in symbolischem Ausdruck, vor den Menschen.

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), wie sie denn in der Tat keinen Schritt gefördert hat –, da stellt Sokrates die Entscheidungsfrage. Protagoras will erziehen, seine Schüler sollen „besser werden“. „Worin“ (τι; εἰς τί; περὶ τοῦ)? Ganz ähnlich hatte Sokrates, als er den Hippokrates katechisierte, nach dem „Was“ gefragt (311 B). Jetzt geschieht es in einer etwas fortgeschrittenen Situation, nachdem das „Besserwerden“, also eine irgendwie geartete Beziehung auf das Gute, schon erfaßt ist. Protagoras nimmt die Weisung an und hebt seine Lehre von der der anderen Sophisten ab. Er lehrt keine einzelne Kunst (τέχνη), sondern „Wohlberatenheit“ (εὐβουλία) in Haus und Staat. Der Begriff der Eubulia in seiner politischen Bedeutung wird dem platonischen Sokrates im *Aikibiades* (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

II.  
317E–320C

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 der Meletos der *Apologie* (24 C ff.) und der Anytos im *Menon* (92 E) vertritt, daß jedermann (also niemand) erzieht oder daß jenes Besserwerden geschieht wie das Griechisch-lernen, also wie ein Naturprozess<sup>1)</sup>. 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 ausweist<sup>2)</sup>.

Das Erziehungsziel des Protagoras wird von Sokrates noch verdeutlicht: gemeint sei von jenem die „politische Kunst“, und 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 Sophisten zu bewähren hat. Das ist nicht, wie es uns klingt, gleichgültiges Thema eines Schulaufsatzes, sondern es ist eine — vielleicht die — Lebensfrage der Zeit<sup>3)</sup>. 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? Erziehung wohlge-merkt, 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 Verwaltungs-

<sup>1)</sup> Prot. 327 E. Alcib. I 111 A. *Dialexeis* 6, 11. 12.

<sup>2)</sup> So ist doch auch wieder nicht in Platons Sinne des Relativismus Jowetts (I 20): There is quite as much truth on the side of Protagoras as of Socrates etc.

<sup>3)</sup> Euripides spiegelt diese Erörterung (Duemmler, Kl. Schr. I 172 drückt das so aus: er benutze einen sozialpolitischen Traktat) Hiket. 913f. ἡ δ' εὐανδρία δι-δακτός. *Dialexeis* cap. 6 περὶ τὰς σοφίας καὶ τὰς ἀρετὰς, αὐτὸς διδάκτων. *Eupolis Demen* frg. 4. Vgl. Pohlenz 85.

fragen hingegen jedermann — wo sich wieder der uns vertraute Gegensatz von Fachausbildung und Erziehung anmeldet. Und derselbe kehrt in dem zweiten Argument wieder: die großen Staatsmänner — Perikles ist das nächste Beispiel — lassen die Söhne wohl unterrichten, aber ihre eigene Arete geben sie ihnen nicht weiter. Von den beiden Argumenten stammt das zweite sicher<sup>1)</sup>, 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 seinen letzten Ernst ausspräche, wird man nicht glauben, so sehr die gewöhnliche Auffassung von Ironie — als Tauschhandel von Ja und Nein — die Differenziertheit des Sachverhalts verkennt<sup>2)</sup>. Für jetzt genügt es zu wissen, daß Sokrates gleichsam mit geläufigen Zügen das Schachspiel eröffnet.

Zweites sophistisches Stück. Protagoras muß sich in seiner Existenz angegriffen fühlen, und wir verkennen nicht, daß es sich unter der urbansten Hülle um einen Kampf auf Leben und Tod handelt. Er antwortet in der ihm angemessenen Form der Prunkrede und ist hier auf seiner Höhe, freilich auch in seinen Grenzen. Sokrates würde mit solcher Rede nicht beginnen können. Und 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. III.  
320 C—328 D

Was den Inhalt anlangt, so ist über den Mythos früher gesprochen worden<sup>3)</sup>. Hier sei als das Wichtigste erwähnt, daß der Gegensatz des technischen Wissens (ἐντεχνος σοφία), das Prometheus den Menschen bringt und an die einzelnen verteilt, und der politischen Kunst, die Zeus allen insgemein verleiht, nur noch einmal in mythischer Verhüllung und Steigerung wiederkehrt, wie er schon seit dem Vorgespräch zu Tage lag. „Recht und Ehrfurcht“ (δίκη και αἰδώς) oder „politische Tugend“ ist eine Gabe des III 1.  
320 C—323 A

<sup>1)</sup> Dialexeis 6, 4. — Zur Textgestaltung: Die Worte τὰ αὐτῶν τέκνα ἐδίδαξαν wird man sehr ungern entbehren, vgl. etwa Prot. 324 D 4 τοὺς αὐτῶν οὐκ ἐδίδασκουσιν, ähnlich 325 B 3. B 6. Vgl. auch Alcib. I 118 D 11.

<sup>2)</sup> Vgl. Band I Kap. 7.

<sup>3)</sup> Band I 203ff.

höchsten Gottes und muß sich durch die Gesamtheit erstrecken, wenn Staaten bestehen sollen<sup>1)</sup>.

III 2.  
323 A—328 D

Hatte aber Sokrates als Vertreter der volkstümlichen, antisophistischen Meinung daraus gefolgert, daß es keine „Lehre“ von dieser allverbreiteten „Tugend“ gebe, so versucht nun 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 (τρουφή) 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.

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 wider-sokratische Züge. Dennoch würde man unplatonisch sehen, wenn man dies nun in Bausch und Bogen verwerfen wollte. Der Mythos von der menschlichen Urgeschichte — er würde sich heute als „Kulturphilosophie“ weit anspruchsvoller gebärden — 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 Berufsübung des Zimmermanns und des Landmanns grundsätzlich verschieden seien von der „Wohlberatenheit“ des guten Bürgers, daß durch jene die Polis nicht „wohlberaten und weise“ genannt

<sup>1)</sup> Der Gegensatz ist Spezialisierung der Technai und notwendige Allgemeinheit der politischen Arete, womit doch sehr wohl vereinbar ist, daß manchen diese Arete fehlt. Nicht aber haben wir einen „mythischen Ausdruck für die Voraussetzung eines instinktiven oder angeborenen Moralsinnes“ mit Gomperz II 252 zu erkennen, womit denn auch dessen Aufweis von inneren Widersprüchen hinfällt.

werden dürfe, wird ja noch im *Staat* (IV 428 BC) ausdrücklich gesagt. Aber freilich hat doch Platon wieder und wieder die politische Kunst mit den Handwerken zusammengestellt (z. B. *Gorgias* 480 B. *Polit.* 281 B), 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 handwerklichem Einzelkönnen unterschieden. Aber die Annahme, daß jeder die ganze hätte, würde die Verschiedenheit der Menschennatur übersehen. Erst dadurch, 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.

Auf den Mythos 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 etwas eher Platon-Nahes als Platon-Fernes. Sinn der Strafe ist Besserung, also Erziehung. Von diesem Gedanken zieht ja der *Gorgias* seine tiefsten Einblicke, und mit wörtlichem Anklang an die Protagoras-Rede kämpfen noch die *Nomoi* gegen die Beziehung der Strafe auf das vergangene Verbrechen, für ihre Beziehung auf künftiges Handeln<sup>1)</sup>. Aber freilich, wenn Protagoras Wissen hätte und nicht nur Meinung, so könnte er ja zum Schluß nicht auf

---

Vgl. Apelt 189 ff.

die Gegenseite hinüberwechseln. Und wirklich ist mit der Tatsache des Strafens durchaus vereinbar die Anschauung des Meletos in der *Apologie*, d. h. der Menge: die Gesetze, die Richter erziehen, kurzum alle andern, nur nicht — der Erzieher. Was dem Protagoras fehlt, ist die Grund-legende, die sokratisch-platonische Einsicht: politische Arete ist allerdings lehrbar, aber nur darum, weil sie Erkenntnis ist und weil Erkenntnis auf ein bestimmtes Sein gerichtet ist.

Zuletzt greift Protagoras das Argument von den Staatsmännern und ihren unfähigen Söhnen an, in weitgespannter Erörterung, die 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 Grundgedanke, 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 an dieser Äußerung ansetzen (329 C). Nur freilich 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 allgemein Bekanntes, erfahrungsgemäß Gesetztes, bei dem zu Unrecht nach dem Was nicht mehr gefragt wird. So ist dies alles zwar enthusiastisch gesagt, aber nicht wirklich gesehen. Woraus sich denn das Komödienmotiv entwickelt: als Sokrates diese Einheit erweisen will, setzt Protagoras dem Erweis dessen, was er hier emphatisch behauptet, allen Widerstand entgegen.

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 Platon. Denn eine geistig durchdrungene Ordnung der Paideia wird hier gesehen, etwa die athenische wie sie sein sollte, und Protagoras' ordnender Gedanke, der auch jede Einzelunterweisung bestimmt, ist dieser, daß der Zögling „so gut (vollkommen) wie möglich werde“ (ὡς βέλτιστον γενέσθαι). Man denke daran, daß musische und gymnastische Unterweisung einander folgen 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 hervorgehoben wird, Eurhythmie und Wohlgefüge (εὐαρμοσσία) 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 dem platonischen Sokrates her 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* nur 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 sehr schön 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 εὐαρμοσσότεροι γινόμενοι χρήσιμοι ὦσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν 326 B 3)! So wenig weiß Protagoras um die Wertstufen, und hier wird besonders deutlich, daß der Bezug auf ein Höchstes fehlt oder auch nur das Suchen danach.

Zuletzt die eigentliche Lösung der Aporie. Wenn die Staatsmänner ihre Weisheit oftmals 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 der Werte dem Protagoras fehlt. Was er vorträgt, istbarer 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 Sokrates-Platon nicht. Er bestimmt die Zugehörigkeit zu seinen Ständen nach der Beimischung edler oder unedler Metalle. Aber diese Naturgegebenheit ist nur Grundlage für ihn. Darüber erst 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 gegenübersteht.

IV.  
328D–334A

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, sei es gegen den Ernst des anfänglichen Zweifels, sei es gegen die neue Überzeugung. 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 Rhe-

toren 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 und damit 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 emphatisch 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“?<sup>1)</sup> Oder meint sie die Einheit der unterschiedslosen Teile wie Stücke eines Goldklumpens? Oder die Einheit „wie in einem Antlitz“ (ὡςπερ προσώπου), die Einheit des Organismus, der aus einzelnen unter sich verschiedenen Gliedern ein höheres Ganzes darstellt? 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!<sup>2)</sup> So wird denn

<sup>1)</sup> Daß diese parmenideisch klingende These die Lehre der Megariker sei (Diog. Laert. VII 161), darauf hat — wie übrigens schon Steinhart I 413 — Gercke, Neue Jahrbücher XLI 184, mit Recht aufmerksam gemacht, so verfehlt seine daran geknüpften Vermutungen sind. Vielleicht also gab es über dieses Problem schon eine lebhaftete Erörterung. Das hilft uns freilich nicht viel weiter, da wir nicht einmal die Höhenlage dieser Erörterung kennen.

<sup>2)</sup> Die Beispiele „Gesicht“ und „Gold“, besonders das erste, verwendet auch Aristoteles immer wieder, um den Gegensatz von ἀνομοιομερῆ und ὁμοιομερῆ klarzumachen (z. B. Meteor. IV 10. De part. an. II 1. Hist. an. 486\* 5). Die

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.

Zuerst beweist Sokrates, daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit das gleiche ist. „Oder etwas sehr Ähnliches“, wird am Schlusse gesagt (331 B) und dann noch einmal: „nahezu dasselbe“ (333 B). Das scheint doch nicht, als ob alles in Ordnung wäre. Und in der Tat ist nicht alles in Ordnung. Gerechtigkeit ist etwas Gerechtes und Frömmigkeit etwas Frommes — das ist schon wunderbar, mag aber noch hingehen. Gerechtigkeit und Frömmigkeit sind, 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 D 2. ἀμῆ γέ πη D 3. 7. ἔστιν ὅπη D 4.) sei eben alles allem ähnlich und auch unähnlich.

Zweitens wird „erwiesen“ die Identität von Sophrosyne und Sophia und zwar so, daß ihnen der gleiche Gegensatz, die „Unsinnigkeit“ (ἀφροσύνη) gegenübergestellt wird. Jedes Ding, heißt es nun weiter, habe nur einen Gegensatz, und wenn zwei Dinge denselben

---

ὁμοιομερῆ sind ὅλη für die ἀνομοιομερῆ (De gen. an. 715<sup>a</sup> 9). Gesicht ist ein ὅλον, Goldklumpen ein πᾶν (Metaph. IV 26). Auf das ὅλον aber zielt Platon. Daß sich der Sophist für das Gesicht eben darum entscheidet, weil er sich so die Möglichkeit zu bewahren meint die Einzeltugenden zu isolieren, ist richtig. Aber darum ist doch die übliche Auffassung (z. B. Taylor 247) zu simpel, die ihn schlechthin die verkehrte Einheit ergreifen läßt. Wenn Taylor meint, die Entscheidung des Protagoras lasse die Möglichkeit, daß a man might „specialize“ in one virtue — — just as one man may specialize in disease of the respiratory organs, so ist das von Protagoras her richtig gedacht, nicht aber von Sokrates, der darauf mit der Lehre des Zalmoxis wie im Charmides entgegenwürde.

Gegensatz hätten, so müßten sie identisch sein. Man kann noch davon absehen, daß man beide „Tugenden“, um die es sich handelt, gar nicht genauer anschaut, sondern daß man wie mit Stempel-  
formen 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 bestimmenden Art des Gegensatzes, dem diametralen oder dem kontradiktorischen, verwechselt. Daß es sich um bewußte 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 Anfangsthese, die offenbar tiefe und richtige Einsicht, 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 machen<sup>1)</sup>.

Drittens soll erwiesen werden, daß die vier Begriffe, die nun zu zwei Begriffspaaren sich verbunden zu haben scheinen, nur einer 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 durchschaut, aber unklar spürt (333 E 3), daß Sokrates „mit dem Logos zugleich den Antwortenden untersuche und prüfe“ (C7—9). Und ausbricht nicht ins Freie, sondern in das Gestrüpp des eigenen Relativismus und in die Weite eines sophistischen Redeschwalls: 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

<sup>1)</sup> Über die absichtlichen Fehlschlüsse hat Bonitz 265 vollkommen klar gesehen und seine Erkenntnis gegen Zeller verteidigt. Scharfe Einzelanalyse bei Eckert, *Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons* (Erlanger Diss. 1911) 98 ff. Dort wird auch gegen Gomperz II 254, 567, der wiederum „unabsichtliche Fehlschlüsse Platos“ annimmt, das Richtige gesagt. A. Croiset in der Protagoras-Ausgabe der Coll. Budé findet anscheinend überhaupt keine Schwierigkeit, wenn er S. 12 von *une rigueur et une précision remarquables* spricht. Diese rigueur führt eben mit précision in die Irre.

man Unrecht tun und zugleich gesunden Sinnes, maßvoll und verständig sein (σωφρονεῖν, εὖ φρονεῖν)? so formuliert Sokrates (333 C). Und plötzlich ist deutlich: in diesem scheinbaren Spiel mit Begriffen liegt die entscheidendste Lebensfrage. Sie führt hinaus 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. Er erhebt sich über die Vielen. Der Stufenweg zu Sokrates ist deutlich. Ja vielleicht ist es dessen scheidende und entscheidende Kraft, die den Protagoras von den Vielen trennt. Vielleicht würde er in andern Kreise die Trennung nicht gemacht haben<sup>1)</sup>. Und wenn er 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 er diese These durchzuhalten fähig 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“ und des „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 und über das Absolute, dann würde das hier abgebrochene Problem

<sup>1)</sup> Nicht richtig sagt Gomperz II 251, Protagoras vertrete nur die geltende Meinung.

sich dorthin fortsetzen, wo auch „Gerechtigkeit“ und „Verständigkeit“ als untrennbar erscheinen müßten, weil beiden die Erkenntnis, zuletzt des Seiend-Guten, zu Grunde liegt.

Krisis. Protagoras verliert sich ins Geschwätz. Er entzieht sich der ihn bindenden Kraft nun auch in der Form seines Redens. V.  
334 A – 338 E 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 (335 A) — fast wörtlich sagt dasselbe Gorgias von sich in dem gleichnamigen Dialog (449 BC) —, so deutet sich darin an, daß es für den Sophisten, 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 Gespräches überhaupt vernichtet. Auch Alkibiades, der stürmische, nimmt die Sache rein wie einen Wettkampf, wo das Eingeständnis der Niederlage alles beendet. Er weiß nichts von dem Logos, der sein inneres Gesetz der Vollendung 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). Die beiden sprechen nur den Konflikt noch einmal aus, bannen ihn nicht. Kritias, der Politiker, sammelt was an neutralen Kräften übrig ist, um den Zerfall zu hindern<sup>1)</sup>. Viel eigene geistige Mittel

<sup>1)</sup> 236 D 6 *ὡς ἐγῶμαι* kann nicht so verstanden werden, wie Schleiermacher und Jowett übersetzen, Wilamowitz I 138<sup>1</sup> ausdeutet: Sokrates sei nicht mehr ganz sicher, wer der Redende war. Die gesprochenen Worte passen ganz zu Kritias, und ihm antwortet Prodikos 337 A 2 ausdrücklich. Auch die Reihenfolge (*μετὰ τὸν Ἀλκιβιάδην*) kann nicht in Zweifel gezogen werden. Die Rede paßt nur an diese Stelle. Also muß man mit Shorey, *Class. Philol.* 15 (1920), 201 an die Fälle denken, wo *οἶμαι, ὡς ἐγῶμαι* Ausdruck einer starken und etwas ironischen Beteuerung ist: „Könnt ihr euch denken.“ Die beiden, wie sie ja

haben sie nicht einzusetzen bei ihren Mahnungen zur Eintracht, mag Prodikos die wohlbekanntesten 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 agonal sieht. Sokrates weiß, daß der Logos Gesetze hat, die kein Vorsteher bestimmen kann, er versteht es aber auch durch eine ebenso geschickte wie sachlich konsequente Wendung alles dahin zu bringen, daß das Gespräch erneuert wird und sein dialogisches Prinzip siegt: Protagoras soll die Führung übernehmen.

Man nennt diese ganze höchst 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 Sokratic und Sophistic um die Form der Rede, die nicht „bloße Form“ ist, sondern für Sokrates und Platon die Bedingung alles Philosophierens. Am Schlusse scheint die Philosophie über die Sophistic gesiegt zu haben: das Prinzip des Gespräches ist 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 Dialogikers gehört.

VI.  
338 E—347 A

Drittes sophisticches Stück. Vielmehr beginnt gerade jetzt eine neue sophisticche Partie, das Gespräch über ein Gedicht des Simonides. Formal steht es als Gespräch im Gegensatz zu den ersten großen Reden des Protagoras. So weit hat sich das sokratische Sprechprinzip schon durchgesetzt. Aber der Inhalt ist ganz unsokratisch, sophisticch: Schönrednerei — oder diesmal Streit — über ein Gedicht, ein im voraus festgelegtes Wortgebilde, nicht dialektisches Durchforschen eines Problems, dessen Sachgehalt allein die Rede lenkte. Sokrates weiß und wird es nachher aussprechen (347 E f): daß Dichterinterpretation keine letzte Wahr-

---

zusammen eingetreten sind (316 A), gehören irgendwie zusammen. Mit Recht verweist mich E. Frank auf Staat 392 C 6 und 218 A 7 (ὡς ἔοικε). Überall muß es sich um eine leicht einzusehende Anordnung (μετά) handeln.

heit habe, weil man den Dichter nicht fragen könne — derselbe Einwand also, den Sokrates immer gegen das Buch erhebt und gegen die lange Rede — während das Zwiegespräch die Wahrheit und die Redenden prüft. Und die Nichtigkeit, 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 kann Hippias nur mit Mühe bewogen werden, die schöne Rede, die auch er über denselben Gegenstand in petto hat, bei sich zu behalten (347 A).

Das Gedicht ist ziemlich an den Haaren herbeigezogen. Gewiß spricht es von der Arete, aber weder ob sie „lehrbar“ sei, noch ob sie „eine“ sei. Wenn Protagoras sagt, es handele von dem was wir hier besprechen, so zeigt er nur, wie wenig scharf er sieht. Er tut denn auch nichts weiter als seinen Witz an den Worten des wehrlosen Dichters zu üben, indem er ihm einen Widerspruch nachweist. Was Simonides selbst 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 höchst ergötzlich, wie hier Protagoras mit jedem Worte sich selbst und 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 sophistic überlegen, gleichsam mit dem einen Sophisten auf den andern losprügelt. Als der sich wehrt, wendet er zweitens dasselbe Kampfmittel nur noch ergötzlicher an. Denn indem er die Worte, statt sie zu unterscheiden, vielmehr vermengt (χαλεπόν und κακόν), so verkehrt er die Methode des Prodikos in ihr Gegenteil, während dieser nichts davon merkt, sondern noch immer geschmeichelt und 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, sein Spiel gar nicht ernst, sondern beginnt mit dem dritten Ansatz einen großen zusammenhängenden Vortrag als Muster jener Gedichtdeutung, indem er nun auch die sophistic Kunstform der langen Rede virtuos und

überlegen sich aneignet, ohne daß jemand an dieser Usurpation Anstoß nähme.

Auch diese sokratische Epideixis ist voll willkürlicher Interpretation. Und doch drängt die eigentümliche Folgerichtigkeit sich auf, mit der der Redner alles in seinem eigenen Sinne mißdeutet. Es ist schwer ein vollkommener Mann zu werden, d. h. jeweils im Handeln sich als einen solchen zu erweisen. Ganz unmöglich aber ist es, ein vollkommener Mann zu sein, d. h. immer und unverändert zu sein. Dies nämlich ist der Götter Werk, so daß menschliches Werden und göttliches Sein, menschliches Streben nach dem Guten und göttliche Vollendung im Guten, einander gegenübersteht (344 B C). Das rechte Wirken und damit rechte Ergehen (εὐπραγία) des Arztes wie jedes Fachmannes wird bestimmt durch Lernen, Studium (μάθησις). Nur wenn man dadurch ein Könnler geworden ist, kann man wiederum versagen (κακὸς γίνεσθαι), während der von vornherein Unerfahrene das nicht kann. Nun wird wie immer bei Platon von dem Könnler der Übergang gemacht zu dem „guten Manne“. Auch diesem ist es möglich schlecht zu werden, und damit kann schlechtes Ergehen (κακὴ πράξις) ihn treffen. Das geschieht dann, und zwar einzig und 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 Gewaltbarkeit auffällt, mit der Sokrates ihn, die Worte falsch verbindend, dem Gedicht aufzwingt. Das Ganze 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 einer sophistischen Methode und einer willkürlich fälschenden Interpretation – durch Sokrates hingezogen wird zu einer Lehre, die ganz unabhängig von der Weise des Vortrags in sich etwas Wesentliches bedeutet<sup>1)</sup>. Ja mehr: war in dem letzten sokratisch-dialogischen Teil das Gespräch auseinandergebrochen an dem fehlenden Begriff der Erkenntnis und des Guten, so läßt Platon – höchst witzig – in dem epideiktisch-sophistischen Stück, also mit eigentlich unsokratischen Mitteln, eben jenen Wesenszusammenhang

<sup>1)</sup> Dies hat besonders Eckert a. a. O. 53 ausgesprochen.

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 bietet eine Rede an. Aber nun meldet sich die dialogische Energie 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 bestimmten Forderungen vor Augen hat, er weiß ganz genau wo wir stehen, 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 besitzen könne, ohne gleichzeitig von den andern irgend etwas zu besitzen.

VII  
347 A—360 B

VII 1.  
347 A—349 A

VII 2.  
349 A—D

Damit gibt er das volkstümliche Urteil wieder<sup>1)</sup> und merkt nicht, daß er die eigene These von der organischen Einheit aller Tugenden preisgegeben hat.

Man kann heute leicht geneigt sein, hier nur Begriffskonstruktionen zu sehen. Demgegenüber gilt es sich klarzumachen, daß die Frage darauf geht, wie man leben muß, 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 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 Kräfte<sup>2)</sup>. 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“ (ὀξύς), der andere ist „sacht“ (σώφρων, ἡσυχαίος). 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

<sup>1)</sup> Vgl. Isokrates, Nikokles 43. ὅτι τῆς μὲν ἀνδρίας καὶ τῆς δεινότητος . . . ἑώρων καὶ τῶν κακῶν ἀνδρῶν πολλοὺς μετέχοντας, τὴν δὲ δικαιοσύνην καὶ τὴν σωφροσύνην ἴδια κτήματα τῶν καλῶν κάγαθῶν ὄντα.

<sup>2)</sup> Vgl. Stenzel, GGA 1926, 201: „Weil alle ἀρετὴ politisch ist, ἀρετὴ also vor allem Mannestugend, ἀνδρεία, sein soll, ist hier der schärfste Zusammenstoß zwischen der archaischen, affekterfüllten, mutvollen Seele und der modernen Erkenntnisseele zu erwarten.“ Taylor 64 spricht ganz zutreffend von the Socratic „paradox“ of the unity of virtue.

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 „Tapferkeit“ auf „Erkenntnis“ zurückgeführt wird, und dies eben ist ganz offensichtlich das Ziel seines ersten Vorstoßes (350 D). Der geradeste 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 grade zu gehen ist nicht Sokrates' Art. Was würde auch Protagoras von der Erkenntnis des Sokrates ahnen? Darum behält dieser zwar das Ziel im Auge, aber er führt durch allerhand Irrwege. Anstatt Tapferkeit von Wagemut zu scheiden — was im *Laches* geschieht — verwirrt er vielmehr beides und läßt die Wirrnis nur für den aufmerksamen Leser fühlbar werden. Arete ist etwas „Schönes“, eine menschliche Vollkommenheit<sup>1)</sup>. „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 niederen, rein 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 irreführt darüber, und es bleibt zu suchen, welcher Art diese Episteme eigentlich sei.

VII 3.  
349E — 350C

Protagoras geht gegen die schwachen Stellen der feindlichen Front zum Gegenangriff vor<sup>2)</sup>. Er sieht erstens, daß der Satz „die

VII 4.  
350C — 351B

<sup>1)</sup> Daß dem καλόν weder das römische „honestum“ noch das deutsche „sittlich gut“ entsprechen, obgleich man so zu übersetzen pflegte, bedarf keiner Darlegung. Weder die Natur des Römers noch die des Deutschen war wenigstens in der Zeit, die solche Übersetzungsworte formulierte, der Fülle mächtig, die in dem griechischen καλόν liegt.

<sup>2)</sup> Vgl. Eckert a. a. O. 125ff. Daß Sokrates sich eines unerlaubten Kunstgriffes bediene, bestritt Schleiermacher I 1, 416.

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 er hier wirklich hindurchschaut, 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 wilder durcheinanderwirren. Aber gerade dadurch, daß er den Sokrates irrlichtelieren und den Protagoras vergebliche Versuche machen läßt, sich durch das Gestrüpp zu winden, hat Platon dem Leser die eigene Aufgabe gestellt.

- VII 5.  
351 B—360 E
- Nunmehr setzt Sokrates zum letzten Stoße an. Er erreicht sein 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 Schleichwegen kommt Sokrates an dieses Ziel! Zwei Fragen richtet er zunächst an Protagoras, die genau beachtet sein wollen: 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 sehr er besonders später den Lustfaktor in der Lebensrechnung gegenüber allzustrengem 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 sie sich nicht gestattet hätte<sup>1)</sup>. In unserem
- VII 5a.  
351 B—352 D

<sup>1)</sup> Bekanntlich ist es ein alter Streit der Platonforscher, ob die hedonistische These im Protagoras ernst gemeint und also eine „hedonistische Epoche“ in Platons Entwicklung anzusetzen sei. C. F. Hermann 462 hat sich dafür entschieden und starke Nachfolge gefunden, so bei Zeller und noch bei Überweg-

Dialog zeigt die Antwort des Protagoras — es scheine ihm nicht bloß für die jetzige Erörterung sondern auch für das ganze übrige Leben sicherer zu sein, 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 uns fraglich macht, ob er fest auf Seiten des Sokrates bleiben wird. Die zweite Frage des Sokrates lautet (352 B): Wie hältst du es mit der Episteme? Glaubst du mit den Vielen, daß sie gegenüber Affekten wie Lust und Unlust allemal der schwächere Teil sei? Und wiederum geht es um eine letzte Entscheidung: ob das Leben von Trieben beherrscht sein oder ob ein Geistiges in ihm herrschen soll. Hier entscheidet Sokrates sich 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 Überzeugung auf wirklicher Einsicht ruhe. Indem Sokrates den Protagoras feststellen läßt, daß es ein Maßgebendes 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“ herab. Von ihnen, den Verächtern der Episteme, weg hat er den Protagoras

---

Praechter, während z. B. Steinhart I 419, Bonitz 264, v. Arnim 14 das Gegenteil zu erweisen sich bemüht haben. Sieht man den Dialog in seiner dramatischen Lebendigkeit, so kann man die Partie nur so verstehen, daß Sokrates sich vorläufig auf diese Diskussionsebene begibt. Sehr lehrreich ist es auf Gomperz II 262 zu verweisen, der den Vergleich mit Nomoi V 733 durchführt und damit den Hedonismus in Platon gleichsam zu einer dauernden Unterströmung macht. Nach Gomperz eigenem Geständnis fehlt es im Protagoras an dem „vermittelnden Nachweis“ und dem „idealen Hintergrund“. Das heißt also doch eben, es wird im Protagoras auf der Ebene der πολλοί diskutiert, die in den Gesetzen mit τὰ ἀνθρώπινα bezeichnet wird. Im Protagoras ist die Ebene des Hedonismus die einzige, auf der die Erörterung geht, und was von den θεῖα hereinragt, ist im Gegensatz dazu gesehen. Gewiß ist es richtig, daß ein Weg von Protagoras zu den Gesetzen sich ziehen läßt. Einordnung auch des Fremden wird ja mehr und mehr Platons Wille. Aber in unserem Dialog ist durchaus das Gegensätzliche visiert. Mißverständlich ist auch zu sagen, daß Platon sich an jener Stelle der Gesetze „mit einer scharfen Wendung von den göttlichen Dingen abkehre“. Vielmehr ergänzt diese „menschliche“ Betrachtung die vorhergehende „göttliche“, und nur so ist sie platonisch. — Gegen den angeblichen Hedonismus auch Taylor 260 und Jaeger, Gnomon 1928, 5. — v. Arnim 14 läßt die „hedonistische Theorie“ von einem anderen Philosophen entlehnt sein (den Philippson, Hermes 59, 399 als Demokrit bestimmen zu können meint). Aber das ist keine notwendige Annahme. Vgl. Mauersberger, Hermes 61, 307 ff.

zu sich herübergezogen — fürs erste. Sehr bald wird er ihn zu der Menge hinabdrängen, von der der Sophist sich nicht dauernd getrennt halten kann<sup>1)</sup>.

VII 5 b. Was heißt das: der Lust unterlegen, schwächer sein als die Lust  
352D—357E (ἡδονῆς ἤτιτων 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 jenes 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

<sup>1)</sup> Vgl. v. Arnim 7f. Eine eigentümliche Schwierigkeit liegt darin, daß bei der ersten Frage Protagoras mit Sokrates auf die Seite der πολλοί tritt (351 C 3), während er bei der zweiten ebenso nachdrücklich von den πολλοί gesondert wird. Offenbar ist im ersten Falle die Übereinstimmung mit den πολλοί wenigstens für Sokrates nur scheinbar. Wenn die πολλοί manches was angenehm ist schlecht nennen, so sagen sie das im Hinblick auf künftig daraus entstehende Unannehmlichkeiten, nicht im Hinblick auf ein objektives ἀγαθόν.

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 heißt: „welcher Art diese Kunst und Erkenntnis ist, wollen wir später einmal untersuchen“ (357 B)<sup>1)</sup>.

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 eigentümlich kurzes, aber un-  
 VII 5 c.  
 357 E—358 B  
 gemein wirksames und wichtiges Zwischenspiel. Nachdem Sokrates den „Vielen“ nachgewiesen hat, daß auch sie nicht auf ein Wissen verzichten können, schließt er mit dem Vorwurfe, daß sie ihre Söhne nicht zu den zünftigen Lehrern schicken, Protagoras Hippias Prodikos, als ob es kein Lehren und Lernen gäbe (ὡς οὐ διδακτοῦ ὄντος). Der Vorwurf ist, wenn er auch gleich durch den Hinweis auf das zu zahlende Lehrgeld ironisch entwertet wird, doch für einen Augenblick fast ernst gemeint, wie denn Platons Sokrates selbst 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 begiebt sich etwas höchst 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 Fechterstrieche

<sup>1)</sup> Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen 120, hat die Beziehung, aber gewiß nicht als einziger, notiert.

gegen Protagoras (359 A). Ob der noch feststeht, wird sich erweisen müssen.

VII 5d.  
358B–360E

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 Gegenteil 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 (ἠμολόγηται 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; das liegt ganz fern. Auf der Ebene, auf der hier gefochten wird, gibt es ein Wissen oder eine Unwissenheit von dem was zu scheuen (δαινόν) ist. Aber das genügt, um auch für die Vielen zu zeigen – und Protagoras gehört ja jetzt zu den Vielen –, daß Tapferkeit nicht ohne Wissen ist, daß also 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 „Ausgang der Reden“ wird 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 gezweifelt 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 deutlich<sup>1)</sup>. Für ihn ist Arete so wenig durchdacht, d. h. 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 hat die Lehrbarkeit und damit sich selbst im tiefsten schon aufgegeben, als er behauptet, 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 Zusammenbruch.

Etwas ganz Anderes aber bedeutet die entsprechende Wendung für Sokrates<sup>2)</sup>. Sie ist zunächst ironische Strategie, die mit scharf

<sup>1)</sup> Zu den Erörterungen von Gercke, N. Jb. 1918, 164 ist zu sagen, daß gewiß hier eine „epigrammatische Zuspitzung des Berichterstatters“ vorliegt, daß aber doch jenseits dieses Epigramms gar kein An-sich existiert. Richtig ist auch, daß Sokrates „in einer Person zugleich Berichterstatter, Richter und Partei“ sei. Aber gerade daraus sollte doch die Unmöglichkeit folgen, von einem andern als eben diesem sokratisch gesehenen Protagoras hier zu reden, und das Verbot, was wir sonst von dem historischen Protagoras wissen einzumischen. Es ist gewiß falsch, diesen Protagoras rein negativ zu werten, aber ebenso falsch, nun umgekehrt eine Niederlage des Sokrates aus dem Bericht des platonischen Sokrates herauszulesen. Die Ebene der geschichtlichen Wirklichkeit und die des Kunstwerks sind hier durcheinandergewirrt.

<sup>2)</sup> Die gewöhnliche Auffassung sieht in der Ausgangsstellung des Sokrates eine „Ironie“, in der Endstellung seinen Ernst. Aber schon dieser Ironiebegriff ist zu flach gefaßt, Ironie ist ja niemals bloße Umkehrung des Gemeinten. So hat Natorp 13 mit Recht gegen diese Interpretation gesprochen. Seine eigene Ansicht ist, daß hier ein ungelöstes Problem in der sokratischen Philosophie vorliege, welches erst Platon gelöst habe, ohne doch die Lösung schon

gegensätzlicher These den Feind aus seiner Stellung lockt, um sich selbst darin festzusetzen. Aber das ist doch 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 erstens nicht Gegensatz zum Ernst, sondern die sokratische Form des Ernstes, und ist zweitens 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 überhaupt<sup>1)</sup>. 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 *Techne* 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) vor der Verwechslung mit denen bewahrt, 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“. Aber sollte nicht ein neuer Sinn von Lehren und Lehrbarkeit sich auf tun, sokratisch-platonische *Agoge* und *Anagoge*? Platon selbst würde nicht leben, wenn er nicht an

---

im Protagoras auszusprechen. Da wird mit einer abgetrennten „sokratischen Philosophie“ gerechnet, die in den früheren Dialogen Platons dargestellt und erst später von Platon überwunden würde. Die aber gibt es nicht, sondern immer nur ein platonisches Philosophieren. Natorp urteilt auch über *Apol.* 19 D und *Menon* 89 Eff. nicht richtig. Auch da handelt es sich nicht um dogmatische Aussagen des Sokrates, sondern um eine ironische Stellung gegen die Sophisten. — Einen Teil des Richtigen sieht Bonitz 267, nur zu einfach.

<sup>1)</sup> Am deutlichsten *Dialexeis* cap. 6. Vgl. dazu Pohlenz 90f. Bei Platon selbst am schärfsten: *Staat* VI 488B.

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. Schon der *Menon* kennt eine „Tugend“ die auf glücklicher Anlage beruht unter der eigentlichen, der auf 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 hat<sup>1)</sup>. 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 ausreicht<sup>2)</sup>. Unter solchen Bedingungen also steht die „Lehrbarkeit“. Und so wenig man beweisen kann, daß auch dieses Letzte Platon schon gesehen habe, als er den *Protagoras* schrieb, es drängt sich wie eine Ahnung auf, wenn man den Sokrates dort sagen hört (328 E): er habe zu Anfang nicht geglaubt, „daß es eine menschliche Bemühung gebe (εἶναι ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν), durch die die Guten gut werden“. Man hat ein Recht jedes Wort scharf zu nehmen, und legt man den Ton für einen Augenblick auf das Wort „menschlich“, so wird es schwer

<sup>1)</sup> Siehe Band I 100 f.

<sup>2)</sup> Siehe Band I 70 ff.

sein, dabei den Hintergrund des Mehr-als-Menschlichen zu übersehen, um so schwerer als im *Laches* sich Ähnliches andeutet.

Der Schlußteil enthält eine scharfe Forderung, die alles in dem Gespräch Erörterte und Geförderte zu etwas Vorläufigem und Fundamentlosem macht. Die Frage „was ist die Arete?“ müsse zu allererst geklärt werden. Dann werde sich auch über das Problem der Lehrbarkeit klarer sehen lassen. Also die sokratische Frage „was ist“? steht am Ende. Ob Platon darauf schon seine eigene Antwort hatte? Jedenfalls ein Stück des Weges auf diese Antwort hin hat er im *Protagoras* den Leser geführt. Die Einheit ist sichtbar geworden, die Einheit im Vielen, und die Erkenntnis, etwas was über den Einzelkenntnissen steht, wengleich wir noch nicht wissen können, was diese Episteme eigentlich ist, was ihr Gegenstand ist. Daß er vielleicht eben jene Einheit sei, eine Einheit, die ja kein abstrakter Begriff ist, sondern sich als die Einheit der Arete uns gezeigt hat, als die Einheit der naturgegebenen, durch Bildung geformten, hohen Kräfte des Menschen, das wird man ahnen dürfen. Wenn Platon, der ja nie den „Sokrates an sich“ gibt, sondern immer nur den „Sokrates in ihm“ geben kann, den *Protagoras* von der Jugend seines Partners sprechen läßt und von dem Ruhm, der ihm bevorstehe auf dem Felde der Weisheit, so möchte man vermuten, daß der Sokrates in ihm reifer ist, als er ihn darstellt.

Sokrates nimmt Abschied mit den Worten, daß er nun endlich fortmüsse. Er erinnert an das, was er schon früher gesagt hat (335 C): daß er etwas vorhabe. Es muß doch wohl etwas Wichtiges sein. Liegt nicht darin: was hier geschieht, ist für mich nicht das Wichtigste? Weiß er nicht in der Tat eins, was weit wichtiger ist als die Abwehr sophistischer Ansprüche, sein eigenes Werk der Menschenbildung nämlich? Vielleicht erinnert der spielende Schluß des Dialoges: „Aber Kallias, dem Schönen, zu Liebe bin ich geblieben“, nicht zufällig an den allerersten Anfang, an das spielende Reden über den schönen Alkibiades. Schönheit und Liebe, die für Platon immer zusammengehören, blitzen in diesem Gespräch ironisch ganz an den Grenzen auf.

Muß man nach alledem noch sagen, was das Ganze will? Man hat je nachdem bald den Kampf der Sokratik gegen die Sophistik oder gar nur das satirische Spiel für die Hauptsache erklärt, bald den Streit der Methoden und bald wieder die Stücke platonischer

Dialektik und Ethik, die man in das Werk eingebaut findet<sup>1)</sup>. Aber man vergesse nicht das Einfache und Grundsätzliche, daß Platon im Ganzen und entsprechend in jedem Dialoge Welt formt, und daß zumal das reichste aller Frühwerke nimmermehr dadurch erfaßt wird, daß man einen einzelnen Zug zum Gesamtzweck hinaufsteigert. Gewiß wird der Kampf gegen die Sophistik mit allen Kräften, auch der Satire, geführt. Aber es wird doch nicht nur gekämpft gegen feindliche Mächte, es wird ihnen auch ihr Rang angewiesen in dem hier gestalteten Kosmos. Dann ist Sokrates ja weit entfernt, allein Kämpfer gegen antisokratische Weisen der Erziehung zu sein; wirkt er doch selbst am Anfang, und wohl nicht nur am Anfang, geradezu als Erzieher. Gewiß wird um Methode gestritten, aber in dem Methodenstreit werden zugleich Sachen geklärt. Zuletzt und vor allem darf in dieser Fülle doch die Richtung nicht übersehen werden, die Sokrates, wenn auch vielfach auf Schleich- und Umwegen, als Führer unerschütterlich im Blick behält. Wenn man sagt, daß er das Eine im Vielen, daß er das Seiende, daß er die Erkenntnis sucht, so sagt man dasselbe auf drei Weisen, und wenn man zum Schluß seine Forderung hört, man müsse forschen, was die Tugend ist, so ist das wiederum dasselbe, und man erkennt, wie man schon in dieser Forschung mitten inne steht, die hier als etwas ganz Neues gefordert zu werden scheint. In der Gruppe der aporetischen Definitionsdialoge wird diese Frage jeweils von einer einzelnen Seite angepackt, bis dann der *Staat* in dem System der

<sup>1)</sup> Das Methodische stellt Schleiermacher in die Mitte, auch dies noch mit jener Beschränkung, die in dem Worte „wissenschaftliche Methode“ liegt, und unter „spöttischer Geringschätzung des ethischen Inhalts“ (Bonitz). Eine Satire, in der Sokrates Sophist unter Sophisten sei: so sieht den Dialog v. Wilamowitz. Bonitz in den Platonischen Studien erkennt die Vernichtung der Sophistik und die Kritik ihrer Methode als untrennbar, betrachtet aber seltenerweise die „Einsicht in Platons Ethik und Dialektik,“ die aus dem Dialoge zu gewinnen ist und die gerade er selbst gut herausgearbeitet hat, doch zuletzt nicht als „die Komposition des Ganzen bestimmend.“ Steinhart wiederum (I 410) hält die „Entwicklung des Tugendbegriffes nach seinen verschiedenen Seiten hin“ für die Aufgabe des Dialogs. Ähnlich Jowett I 123: The aim of the Dialogue is to show the unity of virtue. Nach Zeller, Platon. Studien 161, beabsichtigt der Protagoras „den subjektiven Grund zur Philosophie zu legen, indem einerseits die rechte philosophische Methode der sophistischen gegenüber, andererseits die Lehre von der Tugend als einer Erkenntnis dargelegt wird“. Gomperz II 261 sieht „zugleich mit der dialektischen Überlegenheit des Sokrates die innere Verkettung seines Systems zur Geltung“ kommen. Andere ältere Ansichten bei Susemihl I 55 ff.

staatsbildenden Tugenden die Antwort gibt, — die doch auch wieder nur eine vorläufige Antwort ist. Sieht man aber von dorthin auf unseren Dialog zurück, so wird noch mehr an ihm deutlich. Schon in dem Frühwerk sind wichtige, vielleicht die wichtigsten Kräfte versammelt, die später den Staat aufbauen, nur daß gleichsam Raumform und Grundriß noch fehlt. Die Arete ist in ihrem politischen Sinne von vornherein im Blick. Ein erster Versuch wird gemacht, die geordneten, geistig geformten, staatsbildenden Kräfte zu einer gegliederten Einheit zusammenzuschließen. Die sokratische Erziehung und Führung beginnt sich in ihrer Sonderart abzuheben. Ja sogar das, was die Mitte der Staatsgründung bilden soll, läßt sich hier, wie undeutlich auch immer, schon ahnen, wenn — sei es auch nur im Mythos des Sophisten — Zeus den Menschen die politische Tugend sendet, und wenn — sei es auch nur in der Dichterinterpretation des Sokrates — das göttlich Gute als ein immer Seiendes für einen Augenblick vor die Hörer tritt.

---

## 2. LACHES

**D**ie einfache Handlung dieses Dialoges, in welchem Väter sich mit Sokrates über die Erziehung ihrer Söhne beraten, und die einfache begriffliche Erörterung, das Suchen nach der „Tapferkeit“, wird von einer großen Personenfülle getragen. Außer Sokrates sind es zwei Väter Lysimachos und Melesias mit ihren Söhnen und dann noch die beiden Feldherrn Laches und Nikias ohne ihre Söhne. Im *Theages* ist es mit einem Vater und seinem Sohne genug, im *Charmides* mit einem Jüngling und seinem älteren Freunde, im *Lysis* mit zwei Knaben und ihren Verehrern. Auch hier hätte Platon sich mit Nikias und Laches samt ihren Söhnen — die er dann etwas älter hätte machen müssen — wohl begnügen können. Der größere Reichtum gestattet stärkere Abstufung der Einsicht und der Sokrates-Nähe.

Auf der untersten Stufe sieht man die Vielen, deren Grundsatz es ist „die Knaben frei tun zu lassen was sie wollen“ (179 A). Sie hat keine Vertreter im Dialoge selbst. Erst von der nächsthöheren sind Lysimachos und Melesias anwesend. Gewitzigt durch die eigene Erfahrung, daß sie von ihren berühmten Vätern nicht erzogen worden sind, haben sie den besten Willen „in ihren jugendlichen Söhnen mit den Namen (Aristeides und Thukydidēs) zugleich den Ruhm der Großväter sich erneuern zu sehen“, aber freilich den niedrigsten Grad der Einsicht. Jemand hat ihnen gesagt, „Waffenkampf“ sei ein geeigneter Unterricht, während er doch kaum höher steht als die Kunst des Gauklers und nicht zufällig gerade von dem wortgewandten Brüderpaar des *Euthydem*-Dialoges neben seiner Sophistenkunst geübt wird. Auch die Häufung mehrerer Unterrichtsgegenstände, wenn einer nicht ausreicht, ist ihnen nicht mißfällig (180 A). Daß Sokrates sie beraten könnte, davon wissen sie nichts, obgleich Lysimachos mit ihm aus demselben

I.  
178 A — 189 D

Demos Alopeke ist und ererbte Familienbeziehungen hat (180 CE). Nur eine dunkle Ahnung taucht auf, daß man den Sokrates von den Jungen sehr habe rühmen hören. Dies ist alles, was den Geist-fernen von ihm vermittelt wird. Eine Stufe deutlich höher: zu ihm hinauf wird durch Nikias und Laches repräsentiert. Das sind Männer, die selbst etwas können, die sich um ihre Söhne kümmern und die Unbesorgtheit anderer bedeutender Väter nicht teilen. Laches wundert sich, daß man bei einer solchen Frage nicht sogleich den Sokrates zu Rate ziehe, dem Nikias hat Sokrates als Musiklehrer für seinen Sohn den Damon vermittelt (180 Cf.). Aber Nikias scheint auch zu wissen, daß Sokrates nicht nur Berater sondern selbst der eigentliche Lehrer wäre, — wenn er nur wollte (200 B). Eine Einschränkung, die im *Theages* ausdrücklich zum Problem wird. Am Sokrates-nächsten erscheinen für einen Augenblick die Knaben, wenn sie auch nur mit einem enthusiastischen „Ja das ist er!“ in den Dialog eingreifen (181 A). Hier ist es, wo sich alle huldigend vor diesem Sokrates vereinen und Laches der Feldherr sogar sein kriegerisches Verdienst rühmt: der Gesprächsgegenstand, die „Tapferkeit“, steigt auf.

An diesem Punkt übernimmt Sokrates im geheimen die Führung. Vorerst gibt er das Gespräch an die beiden Feldherrn und behält sich vor, später seine Meinung zu sagen. Also sind wir noch nicht auf der sokratischen Ebene. Und in der Tat, was wir hören, sind die Erfahrungsurteile zweier Sachkenner über technische Dinge. In ihrer Entscheidung über die etwas seltsame Frage, ob der Waffenkampf ein nützlicher Erziehungsgegenstand sei, widersprechen sich die beiden. Aber darin stimmen sie überein, daß jedes Zurückgehen auf allgemeine Grundsätze ihnen fern ist. Beide sehen als Militärs allein den Krieg, dem die Tapferkeit zugeordnet wird, und auf den sie alle Erziehung („Ertüchtigung“) mit gefährlicher Einseitigkeit abzielen lassen. Die Verbindung der Worte „kühn“ und „tapfer“ (θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον 182 C) bei Nikias und eine ähnliche Äußerung des Laches (184 B) zeigt, daß auf dieser Stufe die Scheidung zwischen natürlicher Anlage und ethischer Form (Tugend) noch gar nicht versucht wird, eine Scheidung, auf die wir schon im Schlußteil des *Protagoras* Sokrates deutlich zielen sahen.

Lysimachos verlangt von Sokrates eine Entscheidung zwischen diesen gegensätzlichen Urteilen, er will ihn also herabziehen in

die Niederungen ihres Gespräches. Aber Sokrates zieht vielmehr die Erörterung zu sich hinauf, dorthin wo es keine Mehrheitsbeschlüsse gibt und wo das Wort Episteme, wenn auch zunächst einfach im Sinne sachlich-fachlicher Kenntnis, zuerst erklingt (184 E 8). Um das Neue deutlich abzuheben, bezieht Platon jetzt den Melesias in das Gespräch ein und läßt auch den Nikias einen Widerstand leisten (185 C), als wisse man doch schon, worüber die Erörterung gehe (über den Waffenkämpfer, natürlich!), während doch erst Sokrates diese Frage nach dem Worüber scharf an den Anfang (ἔτι πρότερον ἐξ ἀρχῆς) stellt. Das Ziel (οὐ ἔνεκα) muß man sehen, um das es geht, nämlich um die Seelen der Jungen, nämlich um die Pflege der Seelen (ψυχῆς θεραπεία), nämlich daß sie möglichst tüchtig werden (ὅτι ἀρίστας γενέσθαι τὰς ψυχάς). Auf solcher Höhe sind wir über der Einzeltechne angelangt, von der das Gespräch ausging.

Hier, wo Sokrates durch die Verhüllung des Alltags auf das allgemeine Problem durchgedrungen ist, und bevor die eigentliche Erörterung beginnt, zeigt Platon, wer dieser Sokrates eigentlich ist, indem er ihn zuerst sich selbst darstellen läßt, dann sein Bild uns von den andern her zuspiegelt. Sokrates beginnt mit der Forderung, daß, wer den Anspruch auf ein Wissen mache, eines von beiden müsse aufweisen können: entweder gute Lehrer oder, falls er von sich aus zu diesem Wissen behaupte gekommen zu sein, untadelige Werke. Werke, das können für den Erzieher (τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν) nur Menschen sein, die er anerkanntermaßen tüchtig (ἀγαθοί) gemacht hat. Er selbst habe keine Lehrer gehabt, sei — aus Geldmangel! — nicht bei den Sophisten in die Schule gegangen, und von sich aus zu der Kunst zu gelangen sei er noch jetzt außer Stande. So verweist er auf Laches und Nikias, die sich zwar widersprochen hätten, aber doch anscheinend sachverständig seien in der Kunst des Erziehens. Gegenüber den ungeprüften Ansprüchen des athenischen Bürgers auf der einen, den Ansprüchen der Erzieher von Fach auf der anderen Seite bleibt Sokrates allein in seinem ironischen Nichtwissen und läßt uns ahnen, daß er bei niemandem gelernt hat, weil er bei niemandem lernen konnte, und nicht selbst gefunden hat, weil sein Wissen nicht in dem Sinne eines technischen Wissens gleichsam als etwas Fertiges aufgefunden werden kann, eben weil sein Wissen das sokratische und nur sokratische Nichtwissen ist. Dieses Nicht-

wissen aber empfängt seinen besonderen Sinn durch das, was die beiden Männer, die den Sokrates kennen, von ihm auszusagen haben. Nikias bezeichnet scharf und schön seine Wesensart. Jedes Gespräch mit ihm, gehe es aus von wo auch immer, führe schließlich den Partner dazu, daß er „von sich selbst Rechenschaft geben“ müsse. So sehe er denn auch jetzt, „daß nicht um die Knaben die Rede gehen werde, sondern um uns selbst“<sup>1)</sup>. Sokrates ist der Menschenprüfer, der mit der scheinbar allgemeinsten Erörterung stets die Frage an dich richtet, „wie du lebst und wie du leben mußt“. Das ist die positive Ergänzung seines Nichtwissens. Und die andere notwendige Ergänzung gibt Laches: Sokrates habe jene echt dorische, jene einzig hellenische Harmonie von Wort und Werk. Er selbst kenne ihn als tapferen Mann aus dem Felde, und wir entsinnen uns, daß er gleich zu Anfang seine bei Delion bewährte Haltung gerühmt hatte. Da über Tapferkeit gesprochen wird, und um so mehr als das Gespräch zu keinem faßbaren Ergebnis kommt, muß eins von vornherein gewiß sein: dieser redet nicht nur, sondern ist das worüber er redet. Was der Logos nicht erreicht, erreicht die Praxis.

An diesem Punkt, wo das Gespräch auf die sokratische Ebene gehoben worden ist und nun auf dieser Ebene geführt werden soll, scheidet Lysimachos aus ihm, ähnlich wie im ersten Buche des *Staates* der alte Kephalos<sup>2)</sup>. Es gibt in der notwendigen Stufenordnung der Geister eine Schicht, die an dem Höheren nicht selber teilnehmen kann, der aber eine vermittelte Anteilnahme möglich ist. Lysimachos will zuhören und danach handeln. Sein Ausschneiden aber bedeutet: das Gespräch schnellt nun nicht mehr auf jene Ebene trivialster Erfahrung zurück.

II. Die anderen reden ausgiebig über irgend etwas und beginnen irgendwo. Sokrates aber beginnt „beim Anfang“ (ἐξ ἀρχῆς). Aus dem Tatbestand, daß Männer für ihre Söhne Arete suchen, hebt er die

189 D – 199 B

<sup>1)</sup> Vgl. mit 188 B 6ff. die Äußerung des Sokrates selbst im Protagoras 333 C 7 τὸν γὰρ λόγον ἔγυγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι.

<sup>2)</sup> Daß schon die freundschaftlich-vorwurfsvolle Weise, wie Lysimachos 181 BC und Kephalos 328 CD den Sokrates zuerst anreden, ähnlich ist bis zur wörtlichen Übereinstimmung, hat bereits Ast 454 mit ungerechtem Tadel gegen den Laches angemerkt. Bonitz 223, der Asts (und Schaarschmidts) Tadel mit Recht abwehrt, will wiederum die Übereinstimmung der Dialoge zu sehr schwächen. Lysimachos und Kephalos gehören in der Tat trotz verschiedenen Alters und verschiedener Individualität doch derselben Stufe an.

„prinzipielle“ Frage heraus: was ist Arete? Oder, da das Ganze zu weit ist: was ist Tapferkeit, jener Teil der gesamten Arete, der durch den Waffenkampf in das Blickfeld getreten ist? Wenn wir die Frage nach dem Was beantwortet haben, erst dann werden wir sagen können, wie es erworben wird. Dabei bemerkt man zweierlei. Erstens: Sokrates lenkt mit einer kleinen Gewaltbarkeit von der Arete zur Tapferkeit. Denn der Anlaß ist Zufall, und daß jene Väter im Ernst an die Waffenkämpfer als Erzieher der Söhne denken, ist ihre Beschränktheit oder anders gesehen die populäre Verwechslung einer einzelnen Techne mit dem Gegenstand der Bildung überhaupt. Wirklich dürfte die Frage, da es sich um Bildung handelt, nicht auf die eine besondere Arete, nicht auf einen „Teil“ gestellt werden. Das hat Platon nicht etwa gemacht, um wohl oder übel sich einen Weg zum Sonderproblem zu bahnen, sondern umgekehrt, um gleich hier für den Aufmerksamen zu zeigen, wie das Problem einigermaßen falsch, nicht „prinzipiell“ genug angesetzt ist. Daß es zu keinem Ende kommt, liegt von vornherein begründet in diesem absichtlich schiefen Kurs.

Zweitens: Zu der Frage, die „danach“ in Aussicht gestellt wird, auf welche Weise das zu klärende Was den Jünglingen zu Teil werden könne, kommt es gar nicht, weil ja die erste nicht erledigt wird. Aber der notwendige Zusammenhang beider Fragen soll klar werden, ganz ähnlich wie am Schluß des *Protagoras* (360 E) die Frage, ob Arete lehrbar sei, für unlösbar erklärt wurde, ehe man Bescheid wisse über ihr Wesen. Freilich, darf unser dringendstes Anliegen so lange aufgeschoben werden, bis jene Grundfrage beantwortet ist? Man kann lange warten, ehe Sokrates eine Antwort haben wird! Und wirklich sehen wir am Schluß des Dialoges, wie die Männer vereint ihn bitten, er möge ihre Söhne erziehen. Also ist es vielleicht gar nicht die begriffliche Einsicht in das Wesen der Arete, die erreicht werden muß, ehe wir nach Erziehung fragen können? Also ist die Einheit dieser beiden Fragen viel enger? Also sind wir, indem Sokrates die Frage nach dem Wesen der Tapferkeit erörtert, schon mitten in der Führung zur Arete?

Der Bau des Hauptgesprächs ist sehr einfach: es vollzieht sich in drei Definitionsversuchen. Einfach ist auch die Verwendung der Personen. Bisher standen die beiden Feldherrn auf derselben Ebene. Jetzt zeigt sich auch hier eine Stufung. Nikias ist der So-

krates-nähere, er hat Genaueres von Sokrates gehört, und wo das Problem in die Schicht der „Erkenntnis“ hinabgeführt wird, also mit der dritten Definition, wird er der Partner. Daß der Dialog trotzdem nach Laches heißt, liegt nicht nur daran, daß dieser mit Sokrates verbunden ist durch die gemeinsame Bewährung im Felde, sondern daß er die volkstümliche Vorform dessen wovon gesprochen wird, eben der Tapferkeit, deutlicher als Nikias repräsentiert.

II 1.  
190 E—192 B Die erste Definition des Laches: „Wenn jemand entschlossen ist fest an seinem Platze sich gegen die Feinde zu wehren und nicht flieht, dann ist er tapfer (εἴ τις ἐθέλοι ἐν τῇ τάξει μένων ἀμύνασθαι τοὺς πολεμίους καὶ μὴ φεύγει, ἀνδρείος ἂν εἴη), steht am Anfang als Musterbeispiel, wie man es nicht zu machen hat. Sie entspricht ganz dem Erfahrungsbereich eines Laches gleichsam als die unterste Form, in der man sich überhaupt über solchen Gegenstand aussprechen kann (wozu Lysimachos nicht im Stande ist). Aber sie antwortet gar nicht wirklich auf die Frage, und sie beschreibt einen willkürlich gegriffenen Einzelfall, statt etwas Generelles auszusagen. Sokrates läßt sich auf das Niveau des anderen herab, widerlegt gemächlich, zeigt daß schon der Militär umfassender bestimmen müsse, vor allem aber daß Tapferkeit gar nichts Nur-Militärisches sei. Das Gebiet, wo es sie gibt, teilt sich vierfach, nach Lust und Unlust, Begierde und Furcht (191 E). Es sind die vier Affektclassen, die als Schema bis in die stoische Psychologie dauern. Der Tapferkeit ist also damit ihr Feld zugewiesen nicht in der Schlachtreihe sondern in der Seele, wo sie sich gegen widerstrebende Mächte, also offenbar im Kampfe bewähren muß. Und in allem diesem muß sie ein Identisches sein.

II 2.  
192 B—194 C Seine zweite Definition: „Tapferkeit ist eine Beharrlichkeit der Seele“ (καρτερία τῆς ψυχῆς) oder, wie Sokrates gleich ergänzen hilft, eine „vernünftige Beharrlichkeit“ (φρόνιμος καρτερία), zeigt, daß Laches gelernt hat: Tapferkeit ist erstens eine Einheit, zweitens ist ihr Feld die Seele, und drittens ist die Möglichkeit ihres Seins, ihrer Bewährung ein Kampf. Der Zusatz „vernünftig“ soll den gesuchten Gegenstand abheben gegen etwas rein Vitales wie den Wagemut und weist, im Sinne des Sokrates verstanden, auf den Charakter der Tapferkeit als einer „Erkenntnis“.

Kaum ist die Definition herausgearbeitet, so setzt die Gegenbewegung ein mit der Frage des Sokrates, „worauf“ denn das Ver-

nünftige gehe (ἢ εἰς τὶ φρόνιμος;), ob auf Großes und Kleines in gleicher Weise. Es ist dieselbe Frage, die im *Protagoras* dem Besserwerden die Richtung gibt: besser „worin“<sup>1)</sup> Eine Reihe von Beispielen wird aufgeführt, wo jemand mit Überlegung standhält: in Geldgeschäften, im ärztlichen Beruf, im Kriege, zuletzt gar als Taucher. Immer wählt Sokrates die Beispiele so, daß Laches erklärt, dies sei keine Tapferkeit. Damit ist offenbar auch Sokrates einverstanden. Nur würden beide ihr übereinstimmendes Urteil ganz verschieden begründen<sup>2)</sup>. Für Sokrates liegt überall keine Tapferkeit vor, weil hier das „Vernünftige“ zum „Verständigen“ herabgewürdigt wird, weil es sich „auf das Kleine“ richtet anstatt „auf das Große“, d. h. auf das Gute. Anders für Laches. Für ihn ist gefühlsmäßig die schon vorher zurückgewiesene Einseitigkeit unüberwunden, daß „Mannhaftigkeit“ im kaufmännischen Leben und am Krankenbette nicht sein kann, sondern nur im Kriege, und im Kriege am ehesten da, wo Berechnung nicht möglich ist, sondern der Schneid regiert. Platon läßt den Militär eben „Standhaftigkeit“ doch volkstümlich im Sinne einer naturhaften Anlage als Mut, Waghalsigkeit verwenden, und wenn durch des Sokrates einschränkende Bestimmung das Wort „vernünftig“ hinzugefügt worden war, um diese Naturanlage zur Höhe einer geistig geformten „Tugend“ emporzuheben, so erweist sich, daß das so lange mißverstanden wird und werden muß, bis man das Woraufhin jenes Vernünftigen geklärt hat. Solange das nicht geschehen ist, wird vielmehr umgekehrt die Vernünftigkeit herabgezogen auf die Ebene rein praktischer Verständigkeit, der Berechnung von Gewinn und Lust. Und offenbar mußte die Frage des Sokrates, worauf sich denn dieses Vernünftige richte, so beantwortet werden: nicht auf

<sup>1)</sup> s. S. 7.

<sup>2)</sup> Die ausführliche Analyse Arnims 30ff., auf die ich im übrigen verweise, glaube ich in diesem Sinne schärfen zu können. In dem ersten Beispiel ist doch wohl nicht darauf der Nachdruck zu legen, daß hier der Kampf von φρόνησις und φόβος gänzlich aufgehoben ist. Er kann vorhanden sein. Die φρόνησις siegt. Aber doch ist es keine ἀνδρεία, weil es keine echte φρόνησις ist und sie sich nicht auf das Gute richtet sondern auf ein bloßes ὠφέλιμον und ἡδύ: εἰδώς ὅτι ἀναλώσας πλέον ἐκτίσεται. So im Sinne des Sokrates. Laches freilich wird aus einem ganz anderen Grund ablehnen, daß dieses Tapferkeit sei: nämlich weil der Bereich des Vorgangs das unmillitäre bürgerliche Dasein ist. Und so wird man auch in den andern Fällen die verschiedene Begründung des Sokrates und des Laches hinzudenken müssen, wo sie sich in der Ablehnung einig sind.

das Lustvolle und Gewinnreiche, also auf das Geringe, sondern auf das Große, also auf das Gute.

Wir wollen nach der Tapferkeit tapfer und ausdauernd suchen, sagt Sokrates (194 A), und mit diesem Scherz, der doch um den „ethischen“ Sinn der Erkenntnis ebenso wie um den Erkenntnischarakter der Tapferkeit spielt, geht es zur dritten Stufe, auf der dieser Erkenntnischarakter erfaßt wird. Bezeichnet wird der Aufstieg dadurch, daß Nikias nun in die Debatte eintritt. Ich glaube zu wissen, sagt Laches, was Tapferkeit ist, aber ich kann es nicht begrifflich fassen und aussprechen (συλλαβεῖν τῷ λόγῳ καὶ εἰπεῖν 194 B). Da zeigt sich der Praktiker mit seiner unzulänglichen geistigen Durchdringung. Er bleibt zurück und ist im folgenden dazu da, die höhere Einsicht zur Rechtfertigung zu zwingen durch die Einwürfe des „gesunden Menschenverstandes“.

II 3.  
194 C—199 E

Die dritte Definition, „Tapferkeit ist das Wissen von dem was zu fürchten und nicht zu fürchten ist“ (τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη), stellt Nikias auf – als Sokratiker, wie er meint; denn von Sokrates hat er die Überzeugung, daß „Gut“ und „Wissen“ dasselbe sei. In der Tat ist diese Bestimmung in größter Nähe zu Sokrates. Sie hat aus dem, was bisher begleitend war, das Herrschende gemacht, sprachlich aus dem Adjektiv (φρόνιμος) das Substantiv (ἐπιστήμη). Sie entspricht genau der Definition, zu der man auch im *Protagoras* schließlich vordringt (σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν 360 D). Hier kommt man über sie hinaus<sup>1)</sup>: sie erreicht offenbar das Ziel nicht. „Erkenntnis“, das ist richtig. Aber worauf sich die bezieht, das ist viel zu äußerlich gefaßt.

Laches rüttelt vergeblich an dieser These. Sie kann nicht von „unten“ sondern eben nur von „oben“ her widerlegt oder modifiziert werden. Er hat wohl bemerkt, daß nicht alles in Ordnung ist, und Sokrates gibt mit den Worten, „es scheint etwas an dem zu sein, was Laches sagt“, einen Hinweis, den Nikias nicht so grob hätte abweisen dürfen, wie er tut (195 C). Aber allerdings faßt Laches die Widerlegung gerade am falschen Ende an. Gerade der Begriff der „Erkenntnis“, das Sokrates-nahe in dieser De-

<sup>1)</sup> Die größere Primitivität des *Protagoras* in diesem Punkte ist zu beachten. Wie weit sie chronologisch auszuwerten ist, stehe trotz v. Arnim 24f. dahin, da es sich in dieser Sphäre nirgends um die „Wahrheit von Sätzen“ handelt oder um die Beziehung Platons auf etwas was er „bereits in einer früheren Schrift bewiesen hatte“.

fnition, ist ihm ein Ärgernis. Und er sucht Beispiele von Ärzten, Landleuten, Handwerkern überhaupt, die im Gebiete ihrer Kunst „wissen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist“, ohne doch tapfer zu sein. Es ist sehr zierlich, wie Laches hier gegen Nikias ganz solche Beispiele verwendet, mit denen Sokrates früher ihn selbst zu Fall gebracht hatte. Nur: Nikias läßt sich nicht unterkriegen. Er sieht eine Erkenntnis über der des Fachmannes (des Arztes etwa): eine Erkenntnis, die nicht wie die des Arztes weiß, was im Einzelfalle zu fürchten sei; sondern eine höhere Erkenntnis, die entscheidet, ob Gesundheit oder Krankheit, Leben oder Sterben für jemanden — zu fürchten oder, wie er bald unvermerkt für das Gegenteil des zu Fürchtenden einsetzt, „besser“ sei (ἀμεινον 195 CDE). Das „Gute“, die „königliche Kunst“ des *Euthydem* und des *Sophistes*, tritt von fern in den Gesichtskreis. Allerdings zeichnet sich damit zugleich ab das Zerfließen der Tapferkeit als einer gesonderten Arete, das Aufgehen in die „Erkenntnis des Besseren“, womit das Ganze enden wird. Daß Laches so klar nicht sieht, ist begreiflich. Er rätselt nur daran herum, wer denn nun eigentlich dieser Wissende sei, wenn der Arzt und der Landmann es nicht sind. Nikias hüllt sich hier in Dunkel, und man bleibt im Unklaren, ob er das was er meint — es liegt in der Nähe des „Weisen“ — deutlich genug sieht, um es auszusprechen, oder es nur undeutlich ahnt. Wenn aber Laches sagt, das wäre wohl ein Seher, und schließlich, um das Absurde zu bezeichnen, etwas spöttisch hinwirft, Nikias müsse wohl einen Gott meinen, (εἰ μὴ εἰ θεόν τινα λέγεις αὐτὸν εἶναι 196 A), so greift er unversehens und ungewollt das Richtige: denn in Gott ist ja erst jenes Wissen vollendet, zu dem die einzelne „Tugend“ sich hier zu erheben beginnt.

Der Angriff des Laches von unten her ist abgewiesen, wenn auch in diesem Geplänkel für den Klarsehenden unvermerkt die Wesensbestimmung sich zu verflüchtigen begann. Nun aber kommt die Bestreitung von oben. Sie wird die Definition des Nikias auflösen, aber wie in jeder Auflösung die von oben kommt, wird darin eine neue Gründung sein.

Zunächst freilich beginnt Sokrates, der die Begriffsbestimmung des Nikias über sich selbst hinausführen will, nicht mit Bestreitung sondern mit Klärung. Er bringt den Nikias leicht dazu, zwischen Wagemut und Tapferkeit, d. h. zwischen Naturanlage und seelischer Form, zu scheiden — d. h. die Scheidung zu machen,

die auch im *Protagoras*, ohne sich dort behaupten zu können, gemacht wird (350 B)<sup>1)</sup> — wonach denn weder ein Tier wie die krommyonische Sau noch ein Kind tapfer sein kann und Tapferkeit auf „sehr Wenige“ eingeschränkt wird. Laches hilft mit seinen spöttischen Zwischenbemerkungen „von unten“ die Frage klären. Die Sau wäre also „weise“, wenn eure Definition der Tapferkeit zu Recht bestünde, so klingt es nach oben. Denn daß er jetzt bei den „Vielen“ steht, sagt er selbst (τὰ θηρία ἅ πάντες ὁμολογοῦμεν ἀνδρεία εἶναι 197 A), und Nikias bestätigt es ihm (σὺ καὶ οἱ πολλοί 197 B): ihr wißt keinen Unterschied zwischen „tapfer“ (ἀνδρῆϊος) und „kühn“ (θρασύς). Wenn Laches, auch hier aus der Abneigung der „Vielen“, solche Distinktion als sophistische Wortklauberei ablehnt, so tut er sehr unrecht daran. Denn wir haben früher gesehen, wie gut gerade er diese Klarheit hätte gebrauchen können. Die leichte Ironie aber, mit der Platon die Scheidekunst des Prodikos und Damon hier wie immer behandelt (197 D. 200 A), weist nur auf den Mißbrauch hin, den dieses an seinem Platz nützliche und notwendige Verfahren dort erleidet, wo es nicht mehr dient, sondern sich mit grotesker Selbstüberschätzung zur alles beherrschenden Denkform macht, wie das bei dem platonischen Prodikos allerdings geschieht.

Bisher hatte Sokrates noch verdeutlichen helfen. Jetzt beginnt der letzte Gang, die eigentliche Gegenbewegung von der höheren Einsicht her (197 E). Formal geschieht dies so, daß — anders als vorher von Laches geschah — an dem Teil der Definition angesetzt wird, der in der Tat die Schwäche enthält. Die Erkenntnis soll sich beziehen auf etwas Furchterregendes (δεινόν) oder sein Gegenteil. Nun erstreckt sich Furcht auf die Zukunft, ist, wie im *Protagoras* (358 D) definiert wird, die Erwartung eines künftigen Übels (προσδοκία μέλλοντος κακοῦ 198 E). Was aber soll der Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, wo es sich um Episteme handelt? Jedes echte Wissen erweist sich frei von der Beziehung auf eine bestimmte Zeitstufe. Die Richtung der Erkenntnis auf das Seiende deutet sich an<sup>2)</sup>.

So löst sich denn jene Bestimmung der Definition, die schon in

<sup>1)</sup> Diese Scheidung ist nichts Neues (Pohlenz 27 vergleicht Thukyd. II 40, 3), und gewiß hat sie sich Prodikos nicht entgehen lassen. Sokratisch-platonisch ist, was mit ihr gemacht wird.

<sup>2)</sup> Natorp 19, 22 f.

der Bestreitung durch Laches einem sehr allgemeinen „Besser“ zustrebte, unter den Händen des Sokrates vollends auf. Tapferkeit wird zur „Erkenntnis“ alles Guten und Schlechten (πάντων ἀγαθῶν καὶ κακῶν ἐπιστήμη 199C). Damit wird aber sofort deutlich, daß wer so weit ist auch die anderen Tugenden alle besitzt, daß wir also nicht, wie wir zu Anfang und jetzt noch einmal gewollt haben (190C. 198A), einen besonderen Teil der Gesamt-Arete bestimmt haben sondern diese selbst.

Formell also hat sich die Definition des Nikias in jene allgemeine Form aufgelöst, formell ist sie „widerlegt“. Aber diese Auflösung „von oben“ her hat doch nicht nur diese rein formale Bedeutung, sondern sie weist auf eine Problematik, die im Wesen der Sache liegt. Wir beobachteten zu Anfang, wie das Gespräch von der Erziehung ausging und alles darauf angelegt war nach der Arete zu fragen. Dann aber wurde durch einen Kunstgriff des Sokrates anstatt dieses umfassenderen Problems ein Teilproblem angegriffen. So aufmerksam war keiner von den Partnern<sup>1)</sup> zu sagen: was nützt uns für die Erziehung der Knaben die Erkenntnis dieses Teilgehalts statt des Ganzen? Und jetzt erweist sich, daß man den Teil gar nicht fassen kann, daß er ins Ganze schwimmt. Sollte es daran liegen, daß wir die Frage falsch gestellt haben? Sollte es so sein, daß man Tapferkeit weder besitzen noch erkennen kann ohne die anderen Tugenden, ohne die Tugend?

Im *Protagoras* wird die Frage gestellt, ob die Tugenden eine Einheit seien, welcher Art diese Einheit sei, und ob zu dieser Einheit die Tapferkeit gehöre. Alles strebt darauf zu, die Einheit zu erweisen, wenn auch die Mittel absichtlich unrein genommen werden. Im *Staat* wird das Gebäude der vier Tugenden errichtet in der Einzelseele und konzentrisch ausgeweitet im Gefüge der Polis. Zieht man die Linie vom *Protagoras* zum *Staat*, so wird deutlich, daß das echt platonische Grundmotiv des „Einen im Vielen“ überall darin ist, daß der *Protagoras* im ganzen, der *Laches* mit größerer Tiefe aber an einem Teilinhalt auf jene Lösung hinielen, die in gewisser Weise der *Staat* gibt. Es ist nur eine Verschiedenheit des Verfahrens aber nicht des Wesens, wenn der *Protagoras* mit gewollt unreinen Mitteln ein vorläufiges Ergebnis

---

<sup>1)</sup> Es scheint denn auch von den Neueren niemand diesen mit Absicht schwachen Punkt erspäht zu haben.

erzwingt, während der *Laches* mit reineren Mitteln das Problem in die Aporie hineinsteuert.

III.  
199 E – 201 C

Ein kurzes Schlußstück vollendet das Kunstwerk. Ein leichtes Geplänkel zwischen den Feldherren zeigt noch einmal die beiden auf verschiedenen Stufen, und zwar deutlich Stufen der Erkenntnis. *Laches* spottet, daß auch *Nikias* nichts gefunden habe. *Nikias* aber weiß oder ahnt, daß in dem scheinbar negativen Ende doch ein Gewinn sei, und weist auf künftiges Suchen (200 B). *Laches* sieht das Ganze als ein Fechtspiel, *Nikias* erfäßt den Sinn der sokratischen Aporetik. Dann aber weiß doch auch *Laches*, was an Sokrates ist. An ihn verweist er die ratsuchenden Väter und so vereinigt sich zum Schluß alles vor der Menschen-bildenden Kraft des Philosophen. Freilich taucht zu allerletzt noch etwas von der Fragwürdigkeit auf, unter der das sokratische Erziehen steht. *Nikias* zweifelt, ob Sokrates sich bereit finden werde. Denn ihm selbst habe er es immer abgeschlagen und ihn an andere Erzieher verwiesen (200 D). Wir wissen schon, daß Damon einer davon war (180 C f.), und denken jetzt daran, daß Damon wiederholt als der Vertreter der sophistischen Wortscheidungslehre (*διαίρητική*) im Dialoge vorkam. Ein Stufenweg der Erziehung also scheint sich anzudeuten, in dem Sokrates die höchste, nicht für alle zugängliche Stufe bedeutet. Sokrates selbst weist auf sein Nichtwissen, und die Frage wird dringend, wie denn der Nichtwissener Lehrer sein könne, ja – da doch alles auf Sokrates zielt und ihm huldigt – ob man vielleicht in irgendeinem Sinne Nichtwissener, in irgendeinem Sinne – Sokrates sein müsse, um erziehen zu können. Das letzte Wort des Sokrates aber, „wenn Gott will“, stellt alles in die Hand der höchsten Macht, in der – wie einmal im Dialog sich von fern angedeutet hatte (196 A) – die im menschlichen Bereich notwendig unvollkommene Erkenntnis und Tugend sich vollendet. –

Man hat bei der Beurteilung des *Laches* vielfach angestoßen an einem angeblichen Mißverhältnis zwischen der begrifflichen Untersuchung und der „Einkleidung“, die im Vergleich mit jener einen übergroßen Raum beanspruche<sup>1)</sup>. Das Urteil zeigt nur, wie wenig mancher die lebendige Fülle eines platonischen Dialoges zu ergreifen weiß. Es ist ja nicht richtig, den *Laches* einzig als eine

<sup>1)</sup> Bonitz 226.

Untersuchung über den Begriff der Tapferkeit zu sehen und das Ergebnis als eine Definition, die man sich aus den Ansätzen jener Untersuchung leicht meint zusammenstellen zu können. Demgegenüber ließe sich der Gesamtsinn des Stückes Welt, welches hier geformt ist, weit eher mit dem Worte Erziehung kennzeichnen, nur daß man sich dann wieder hüten muß die begriffliche Leistung gering zu schätzen<sup>1)</sup>. Das Erziehungswerk des Sokrates beginnt so, daß er an sich zieht, was der Teilnahme an seinem Dasein fähig ist. Die formale Methode seines Erziehens ist Führung zur Aporie, der Art daß er durch die Aporie hindurch überall Richtung und Ziel sichtbar werden läßt. Das Wesen seines Erziehens schließlich besteht darin, daß die naturhafte Anlage zur Tugend, der Wagemut zur Tapferkeit gebildet wird. Erreicht wird das in dem engen Raume eines Dialoges so wenig, wie die begriffliche Erörterung zu einem Ende kommt. Wegführung ist auch hier der Sinn des platonischen Dialoges. So mag denn aus diesen Andeutungen klar werden, daß man beides sehen kann: die begriffliche Untersuchung über die Tapferkeit als einen Teilinhalt jener erzieherischen Gesamtbewegung, und das was zu Anfang und zum Schluß über das Problem Erziehung gesagt wird als Hülle des dialektischen Gesprächs von der Tapferkeit. Vielmehr nicht kann, sondern muß. Denn nur so wird man der Lebendigkeit des Ganzen einigermaßen gerecht.

---

<sup>1)</sup> So Socher 105, v. Wilamowitz I 183. Bei Pohlenz 32 ff. wird die apologetische Tendenz des Rahmengesprächs über Gebühr betont, wo denn die innere Beziehung der Teile aufeinander zu kurz kommt. Apologetik ist überall oder besser nirgends.

### 3. THRASYMACHOS

**E**s ist ein sicheres Ergebnis der inhaltlichen und formalen Analyse sowohl wie der Sprachstatistik, daß das erste Buch des *Staates* ursprünglich ein besonderer Dialog war, der einen unentbehrlichen Bestandteil in der Gruppe aporetischer Definitionsdialoge bilden sollte<sup>1)</sup>. Der dichterische Raum ist eigentlich nicht für das Ganze des *Staates* bestimmt, schon deshalb nicht, weil das Gespräch hoch am Tage beginnt. Wäre gleich das Ganze geplant gewesen, so hätte es am frühen Morgen begonnen, wie die *Gesetze*<sup>2)</sup>. Zum

<sup>1)</sup> Nachdem schon Schleiermacher III 1, 7 ff. die entscheidenden Beobachtungen gemacht, C. F. Hermann 538 daraus den Schluß auf die frühe Entstehungszeit von Buch I gezogen hatte, hat Dümmler, Zur Komposition des plat. Staates, Kl. Schr. I 229 ff., die Verwandtschaft ausführlicher dargelegt. Von ihm stammt auch der Name Thrasymachos für diesen Dialog. Aber das eigentlich Neue an seiner Hypothese ist unbedingt falsch, nämlich im Widerspruch zu dem von Hermann Übernommenen: daß X 608 C—611 A aus dem Thrasymachos stamme, und daß danach ein eschatologischer Mythos ihn beschlossen habe. (In demselben Sinne, wenn auch vorsichtiger, spricht v. Wilamowitz I 208.) Wenn der Thrasymachos in die aporetische Gruppe gehört, so ist der mythische Abschluß für ihn wesentlich unmöglich. Vgl. Bd. I 206. — Sprachstatistik: v. Arnim, Sprachl. Forschungen 70. 211. 223. — Taylor 264 ignoriert alle diese Feststellungen. Daß „the first book serves its present purpose as an introduction to the whole work perfectly“ trifft zu, beweist aber nichts gegen die Hermann'sche These. Auch Bruns, Lit. Porträt 320 ff. hat vergebens versucht sie zu erschüttern. Thrasymachos sei am Schluß von Buch I „in seiner Überzeugung keinen Augenblick schwankend geworden“. Soll man etwa von dem Grobian eine Bekehrung erwarten? Aber er ist dialektisch geschlagen und das genügt. — Es gibt übrigens einen äußeren — bisher übersehenen — Beweis für die Selbstständigkeit des Thrasymachosdialoges: Das ist der Kleitophon. So wenig ich diesen Dialog letzten Endes verstehe, sicher ist doch: 1) daß er an das erste Buch des Staates anschließt sowohl im Personenbestand (Thrasymachos, Lysias, Kleitophon) wie in der Argumentation (409 C ~ Staat I 336 D. 410 A 8 ~ I 331 E ff. 410 B 1 ~ I 335 D). 2) daß er die folgenden Bücher des Staates ausschließt. Denn das ist ja der Vorwurf gegen Sokrates, daß er sich nur auf Protreptik verstehe, aber darüber hinaus nichts Positives vorzutragen habe.

<sup>2)</sup> v. Arnim 73. Überhaupt ist der Abschnitt v. Arnims über den Thrasymachos durchweg heranzuziehen. — Singer 70 sucht etwas darin, daß der Dialog zur Nachtzeit stattfinde. Das tut er aber nur wenn man nachrechnet. Mit keinem Wort weist Platon wirklich darauf, und also hat er es nicht gemeint.

dichterischen Raum gehört dann zunächst und vor allem, daß die Szene außerhalb der Stadt drunten im Piräus ist und daß ein Fest der thrakischen Göttin Bendis den Hintergrund abgibt. Ist das Fest der nur schwach hellenisierten Barbaren die rechte Begleitmelodie gerade für den Kampf mit Thrasymachos? „Schön schien mir der Festzug der Einheimischen, aber nicht weniger der der Thraker“, berichtet Sokrates (327 A). Ist damit ganz leise gesagt: man braucht dazu nicht Athener zu sein, wohl aber zum Werk des Sokrates, das ja — nach der *Apologie* — echter Dienst des Gottes ist? Sokrates sieht zu, beteiligt sich an der Kulthandlung. Aber wie wenig das Fest ihn angeht, zeigt der Streit über sein Bleiben, als er der Gruppe um Polemarchos begegnet. Wie gern läßt er sich sonst einladen und wie widerstrebt er hier! Ein Argument jedoch stimmt ihn um: „Bei der Pannychis am Abend werden wir mit vielen jungen Menschen zusammen sein und Gespräche führen“ (328 A). Das ist ihm das Wichtigste. Und wenn man es notwendig vergessen wird in dem Riesenbau des *Staates*, so kann und muß man es bis zum Schluß des kleinen *Thrasymachos*-Dialoges in der Erinnerung bewahren. Am Schlusse des ersten Buches wird in der Tat noch ein einziges Mal des Bendisfestes gedacht, und es ist sehr möglich, daß ganz zuletzt jenes Motiv („Nun wollen wir also zur Nachtfeier gehen“!) einstmals ausdrücklich wieder aufgenommen wurde. Jedenfalls aber gibt es die Richtung auf das, was Sokrates' eigentliches Anliegen ist, das erziehende Gespräch. Das abwehrende Gespräch, Kampfgespräch ist notwendig, aber doch nicht das Wichtigste. So fanden wir es ganz leise im Schluß des *Protagoras* angedeutet. Der *Euthydem* wird beide Gesprächsformen dauernd einander entgegenstellen.

Wir betrachten die Menschen des Gesprächs, indem wir hier wie überall den Unsicherheitsfaktor in Rechnung stellen, ob wir alles noch so lesen, wie es ursprünglich war. Polemarchos kommt auf der Straße hinter Sokrates drein, der zur Stadt zurück will. Des Sokrates Neigung zu bleiben ist gering. Offenbar verspricht er sich nichts von dem Zusammensein mit dem Vertreter des bürgerlichen Durchschnitts. Aber die beiden Brüder Glaukon und Adeimantos, von denen jener den Sokrates, dieser den Polemarchos begleitet, bringen die Annäherung zu Stande. „Wir wollen stehenbleiben“, sagte der eine, „Wißt ihr denn nicht, daß Fackelzug ist?“ der andre

(327 B. 328 A)<sup>1</sup>). Bei Polemarchos ist außerdem Nikeratos. Durch ihn werden wir an den *Laches* erinnert, wo Sokrates es ablehnt, diesen Sohn des Nikias zu unterrichten (200 D). Seine Anwesenheit mag also die Abneigung des Sokrates begründen helfen.

Polemarch ist Repräsentant eines ganzen Kreises, der uns bald in seinem Hause bekannt werden wird. Lysias und Euthydem, die Brüder, gehören dazu. Lysias, der Redenschreiber und Sophist, den wir später im *Phaidros* mit Platons Augen deutlicher sehen, ist der Techniker, der Könner. Vielleicht bedeutet er noch mehr. Wir werden im *Gorgias* als Gegner des Sokrates den Redner Gorgias und den Gewaltmenschen Kallikles finden, der die letzten Folgerungen aus der Rhetorik des Gorgias zieht. Vielleicht liegt verborgen diese Stufung auch hier schon vor, wo dem Kallikles der Sophist Thrasymachos entspricht. Dieser also ist im Hause mit seinen Anhängern (so muß man wohl denken, denn sie werden sogleich hinter ihm genannt) Charmantides und Kleitophon. Aber in diesem Hause ist noch jemand, der von jenen Männern der mittleren Linie, jenen „Halben“ ebensoweit nach der einen Seite absteht wie Thrasymachos nach der anderen: der Greis Kephalos. Es ist in der Stufenreihe von ihm über Polemarch zu Thrasymachos eine wachsende Fähigkeit des Diskutierens. Aber die Sokrates-Nähe dieser Personen steht in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Diskutierkunst. Demgemäß finden wir drei Stufen des Gespräches etwa wie im *Laches*, nur daß es dort Stufen wachsender Annäherung an Sokrates, hier wachsender Entfernung von ihm sind. Daher auch wohl gleich zu Anfang die Abneigung des Sokrates, sich diese Einladung gefallen zu lassen.

I.  
328 C—331 D

Kephalos ist Partner des Sokrates im ersten Gespräch. Er ist seines Alters froh, ein Mann, der seine Pflichten gegen Götter und Menschen richtig erfüllt. Er steht als mäßiger Mehrer seines Besitzes zwischen seinem Großvater, der ein Geldmacher (χρηματιστής) war, und seinem Vater, dem das Geld durch die Finger lief. Dem entsprechend ist auch sein Hängen am Gelde mäßig. Aber der „geldliebende“ Geist des Hauses hat sich vererbt, und mit Polemarchos wird er dann in der Erörterung spürbar und gefährlich werden.

<sup>1</sup>) Diese Funktion rechtfertigt ihr Dasein. Nicht etwa darf man (mit Bruns a. a. O. 322) sagen, sie seien in Buch I eingeführt worden, um in II die Partnerrollen zu übernehmen. Umgekehrt wird es richtig sein.

Kephalos entspricht im Gesamtbau des Werkes dem Lysimachos des *Laches*-Dialoges. Beide sind würdige Männer ohne die Fähigkeit zum forschenden Gespräch. Beide scheiden aus, wo das eigentlich Begriffliche beginnt. Beide heißen den Sokrates mit ganz ähnlichen Worten willkommen (328 CD, *Laches* 181 C). Doch hier ist auch der Unterschied faßbar. Während Lysimachos bisher nur eine dunkle Vorstellung hat, wer Sokrates sei, sagt Kephalos: „Wäre ich nicht so alt, so käme ich zu dir“. Das ist eine Urbanität, gewiß. Aber in ihr spricht sich aus ein Wissen von Sokrates, ein Gerichtetsein auf ihn. In der Tat, wenn Kephalos von der Struktur des Dialoges her dem Lysimachos entspricht, so nähert er sich in der Ordnung der Geister schon dem Laches, der auf einer höheren Stufe der Einsicht steht. Denn wie Laches die natürliche Vorform der Tapferkeit, so vertritt Kephalos die der Rechtlichkeit. Dieser eigentümliche Unterschied bei aller Verwandtschaft läßt sich herleiten aus der Verschiedenheit des Bauplanes hier und dort. Wenn Platon hier eine absteigende Linie der Sokrates-Nähe gab, so mußte auf der ersten Stufe mehr positiver Wert sein als im *Laches*, wo die Linie ansteigt. Das Gespräch soll handeln von der „Gerechtigkeit, Rechtlichkeit“. Kephalos wird gezeigt bekränzt zum Opfer (328 C), und seine Wohlhabenheit dient ihm, wie er sagt, dazu, daß er seine Schuldigkeit gegen Menschen und Götter erfüllen könne (331 B). Auch die „Frömmigkeit“ als Erfüllung der überkommenen Götterdienste ist ja im *Protagoras* und deutlicher im *Euthyphron* eine Art der „Rechtlichkeit“, daß man nämlich „das Gebührende tut“. So erweist sich denn Kephalos als Repräsentant einer sehr achtenswerten Dikaiosyne, ohne auch nur dieses Wort auszusprechen, mit dem erst Sokrates (331 C) die Reden des Greises in die Ebene begrifflicher Bewußtheit hebt. Hier scheidet Kephalos aus dem Gespräch, weil sein Wesen nur und ganz praktische Lebenserfahrung ist. Aber Sokrates liebt das und bespricht sich gern mit ihm und anderen Alten. Er hat ja keine isolierte „Ethik“, sondern sein Philosophieren wächst aus der Fülle des Lebens.

Schon auf dieser Ebene, die noch unterhalb aller eigentlichen „Erkenntnis“ liegt, zeichnen sich menschliche Grundgegensätze ab, die auf der Stufe des Erkennens radikaler und gefährlicher wiederkehren. Schwach schon in Kephalos selbst: Die leiblichen Freuden schwinden, und die Lust und Freude an den Reden wächst.

Und beides steht in genauem Verhältnis (τοσοῦτον αὔξονται—ὅσον ἀπομαραίνονται). Hier sind die „Reden“ Gespräche jeder Art. Aber es ist eine Grundrelation, die sich auf der Stufe erneuert, wo die λόγοι einen philosophischen Sinn bekommen. So ist es, wie Platon im *Siebenten Brief* darlegt (340 B ff., vgl. 331 E), die erste Probe auf die Echtheit eines philosophischen Strebens, ob der betreffende Mensch die dafür notwendige tägliche Entsagung in Speise und Trank aufbringen könne. Tiefer lehrt es der *Phaidon*, wie die Seele des Philosophen sich der Lüste enthalten muß, um nicht selbst stoffhaft, körperhaft, in ihrem Eigentlichen getrübt zu werden (83 B ff.). Und dieser Gegensatz, der sich in Kephalos selbst gleichsam zeitlich auseinanderlegt, wird — auf derselben Stufe des schlichten Daseins — noch einmal und stärker im Nebeneinander ausgetragen zwischen Kephalos und seinen Altersgenossen. Für sie ist das Aufhören der Lust das Schlimme am Alter. Für ihn, der als Eideshelfer sich auf Sophokles beruft, ist das Aufhören der Lust positiver Wert, und der Zustand, der damit erreicht wird, heißt „hoher Friede und Freiheit“ (πολλή εἰρήνη καὶ ἐλευθερία) wie im *Phaidon* auf der Stufe des Philosophen „Meeresstille“ (γαλήνη 84 A). Daß für solche Seelenruhe nicht erst das Alter erforderlich sei, entgeht freilich auch diesem Menschen, so klar es an Sokrates zu sehen wäre. Aber die Entscheidung ist in die innere Art (τρόπος) verlegt statt in das Alter, in das Wesentliche statt in das Zufällige.

Nun hilft Sokrates das Gespräch auf die höhere Stufe heben, indem er als Sachwalter der Menge auftritt und gegen die innere Art das große Vermögen ausspielt, angeregt durch die chrematistische (kapitalistische) Luft dieses Hauses. Er treibt den Kephalos, den Reichtum, also das was jene Menschen der Lust, jene praktischen Hedoniker, einzig schätzen, zwar nicht in starrer Entsagung abzuweisen — was ja auch Platons Meinung nie war<sup>1)</sup> — sondern ihm seinen rechten Platz zu geben, als Mittel um „das Gerechte“ zu erreichen — wie dem Aristoteles „Ausstattung“ (χορηγία) als ein Erfordernis zum Erreichen der Arete gilt. So taucht hier der Zentralbegriff des Dialoges, unmittelbar durch Sokrates herausgetrieben, zum ersten Male auf. Freilich wird Recht und Unrecht nur gesehen im Hinblick auf die Jenseitsstrafen, und

<sup>1)</sup> Staat 421 E. Gesetze 679 B. 728 E.

es wird sehr volkstümlich, d. h. völlig aus praktischen Einzelheiten bestimmt.

So sind also die Kämpfe, die später den Dialog erfüllen werden, mit dem reichen und moralisch lockeren Polemarchos und mit Thrasymachos, dem Verkünder der äußersten Pleonexie, schon hier auf einer Vorstufe angelegt. Und schon auf dieser Stufe ist Wichtiges gesehen: Jenseits der Zufälle von Jugend und Alter kommt es auf das innere Wesen des Menschen (τρόπος) an. Und jenseits von Armut und Reichtum taucht von fern die Gerechtigkeit auf, zu der sich der Reichtum verhält wie ein Mittel zum Zweck, also das Gebiet der ewigen Wesenheiten und Werte.

Wäre der *Thrasymachos* gebaut wie der *Laches*, d. h. in steigender Annäherung an das wahrhaft Sokratisch-Platonische, dann müßten die hier angedeuteten Sichten verfolgt werden. So aber bewegt er sich in zunehmender Abkehr.

Auf der zweiten Stufe des Dialoges, mit dem Gespräch zwischen Sokrates und Polemarchos, treten wir in die begriffliche Erörterung ein über die Frage: „Was ist Gerechtigkeit?“ Im *Laches* steht dort eine aus unmittelbarem Erfahrungsbereich willkürlich aufgegriffene und in einer Addition mehrerer Posten sich bewegende Begriffsbestimmung. Ähnlich heißt es hier: „Gerechtigkeit ist die Wahrheit sagen und was man bekommen hat zurückgeben“ (ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἅ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι). Polemarchos übernimmt die „Erbschaft“ des Kephalos. Nicht umsonst stammt der Scherz, der dadurch daß er belacht und wiederholt wird noch etwas an Gewicht gewinnt, aus dem chrematistischen Gedankenkreise. Denn dies ist nun die Ebene, auf der die begriffliche Erörterung sich zunächst bewegt, und gleichsam die feindliche Gegenmacht, der Sokrates den Begriff des Gerechten entringen muß.

Das Eigentümliche der Struktur ist hier dieses: Die beiden Stufen, die durch den Wechsel der Gesprächspersonen voneinander abgehoben sind, durchdringen sich, wenn man die Gedankenbewegung ansieht. Denn noch bevor die erste Stufe ganz verlassen ist, taucht schon die erste Begriffsbestimmung auf, und zwar ist es Sokrates selbst, der das von Kephalos Gemeinte so formulieren zu können glaubt. Gleich aber ficht er diese Formulierung selbst wieder an, damit daß man „eben dieses bald auf gerechte, bald auf ungerechte Weise tun könne“, das Gerechte also ein archimedischer Punkt außerhalb sein müsse. Nun ist dies der Humor:

II.  
331 C—336 A

II 1.  
331 C—332 B

Polemarch hält das von Sokrates schon entscheidend Kritisierte für richtig und beruft sich auf den Dichter Simonides, der von da ab in ironischem Versteckspiel immer als der Vertreter jener gemeinen Ansicht der Dinge dasteht, für die eigentlich Polemarchos verantwortlich ist. Hier denken wir zunächst an den *Protagoras*, und wie wenig solches Herumrätseln an einem Dichter in Wahrheit hilft. Die eigentümliche Struktur aber, wonach Sokrates das Falsche hinstellt und der andere trotz Sokrates' eigener Kritik es aufgreift, beruht eben wieder darauf, daß das Ganze sich in absteigender Richtung von Sokrates her bewegt.

Sokrates hatte nahegelegt: nicht auf das Zurückgeben des Depositums komme es an, sondern auf die Art wie das geschieht. Und nun bequemt sich der andere in der Tat ein Wie einzuführen. Aber es wird schlimmer statt besser: „in einer Weise die den Freunden nützt, den Feinden schadet“. Da ist jene Volksmoral, die Solon ausspricht: „den Freunden süß, den Feinden bitter sein“, jenes Verhalten, das er sogar von den Göttern erfleht, jene Gesinnung die Platons Sokrates überwindet als das Verwerfliche. Hier also taucht der Gegenstand des schärfsten Kampfes auf.

II 2 a.  
332C—334B

Aber Sokrates läßt sich nichts merken, die scheinbar kühle Begriffsuntersuchung verhüllt die härtesten Gegensätze in der Frage, wie man leben müsse. Und er wandelt die frühere Begriffsbestimmung zu der zweiten ab: „das was jedem gebührt ihm geben“ (τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι). Sie entspricht etwa der zweiten Definition des *Laches* (φρόνιμος καρτερία), ist von höherer Allgemeinheit als der erste Versuch, also formal besser, und zeigt das chrematistische Element minder deutlich. Aber sie enthält verborgen — oder kann wenigstens enthalten — die vernichtenswerte Gesinnung, daß man dem Feinde schaden solle. Denn was das „Gebührende“ ist, darüber werden sich Sokrates und die gewöhnliche Meinung immer uneins sein. Und das erweist sich denn alsbald in der Prüfung, wo Sokrates dem Partner an den Beispielen der ärztlichen und der Kochkunst wie später des Landbaus und der Schusterei das viel zu Vage seiner Definition klarmacht und ihm zugleich den Begriff der Kunst oder des bewußten Verfahrens (τέχνη) unversehens einimpft. Da kommt denn heraus, was sich für einen Polemarchos hinter jenen Worten verbarg: Gerechtigkeit sei „die Kunst, die den Freunden und Feinden Nutzen und Schaden als das ihnen Gebührende gebe“ (332D). Aber in welchem Bereich (ἐν τίνι

πράξει) ist sie denn wirksam und in welcher Richtung (πρὸς τί ἔργον)? Da sagt der andere recht töricht: „im Krieg“, und Sokrates muß den Frieden als gleichberechtigten Bezirk dazufügen, wo denn ein erster ganz leiser Ansatz gemacht wird, das Staatsleben als das Feld der Gerechtigkeit zu sichten. Auf die Frage aber, „worauf“ sich die gesuchte richte, lautet die Antwort: „auf die Geschäfte“ (πρὸς τὰ συμβόλαια 333A). Das ist ja an sich gar nicht falsch, wie denn nach Aristoteles ein Teil der Gerechtigkeit sich in geschäftlichen Beziehungen (ἐν τοῖς συναλλάγμασι) abspielt (Nik. Eth. V 5, 1131 a 1), aber es ist eben ganz eingeschränkt und zeigt, daß die gewöhnliche Ansicht der Dinge sich immer dicht an der Geldsphäre entlang bewegt. Und nun beobachten wir einen kleinen Kampf um den Begriff der Geschäfte oder geschäftlichen Beziehungen. Sokrates will einen Begriff von höherer Allgemeinheit, dem zugleich auch jenes chrematistische Element fehle. Er sagt „gemeinsame Beziehungen“ (κοινωνήματα), und man braucht nur an den *Gorgias* voranzudenken, wo Sokrates von jener Himmel und Erde zusammenhaltenden Gemeinschaft (κοινωνία 507 E) spricht, um zu erfassen, welcher Tiefe dieses Wort für ihn fähig ist. Nun käme es ihm darauf an, über aller einzelnen Gemeinschaft, die auf technischer Zusammenarbeit beruht, den Kurs auf jene übergeordnete zu richten: die Gemeinschaft der Menschen im Staat. Aber statt dessen wirft Polemarchos das Steuer wieder nach der anderen Seite und setzt abermals: Gemeinschaft in Gelddingen. So stark ist der kapitalistische Geist des Partners, man kann auch sagen der Geist des Hauses, daß er alle anderen Beziehungen überdeckt und auch jetzt wieder jenes Element ausdrücklich hineinbringt, das gleich anfangs darin war, und von dem Sokrates vergebens auf das Wesentliche hin abzubiegen suchte.

Nun aber wird es dem Sokrates zu bunt und er nimmt die derbste Sophistik als Waffe. Er greift die enge Fixierung des anderen auf. Wenn es sich bei der Gerechtigkeit um ein Depositum handle, also eine Gelegenheit wo das Geld nicht gebraucht wird, so sei Gerechtigkeit beim Gebrauch unbrauchbar und beim Nichtgebrauch brauchbar. Und da Sokrates nun einmal in Laune ist, so fährt er noch eine Weile fort: Wo einer der beste Wächter ist, dort ist er auch der beste Dieb. Wenn also Gerechtigkeit dies ist, Geld gut aufbewahren, so muß sie — eine Diebeskunst sein.

Die sophistische Paradoxie, der beste Lügner sage am besten

die Wahrheit, wird im *Kleinen Hippias* vorgeführt. Dort verhüllt und zeigt sie einen eigensten platonischen Gedanken: das hellste Bewußtsein muß über das Ja und Nein gleich deutlich verfügen, wird dann freilich, wenn es wirkliche und echte „Erkenntnis“ ist, niemals das Gegenteil des Guten tun. Diese Ansicht, auf die Gerechtigkeit übertragen, mag hier für den Tieferblickenden einen Augenblick lang von fern sichtbar werden. Die überspitze Formel aber von der im Gebrauch unbrauchbaren und nur im Nichtgebrauch brauchbaren Gerechtigkeit möchte man dahin deuten, daß in eine Ebene, wo man Gemeinschaft allein im Sinne geschäftlicher Beziehungen versteht, von etwas so Hohem wie Gerechtigkeit überhaupt nichts hineinragt, daß Gerechtigkeit also doch wohl in einer Gemeinschaft sehr viel höheren Ranges anzusiedeln sei. Dies ahnt man hinter den Paradoxien. Aber zunächst und vor allem besagen sie: mit gewissen Gegnern kann von einem gewissen Moment ab Sokrates nicht mehr ernsthaft reden, er muß den andern im eigentlichen Sinne „ad absurdum“ führen. Zu solcher Absurdität aber kommt man, wenn man bei einer für das ganze Dasein zentralen Frage den Blick immer auf das Chrematistische gerichtet hält und den gefährlichen Grundfehler macht, an den Nutzen der Freunde und den Schaden der Feinde zu denken, einen Grundfehler der zum Schluss noch einmal verdeutlicht wird (334 B 5).

Sokrates' Absicht ist erreicht, der Partner gesteht seine Verwirrung. Anders ausgedrückt: die antisokratische Ansicht der Dinge beruht auf unklaren Voraussetzungen und ist in sich wirr. In aller Verwirrung aber bleibt erstaunlicherweise eins unerschüttert, der Satz nämlich, daß Gerechtigkeit sei: den Freunden nützen, den Feinden schaden. Dies ist also gleichsam das primitiv Festeste. Es ist auch in allem das am deutlichsten Sokrates-feindliche, das was er am meisten vernichten muß.

Π 2 b.  
334 B—336 A Diese Vernichtung geschieht in zwei Stößen. Der erste richtet sich dagegen, daß die These des Polemarchos die ganze Frage subjektivem Dafürhalten ausliefere. Denn wenn ich für Freund und Feind die objektiven Begriffe Gut und Schlecht einzusetzen versuche, so kommt es vielleicht, da ich mich irren kann, dorthin, daß ich dem wahrhaft Guten schade, dem wahrhaft Schlechten nütze. Das wäre in der Tat ein „arger Satz“, sagt Polemarchos, während er den umgekehrten für „weit schöner“ erklärt. Er ist also durchaus nicht allen ethischen Urteils bar. Er erkennt die

sokratische Setzung an – die der *Lysis* ausführen wird<sup>1)</sup> – daß Freunde gut, Feinde schlecht sein müssen wenigstens in dem subjektiven Urteil, und er weiß um ethische Stufen. Aber wenn er meint sich der Folgerung des Sokrates entziehen zu können, indem er in die Definition einfügt: „den der gut scheint und wirklich ist“, so zeigt die Verbindung von Schein und Sein, wie wenig er das Sein wirklich erfaßt hat.

Vor allem aber ist ja das Gefährlichste noch nicht zerstört. Das geschieht durch den zweiten und nachdrücklichsten Stoß des Sokrates, durch den Nachweis, daß man überhaupt gar niemandem schaden darf, ja daß der Rechtliche überhaupt gar niemandem schaden kann, weil das ein begrifflicher Widerspruch wäre. Man weiß, daß wir damit an einer der wichtigsten Einsichten platonischer Ethik stehen, die der *Gorgias* weiterführen und tiefer begründen wird<sup>2)</sup>. Hier ist die Begründung kurz und scharf begrifflich, derart daß Seinsmöglichkeiten als logische Unmöglichkeiten erscheinen. Jedes Wesen, das Schaden leidet an seinem eigentümlichen Vorzug, wird geringer, schlechter. Nun ist Rechtlichkeit menschlicher Vorzug, menschliche Arete. Wie es dem Wesen des Guten<sup>3)</sup> widerspricht, daß er durch sein Gutsein jemanden schlecht macht, so auch dem Wesen des Rechtlichen, daß er jemanden ungerecht macht. Also kann der Rechtliche wesensgesetzlich niemandem schaden. In dieser scheinbar spitzfindigen Deduktion ist die Gerechtigkeit ganz zur Arete erweitert, also aus der polemarchischen Verengung befreit, und der Begriff des „Schadens“ muß in einer bisher unerhörten, nämlich sokratischen Tiefe gesehen werden, damit das was scheinbar ein Sophisma ist, vollkommen einsichtig werde. Schaden nämlich kann ich im echten Sinne nur dann jemandem, wenn ich seiner Seele den ihr eigentümlichen Vorzug (*οἰκεία ἀρετή*) raube, eben jene innere Ordnung, die im *Staat* als das Wesen der Gerechtigkeit erkannt wird. Also kann Arete oder Gerechtigkeit wesensgemäß niemandem schaden, sondern nur Arete oder Ge-

<sup>1)</sup> Vgl. v. Arnim 101.

<sup>2)</sup> Wenn Adam im Kommentar zu 335 B urteilt: This chapter contains the only element of permanent ethical interest and value in the discussion with Polemarchus, so liegt solchem Urteil immer unwillkürlich die Verwechslung eines platonischen Dialoges mit einer Lehrschrift zu Grunde.

<sup>3)</sup> τὸ ἀγαθὸν in 335 D 7 ist Genetiv zu ὁ ἀγαθός (vgl. D 1 und 9), nicht zu τὸ ἀγαθόν, wie v. Arnim 102 anzunehmen scheint. Dabei hat er doch die Nähe des Agathón durchaus richtig verspürt.

rechtigkeit erzeugen. Polemarchos ist zuletzt willenlos gefolgt und gibt sich gefangen. Wenn Sokrates zum Schluß hinwirft, der Satz von der Schädigung des Feindes könne doch wohl nicht von Simonides oder einem andern Weisen stammen, sondern von irgendeinem tyrannischen oder reichen Manne (μέγα οιομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός) — wobei denn politische Gewalthaber aufgezählt werden —, so wird sinnfällig, wie nahe die „chrematistische“ Gesinnung dieses Hauses der „tyrannischen“ steht. Das ist zuletzt die alte hellenische Wahrheit von dem Überfluß, der die Hybris gebiert. Hier wird es von besonderer Bedeutung, wenn wir bedenken, daß Polemarchos seine Rolle ausgespielt hat und nun Thrasymachos die seine beginnt. Wir treten von jener Ebene, auf der Sokrates mit dem reichen und in seinen Mitteln unbedenklichen Durchschnittsmenschen zusammenstieß, auf die Sokrates-fernste: auf ihr steht der „tyrannische Mann“ selber.

III 1.  
336 B—338 B

Thrasymachos, der bekannte Rhetor, der Techniker und Systematiker der rhythmischen Prosa, der Mann mit dem redenden Namen „Kecker Kämpfer“, ist für Platon — wir wissen nicht mit welchem historischen Recht<sup>1)</sup> — der Vertreter des „tyrannischen“ Typus. Er vereinigt die rhetorisch-sophistische und die tyrannische Seinsart, weil Platon das Tyrannische auf jenem Boden gewachsen sieht. Im *Gorgias*-Dialog wird er das auseinanderlegen, in *Gorgias* den Redekünstler zeigen, in *Kallikles* den esprit fort und Verkünder des Willens zur Gewalt. Als dessen Geistesverwandten und zwar einen recht groben stellt sich hier gleich zu Anfang Thrasymachos dar, indem er wie ein wildes Tier dazwischen fährt. Ja hätte ihn nicht seine Umgebung zurückgehalten — oder, wie der Leser auch sagen könnte, Platons dialogbauende Kunst — so wäre er schon längst mitten ins Gespräch hineingeplatzt. Der Sophist offenbart sich wie immer bei Platon an seinem gegensätzlichen Verhalten zum philosophischen Gespräch. Es sei leichter zu fragen als zu antworten (336 C). Er habe die richtige Antwort, vielmehr nicht die richtige sondern „eine bessere“ (337 D) oder „eine sehr schöne“ (338 A) — ähnlich wie *Hippias* im Dialog *Protagoras* (347 A B) noch eine wohlbeschaffene Rede über den erörterten Gegenstand in petto hat. Sophistisch ist, daß er dem Sokrates von vornherein Vorschriften macht, wie die Antwort nicht lauten dürfe (336 C D),

<sup>1)</sup> Anführen könnte man den Namenscherz des Herodikos bei Aristoteles *Rhet.* II 23, 1400<sup>b</sup> 20: ἀεὶ θρασύμαχος εἶ.

und das Mißverstehen der sokratischen Ironie als eines gewollten Versteckspiels (337 A)<sup>1)</sup>. Sophistisch ist die Gier und die Eitelkeit, die sofort Lohn und Lob einkassieren möchte (337 D. 338 C), auch daß „er uns erst wie ein Bademeister eine lange Rede über die Ohren schüttet“, und dann sogleich davongehen will, statt Rechenschaft zu geben über das Gesagte (344 D).

Ganz anders als Polemarchos beginnt Thrasymachos mit einer eigenen These. Darin zeigt sich der Unterschied zwischen geistiger und ethischer Schaffheit dort, Spannung des Denkens und Wollens hier. Die berühmte These „Gerechtigkeit ist der Nutzen des Stärkeren“ formuliert jene Gesinnung, die die Gerechtigkeit ihres letzten Bezuges auf das Gültige, Gute entkleiden will, damit man sich der verwandelten bediene, solange man noch Unterdrückter ist, und erst recht wenn man Unterdrücker wird. Sokrates zwingt durch absichtlich boshaftes Mißverstehen den Partner seine knappe Formel, die schwerlich hier zum erstenmal geprägt worden ist, zu explizieren. Da der „Stärkere“ sich als das jeweils im Staate bestehende Herrschaftselement zu erkennen gibt, so ist der Begriff des Rechtlichen der Sphäre des Handelsgeschäfts entwunden und in dem Bezirk des Staates festgelegt<sup>2)</sup>. Wenn wir sagten, daß wir hier auf der Sokrates-fernsten Ebene seien, so muß das vielleicht eingeschränkt werden: Sokrates kann dem schärfsten Gegner irgendwo näher sein als dem Menschen der lauen Mitte. Der tyrannische Mann hat vielleicht mehr staatlichen Sinn als der Geldmacher<sup>3)</sup>.

Sokrates geht zum Gegenstoß vor. Wie auf der Polemarchos-Stufe gezeigt wurde, daß die Begriffe Freund und Feind keine reine Entscheidung zulassen, ähnlich wird hier gezeigt, daß der „Nutzen des Stärkeren“ die ganze Sache an die Subjektivität ausliefere. Dort hatte sich der Gegner aus der Schlinge zu ziehen versucht, indem er den „Schein“ in die Definition aufnahm (334 C) und so auch formal die Subjektivität zugab. Hier wird Thrasymachos

<sup>1)</sup> Vgl. Bd. I 167.

<sup>2)</sup> Aristoteles, Nik. Eth. V 3 u. 4, legt die Gebrauchswesen des Wortes δικαιοσύνη fest. Im weiteren Sinne sei δικαιοσύνη = ἀρετή, im engeren sei ihr Gebiet περί τιμῆν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν . . . καὶ δι' ἡδονῆν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους. Der weitere Gebrauch ist fast der des platonischen Sokrates, der enger der den Polemarchos allein kennt.

<sup>3)</sup> Man darf aus der Stufenreihe menschlicher Lebenshaltungen im Phaidros 248 DE doch wohl kein Dogma machen.

schärferen Widerstand leisten. Und daß er wie ein radikalerer so auch ein ernsterer Gegner ist, läßt Platon an einem kleinen Intermezzo deutlich werden. Er gibt dem Polemarchos statt des Sokrates und dem Kleitophon statt des Thrasymachos für kurze Zeit das Wort, und in diesem Kampf, gleichsam einem Vorpostengefecht, möchte Kleitophon den Ausdruck der Subjektivität (ὁ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ συμφέρειν 340 B) wirklich in die Definition hereinlassen. Aber der Meister Thrasymachos, geistesschärfer als sein Jünger, weist diese Subjektivierung scharf ab und fordert ein Strengnehmen des Begriffes „Herrscher“, der als Herrscher ebensowenig wie der Handwerker als Handwerker oder ein Weiser als Weiser irren könne. Damit ist scheinbar — freilich nur scheinbar — die Subjektivierung von dem Satze abgewehrt, worüber Thrasymachos sich besonders stolz, grob und die sokratische Ironie verkennend gebärdet.

Der Satz, daß der Weise oder der Herrscher nicht irren könne, weil sie in dem Augenblick in dem sie zu irren scheinen eben nicht weise oder nicht Herrscher sind, kann durchaus subjektivistischer Auflösung dienen — und ist von Thrasymachos wohl so gemeint: der Mensch, der nicht „er selber war“, nicht einzustehen nötig hat für das Getane. Aber konsequent weitergedacht führt er zu Sokrates-Platon: daß der Herrscher und der Weise nicht irren kann, weil er Erkenntnis besitzt; und der platonische Sokrates hätte wohl auch den ganzen Satz des Thrasymachos „Der wahre Herrscher tut was ihm nützt, und das ist die Gerechtigkeit“ zugeben und jedes Wort in einem andern, nämlich in seinem Sinne begreifen können. Aber dazu ist Sokrates zu allerletzt dem Thrasymachos gegenüber gewillt. Solche Leute muß man schlagen, nicht deuten. Und mit seinen eigenen Waffen schlägt ihn Sokrates. Jawohl, scharf muß man die Begriffe nehmen (τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ 341 C. 345 C). Dann kann der Arzt als Arzt, der Steuermann als Steuermann nur eines üben: seine Kunst; dann kann ihre Kunst nur auf eines ausgehen: auf die Vollendung ihres eigentümlichen Zweckes. Keine Kunst geht auf den Nutzen dessen der sie übt, also des „Stärkeren“, jede auf den Nutzen dessen für den sie geübt wird, also des „Schwächeren“. So kann auch staatliche Herrschaft von dem Herrscher nur ausgeübt werden für den Schwächeren, und Gerechtigkeit ist vielmehr der Nutzen des Schwächeren (τὸ τοῦ ἥττονος συμφέρον).

Man wird sich hüten, in einem Paragraphen der platonischen Ethik oder Staatslehre zu buchen, daß er den Nutzen der Geringeren für das Wesen der Gerechtigkeit ausgegeben habe, etwa in irgendeinem „sozialen“ Sinne. Es ist zu einem gefährlich scharfen Satz ein scharfer paradoxer Gegen-Satz, gewonnen mit unvollständiger Induktion, also nicht ohne Spiegelfechtereie. Platon hat niemals den Nutzen der Beherrschten, immer nur den Nutzen des Ganzen als Ziel gemeint<sup>1)</sup>. Aber sichtbar geworden ist gegenüber den Gefahren subjektivistischer Auflösung das wahre Herrschen als eine „Kunst“ oder ein „Wissen“ (342 C) und der wahre Herrscher „im strengen Sinne“ offenbar als der, der jenes Wissen besitzt.

Ein paradoxer Satz ist durch einen paradoxen Gegen-Satz dialektisch geschlagen. Aber mit Recht fühlt Thrasymachos seine Stellung noch nicht erschüttert. Es handelt sich nicht um eine These sondern, wie Sokrates selbst nachher sagen wird, um eine Lebensform (βίου διαγωγή 344 E). Und Thrasymachos breitet dieses Leben des „Ungerechten“ aus, wie es ist und angesehen wird. Im Gegenstoß gegen Sokrates' letzte Paradoxie zeigt er zunächst, daß die Erfahrung widerspreche. Kein Herrscher oder Hirt sorge in der Tat für die Beherrschten oder die Herde. Aus der Erfahrung läßt er ferner deutlich werden, daß schon im Einzelnen und Kleinen der Ungerechte, d. h. der Starke und Kluge, den Vorteil vor dem Gerechten, d. h. dem Schwachen und Dummen, habe, und läßt diese Erfahrung gleichsam in gesammeltem Licht dastehen, indem er den „Tyrannen“ als den Erfüller des Typus „ungerechter Mann“ zeigt und alle Prädikate der Bewunderung auf ihn häuft. Dem Tyrannen gegenüber hört man auf von Verbrechen zu reden — „Ungerechtigkeit“ ist in Wahrheit ein Wort der Feigheitsmoral aus der Sklavensphäre —; man hat statt dessen die schönen Worte „glücklich“ und „selig vollendet“ (εὐδαιμόνες, μακάριοι). So erweist sich die Ungerechtigkeit grade in ihrem höchsten Typus als kraftvoller (ισχυρότερον) gegenüber ihrem Gegenteil. Und der Schluß stellt noch einmal die These vom „Nutzen des Stärkeren“ fest, als wäre die Widerlegung des Sokrates gar nicht dagewesen.

Das Folgende liegt uns in der Überarbeitung vor, die Platon ihm gegeben hat, als er diesen Dialog einbaute in das große Werk

III 3 a.  
343 A — 345 B

<sup>1)</sup> Staat 420 B οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἐν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις, wobei der Unterschied von Nutzen und Eudämonie hier bei Seite bleiben darf.