

MEINUNGSSTREIT IN PLATONS DIALOGEN *PHAIDROS, GORGIAS UND PROTAGORAS*

In der Platonforschung wird heute oft betont, daß Dialogform und Philosophie bei Platon untrennbar zusammenhängen¹. Was darunter zu verstehen ist, wird dabei meist nicht näher ausgeführt, aber man scheint allgemein in Platons Dialogen einen Prozeß philosophischen Erkennens zu sehen, konkret gesprochen: Sokrates führt seine Gesprächspartner vom Irrtum zur Wahrheit².

Diese übliche³ Sichtweise, die natürlich ihre Berechtigung hat, ergibt jedoch ein unvollständiges Bild von Platons Dialogen und wohl auch von Platons Denken. Sie hat nämlich zur Folge, daß die Meinungen der Gesprächspartner nicht als beachtenswerte Meinungen berücksichtigt, sondern als bloße Irrtümer beiseite geschoben werden.

Dabei wird übersehen, daß diese Gesprächspartner, auch wenn sie die Namen historischer Personen tragen, Figuren Platons sind. Ihre Irrtümer hat sich also entweder Platon selbst ausgedacht oder, wenn es Irrtümer der historischen Vorbilder sind, hat er sie jedenfalls für diskussionswürdig gehalten. Tatsächlich handelt es sich dabei um Meinungen, die bei den Zeitgenossen wesentlich höher im Kurs standen als die Meinung des Sokrates.

Dazu kommt, daß manche Gesprächspartner sich nicht überzeugen lassen und sogar an Sokrates Kritik üben. Auch diesen Widerstand muß der Autor Platon entweder selbst erfunden haben oder er muß ihn, wenn es der Widerstand ist, auf den

¹ Bekenntnisse in diesem Sinne finden sich allenthalben. Als Archeget dieser Auffassung gilt Schleiermacher. Er trat der (nach anderen auch von Hegel vertretenen) Meinung entgegen, die Dialogform sei etwas Äußerliches und behindere die philosophische Aussage. Zur Problematik der Dialogform aus philosophischer Sicht vgl. W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, 50–53.

² Ausführlich begründet wurde diese Deutung von H. Gundert in seinem vielzitierten Vortrag: *Der platonische Dialog*, Heidelberg 1968, und der darauf aufbauenden Abhandlung: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971. In allgemeiner Form ist sie jedoch schon früher vertreten worden (so auch von Schleiermacher und Hegel) und wird daher heute öfter auch ohne Bezugnahme auf Gundert vorausgesetzt. Bei Gundert (1971, 7) heißt es, ein platonischer Dialog sei „alles andere als ein freier Dialog ebenbürtiger Meinungen und Überzeugungen“, und dementsprechend „streiten im platonischen Dialog nicht mögliche Überzeugungen, sondern Irrtum und Wahrheit“.

³ Im Rahmen dieses Aufsatzes kann das nur in allgemeiner Form vorausgesetzt werden. Die Zusammenstellung und Diskussion einzelner Belege käme einem Überblick über die heutige Platonforschung gleich.

der historische Sokrates gestoßen war, bewußt in seine Dialoge aufgenommen haben.

Und schließlich ist zu fragen, warum Platon seinem Sokrates manchmal historische Personen als Gesprächspartner gegeben hat, von denen jeder Leser wußte, daß sie die Wahrheit, die Sokrates anzubieten hatte, in der Realität nie akzeptiert hätten. Wenn Platon hätte zeigen wollen, wie sich der berühmte Gorgias oder Protagoras von Sokrates zur Wahrheit führen lassen, hätte er sich geradezu lächerlich gemacht. Man braucht sich nur vorzustellen, was sie nach dem Gespräch vermutlich gesagt hätten. Platon gibt dazu in den Dialogen mehr oder weniger deutliche Hinweise und Anregungen.

In manchen Dialogen wird also der von Sokrates vorgeführte Erkenntnisprozeß durch gewichtige Gegenmeinungen und Kritik relativiert, um nicht zu sagen in Frage gestellt. War etwa der Autor Platon, dessen Bewunderung für Sokrates unverkennbar ist, zugleich ein von Zweifeln berührter Skeptiker? Das wäre nicht so erstaunlich, wie es zunächst klingt; denn es entspricht der Wirkung, die Sokrates in der Geschichte der Philosophie bis heute hat. Man bewundert ihn als aufrechte Person und scharfsinnigen Denker und respektiert seine philosophischen Ideale. Aber wer glaubt schon im gleichen Sinne wie er an das Gute und Schöne und die Vernunft?

Doch das sind Gedanken, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen. Es soll nur – frühere Überlegungen⁴ fortführend – an den Dialogen *Phaidros*, *Gorgias* und *Protagoras* gezeigt werden, welches Bild sich ergibt, wenn der Leser nicht von vornherein einseitig Partei für Sokrates ergreift. Nimmt man die Gegenmeinungen ernst, wird auch manches von dem, was Platon selbst und sein Sokrates zu sagen haben, verständlicher als in der traditionellen Lesart⁵.

Agon und untersuchender Dialog

Unter einem dialektischen Gespräch (Dialog im engeren Sinne) ist bei Platon und seinem Sokrates nicht jede beliebige Unterhaltung, sondern strenger Wechsel von Frage und Antwort zu verstehen. Dabei wird vorher vereinbart, wer die Fragen stel-

⁴ Schlechte und gute Liebe in Platons *Phaidros*, in: WJ 22, 1998, 101–121. – Platon und die Paradoxie der Rhetorik, in: Rede und Redner, Bewertung und Darstellung in den antiken Kulturen, hrsg. v. C. Neumeister u. W. Raeck, Möhnesee 2000 (Frankfurter Archäologische Schriften 1) 65–77. – Gnomon 74, 2002 (Rez. zu: Platon, Protagoras, Übers. u. Komm. v. B. Manuwald, Göttingen 1999).

⁵ Hier geht es darum, die unparteiische Sichtweise erst einmal vorzustellen. Ein Eingehen auf die Forschungsliteratur auch nur zu diesen drei Dialogen würde den Rahmen dieses Versuchs sprengen. Belege für die traditionelle, an Sokrates orientierte Sichtweise sind mühelos zu finden, etwa in den Kommentaren von Heitsch, Dodds und Manuwald und in Gesamtdarstellungen wie denen von Wilamowitz, Friedländer und Guthrie, aber ebenso in vielen speziellen Untersuchungen und Interpretationen zu diesen drei Dialogen.

len darf und wer antworten muß. Der Frager ist dabei im Vorteil, da er das Gespräch führt und der Antworter nur reagieren kann. Daher kann auch zwischendurch Rollentausch verabredet werden.

Wie sich aus Platons Dialogen ablesen läßt, war dies Verfahren ursprünglich in Sophistenkreisen entwickelt worden. Sie boten vor Publikum an, alle ihnen gestellten Fragen zu beantworten (Gorg. 447d). Das gab ihnen Gelegenheit, ihr Wissen und ihre Gewandtheit im Argumentieren besonders effektiv zu demonstrieren. Daraus konnte ein regelrechter Agon (Prot. 335a) zwischen Frager und Antworter werden. Wenn alle Fragen beantwortet waren und dem Frager keine weiteren Fragen zum Thema einfielen, war der Antworter der Sieger und erhielt entsprechenden Beifall. Umgekehrt hatte der Frager die Chance, durch geschickte Fragen den Antworter in Widersprüche zu verwickeln und selbst als Sieger das Feld zu verlassen. Doch das war bei geübten Sophisten nicht so einfach; denn sie hatten natürlich ihre Tricks und beantworteten z.B. unangenehme Fragen so ausführlich und umständlich, bis die Zuhörer die eigentliche Frage vergessen hatten (Prot. 336c). Der Frager konnte dem entgegenwirken, indem er möglichst Entscheidungsfragen stellte, die also mit ja oder nein beantwortet werden mußten. Der Frager konnte aber auch (scheinbar) großzügig sein, wenn der Antworter zögerte oder eine Frage kritisierte. Er konnte dann auf die Antwort verzichten und eine neue Frage stellen (Prot. 332a. 351b). Er konnte auch anbieten, ein Zugeständnis zurückzunehmen (Prot. 354e). Das ganze war ein Agon, bei dem es nur scheinbar um die Klärung einer Sache ging, in Wirklichkeit jedoch allein darum, einen Sieger zu ermitteln. Dies Spiel hatte sich unter jugendlichen Intellektuellen ausgebreitet und dabei, wie der *Euthydemos* zeigt, manchmal auch platt eristische Züge angenommen.

Dem historischen Sokrates dürfen wir zutrauen, daß er bei jeder möglichen Gelegenheit auf ein solches Spiel einging, um daraus ein philosophisches Gespräch zu machen. Dabei versuchte er, wie aus Platons Dialogen zu erschließen ist, seine eigenen speziellen Regeln einzuführen:

1. Er übernahm möglichst nur die Rolle des Fragers. Diesen Vorteil erreichte er automatisch dadurch, daß er sich unwissend gab. Dabei erwies er sich als wahrer Fragekünstler, der gewöhnlich in der Lage war, den Antworter in Schwierigkeiten zu bringen, sei es daß diesem die Antworten ausgingen, sei es daß er ihm einen Widerspruch zu vorausgegangenen Antworten nachwies.

2. Das Thema bestimmte er selbst, entweder offen (Gorg. 447c) oder verdeckt, indem er harmlos tat und nach einer „Kleinigkeit“, die ihm noch unklar sei, fragte (Prot. 328e).

3. Weiter ausholende Antworten wehrte er dadurch ab, daß er behauptete, langen Reden nicht folgen zu können. Da ein Sophist sich nicht nachsagen lassen konnte, er könne nicht präzise und kurz antworten (Gorg. 449b-c; Prot. 334e. 338e), mußte er darauf eingehen und auch einfache Entscheidungsfragen akzeptieren.

4. Sokrates erklärte, es komme nicht auf die Zustimmung und den Beifall des Publikums an, sondern allein auf die Zustimmung des Antworters (Gorg. 472b).

Auch das konnte ein Widerpart, der sich selbstbewußt geben wollte, vor allem ein berühmter Redelehrer oder Sophist, nicht ablehnen. Er mußte sich also auf einen Dialog einlassen, bei dem das Publikum nicht die Rolle des Schiedsrichters spielen durfte.

5. Sokrates verschob aber auch den Zweck des Gesprächs. Er behauptete nämlich, ihm gehe es allein um die Untersuchung einer Sache (348c) und nicht um einen Agon. Auch dagegen konnte sich ein Sophist nicht recht zur Wehr setzen, wenn er seinem Namen gerecht werden wollte. Er mußte daher auch abwegig erscheinende Fragen akzeptieren, wenn Sokrates sie als zur Sache gehörig erklärte (Prot. 353b).

6. Sokrates verlangte auch, der Antworter müsse alle Fragen entsprechend seiner wirklichen Überzeugung beantworten, also keinesfalls aus Gefälligkeit oder taktischen Gründen zustimmen. Andernfalls würde das Ergebnis des Dialogs einfach die Meinung des Fragers wiedergeben. Ziel sei aber ein gemeinsames, d.h. durch den Antworter kritisch geprüftes Ergebnis (Prot. 331c. 359d).

7. Damit war aus dem Agon ein dialogisches Untersuchungsverfahren geworden. Den Dialog hielt Sokrates für effizienter als das Nachdenken eines Einzelnen, weil der Untersuchungsvorgang dabei in kleine Schritte zerlegt wird und die Schritte durch eine Gegeninstanz kontrolliert werden. Wenn sich die Gesprächspartner auf ein Ergebnis geeinigt haben, ist dies zwar immer nur eine vorläufige Wahrheit, aber sie ist besser gesichert als die Meinung eines Einzelnen (Gorg. 509a; Prot. 348d).

8. Aus Platons Dialogen können wir aber auch erschließen, daß der historische Sokrates anscheinend manchmal – unabsichtlich oder absichtlich – vergaß, sich an seine eigenen Regeln zu halten, und sich mit der bloßen äußerlichen Zustimmung begnügte (Gorg. 514a) oder die Zuhörer nach ihrer Meinung fragte (Prot. 358a) oder selbst – statt kurze Fragen zu stellen – lange Erläuterungen gab (Gorg. 465e. 519d).

*Phaidros*⁶

Die Dialogstruktur im *Phaidros* sieht vordergründig ganz einfach aus. Sokrates hat nur einen Gesprächspartner, Phaidros, und dieser gibt die eigene Meinung, die er zu Anfang hat, schon bald auf und stimmt nur noch zu. Sokrates scheint also seine Meinung ungehindert zum Siege zu führen. Dieser Eindruck täuscht jedoch: denn Platon läßt noch einen Dritten zu Wort kommen, nämlich den berühmten Logographen Lysias. Dieser wird zwar nur schriftlich einbezogen, aber Platon macht eindeutig klar, daß Lysias mit dem, was Sokrates sagt, ganz und gar nicht einverstanden wäre und sich entsprechend äußern würde, wenn er selbst anwesend wäre.

⁶ Vgl. Schlechte und gute Liebe in Platons *Phaidros* (wie Anm. 4).

Zunächst liest Phaidros eine Rede des von ihm verehrten Lysias⁷ zum Thema Eros vor. Sokrates hat einiges dagegen einzuwenden und improvisiert als Antwort zwei Gegenreden. In der ersten will er Lysias formal verbessern, in der zweiten inhaltlich, was zugleich den inhaltlichen Widerruf seiner ersten Rede bedeutet. Daran schließt sich ein Gespräch zum Thema Rhetorik an, bei dem Sokrates zu dem Fazit kommt, der üblichen Rhetorik, wie Lysias sie betreibe, fehle die wahre Einsicht in das Wesen der Rhetorik. Insgesamt geht es also um zwei Themen: 1. Eros (in den Reden), 2. Rhetorik (in dem anschließenden Gespräch).

Der treulose Phaidros

Phaidros, der eben noch die mitgebrachte Lysiasrede „außerordentlich, besonders in den Formulierungen“ (234c) nannte und bezweifelte, „daß ein anderer Grieche bedeutender und vollständiger über diesen Gegenstand reden könnte“ (234e), läßt sich durch Sokrates sehr schnell umstimmen und kommt nach der zweiten Sokratesrede zu dem Schluß, Lysias werde, falls er dieser Rede über den Eros etwas entgegensetzen wolle, ihm „gering erscheinen“ (257c). Dem von Sokrates an Eros gerichteten Gebet, Lysias solle das Redenschreiben lassen und sich der Philosophie zuwenden, schließt er sich an (257b). Und am Ende des Dialogs ist er sogar bereit, dem berühmten Lysias, dessen Rede er auswendig lernen wollte, und den er anfangs „den derzeit fähigsten Redenschreiber“ (228a) genannt hatte, diesen – eigentlich beleidigenden – Wunsch zu übermitteln.

Die abwesende Anwesenheit des Lysias

Die Interpreten des *Phaidros* haben das negative Urteil, das Sokrates über die Lysiasrede fällt, übernommen und sogar noch verstärkt. Die Rede gilt als „schwach“⁸, ohne daß sich dafür objektive Kriterien anführen lassen.

Daß Lysias von den Lesern des Dialogs nicht als rhetorische Autorität gewürdigt wird, ist nur zu verstehen, weil er nicht selbst anwesend ist und von seinem Verehrer Phaidros ohne weiteres im Stich gelassen wird. Doch sein Name wird von Sokrates zwischendurch immer wieder genannt. Wenn Lysias selbst aufträte, hätte er sich selbstverständlich von Sokrates nicht so leicht an die Wand drücken lassen⁹.

⁷ D.h. eine Rede nicht des historischen, sondern des platonischen Lysias, also eine von Platon fingierte Rede. Die Vermutung, es könne sich um eine echte Rede des historischen Lysias handeln, hat im Dialog keine Grundlage.

⁸ So mit vielen anderen Heitsch 78 f. in: ders., Platon, Phaidros, Übers. u. Komm., 2. Aufl. Göttingen 1997.

⁹ Das ist wohl der Grund, warum Platon Lysias nicht als Person, sondern nur in Form einer geschriebenen Rede eingeführt hat.

So urteilt jedenfalls Sokrates. Er hält Lysias nicht für jemand, der durch Kritik in Furcht zu versetzen sei (257d), was doch wohl heißen soll, er würde sich anders als sein treuloser Verehrer Phaidros zu wehren wissen.

Wir werden von Platon geradezu aufgefordert, uns eine direkte Konfrontation mit Lysias vorzustellen; denn Phaidros soll zu ihm gehen und von dem Gespräch mit Sokrates berichten (278b). Nehmen wir also an, Lysias lasse sich das Gespräch, das Phaidros mit Sokrates geführt hat, erzählen, so wie der *Protagoras* ein von Sokrates gegebener Bericht über sein Gespräch mit Protagoras ist. Was würde Lysias dazu sagen? Genauer: Was würde Platon ihn sagen lassen?

Die Antwort des Lysias

Nachdem der berühmte Mann sich von seiner Verwunderung über das seltsame Ansinnen und den Meinungswechsel seines Verehrers Phaidros erholt hätte (und vielleicht einen Zornesausbruch unterdrückt hätte), würde er etwa beginnen:

„Was meine Rede und das Thema Eros betrifft, so scheint Sokrates nicht richtig zugehört zu haben, was er ja auch zugibt (234e). Sonst würde er meine Empfehlung, den Nicht-Liebenden zu bevorzugen, nicht als Versündigung an Eros mißverstanden haben.“

Ich habe zwei Arten von Liebe gegenübergestellt und dabei die eine gewissermaßen als ‚Nicht-Liebe‘ bezeichnet. Das ‚Nicht‘ sollte den Gegensatz zu dem primitiven Begehren bezeichnen, das die sog. Liebhaber ‚Liebe‘ nennen. Eigentlich hätte ich ihnen die Verwendung des Wortes Liebe streitig machen und ihnen die Negation zuschieben können, also ihre Form der Liebe Nicht-Liebe nennen können. Die kleine verbale Paradoxie in meiner Rede, der von mir propagierten wahren Liebe keinen eigenen Namen zu geben, sondern mich mit der Negation zu begnügen, wird Eros mir verzeihen, weil die Sache klar ist. Ich empfehle eine positive Form der Liebe, die ich der üblichen, von mir abgelehnten Liebe entgegenstelle. Ich bin überzeugt, daß der Gott Eros das genau verstanden hat. Problematisch in der Hinsicht ist dagegen die erste Sokratesrede, da sie einseitig nur gegen die übliche Liebe gerichtet ist und keine positive Empfehlung enthält, wie du ja moniert hast (241d). Meine Nicht-Liebe ist gerade das, was Sokrates seinem Interlokutor, der gegen seine erste Rede protestiert, in den Mund legt (243c). Mein Nicht-Liebhaber bietet lebenslange Freundschaft an auf der Basis der Areté (234b).

Ich sehe da sogar eine gewisse Nähe zur zweiten Rede des Sokrates. Gegen seine Vorstellung vom Seelengespann habe ich gar nichts einzuwenden. Das ist ein Bild, das die widersprüchliche Natur unserer Seele gut wiedergibt. Daß wir das wilde Pferd im Zaume halten und im Sinne der Tugend lenken müssen, entspricht der in meiner Rede angebotenen Areté. Was seine darüber hinausgehenden Träumereien von einer Verbindung von Eros und Weisheit und der daraus folgenden Glückseligkeit (356a) angeht, so sind sie mir nicht unsympathisch, aber leider sind

es nichts als Hoffnungen. Das weiß vermutlich auch Sokrates selbst. Und auch du wirst, wenn deine Begeisterung erst etwas nachgelassen hat, es so sehen.

Die formale Kritik, die er gegen meine Rede vorbringt (262c–264e), trifft mich gar nicht, denn er spricht von einer ganz anderen Art von Rede¹⁰. Ich weiß natürlich ebenso wie er, daß es im Prinzip gut wäre, sich vorweg über die Definition des Gegenstandes zu einigen und dann die Argumente systematisch vorzutragen. Ich weiß aber auch, daß dabei zunächst nur ein trockener wissenschaftlicher Vortrag herauskäme, bei dem die Zuhörer weglaufen oder einschlafen. Und soll man Wiederholungen auf jeden Fall vermeiden (235a)? Jeder erfahrene Redner weiß, daß es unter Umständen wirkungsvoller ist, dasselbe mit anderen Worten mehrfach zu sagen als sich immer neue Argumente auszudenken. Dementsprechend kann auch eine leicht durchschaubare Reihenfolge der Argumente von Nachteil sein. Ganz abgesehen davon, daß eine erotische Werberede keine wissenschaftliche Abhandlung ist. Im übrigen weiß Sokrates auch das, man braucht sich nur seine zweite Rede anzusehen. Dort richtet er sich selbst nicht nach den von ihm aufgestellten Regeln, weder formal noch inhaltlich. Er geht nicht dialektisch (analysierend) vor und redet nicht über Wahrheit, d.h. das was er wirklich weiß, sondern trägt einen Mythos vor.

Was das negative Urteil über die Rhetorik allgemein und seine Empfehlung von Dialektik und Philosophie betrifft, so hört sich das schön an, und vielleicht hat Sokrates letzten Endes sogar recht. Aber hier und jetzt sieht die Welt anders aus. Was Sokrates sich da wünscht, ist von der Realität weit entfernt. Die Philosophie, die er empfiehlt, ist zwar interessant und respektabel, aber sie führt vom Leben weg¹¹. Wenn es möglich wäre, überall die Wahrheit zu wissen oder mit Hilfe der Dialektik zu ermitteln, wäre die Art der Reden, wie ich sie schreibe, und die Rhetorik überhaupt in der Tat überflüssig. Doch bei einem Gerichtsverfahren handelt es sich nicht um ein einfaches, auf Wahrheit basierendes Rechenexempel, sondern um unsicheres Wissen, Halbwahrheiten, Meinungen, Lügen usw. Selbst wenn es möglich wäre, mit Hilfe der Dialektik zur Wahrheit vorzudringen, so würde man damit nicht zum Ziel kommen; denn bevor man damit halb fertig ist, ist der Angeklagte längst zum Tode verurteilt und hingerichtet worden.“

So ungefähr müßte Platons Lysias reagieren, wenn Phaidros versucht hätte, ihn im Auftrage des Sokrates zu bekehren. Daß der historische Lysias seinen Beruf nicht Sokrates zuliebe aufgegeben hat, wußte zu Platons Zeiten jeder Leser des *Phaidros*. Platon muß also geradezu eingeplant haben, daß wir uns diese – eigentlich groteske – Situation vorstellen. Mancher Leser dürfte Platons Einfall, Lysias zur Aufgabe seines Berufs auffordern zu lassen, als Witz verstanden haben. Es ist daher keine bloße Spekulation, sondern wir erfüllen vielleicht sogar einen stillen Wunsch Platons, wenn wir uns ausmalen, was Lysias dazu gesagt hätte.

¹⁰ Heute würde Lysias wahrscheinlich von einer „anderen Textsorte“ sprechen.

¹¹ Vgl. die Beurteilung der Philosophie durch Kallikles, Gorg. 484c–486d.

Wenn man berücksichtigt, welches Gewicht der Name Lysias in der damaligen Öffentlichkeit hatte und wie vorsichtig Sokrates im Dialog (vom Schluß abgesehen) damit umgeht, liest sich der *Phaidros* anders als gewohnt. Platon zeigt uns nicht nur den von innerer Überzeugung und Begeisterung getragenen Sokrates, den er und wir bewundern, sondern läßt durch die Konfrontation mit Lysias, auch wenn sie nur angedeutet wird, zugleich eine gewisse Skepsis erkennen. Platon wollte wohl nicht verhehlen, daß er selbst der irdischen Welt etwas näher stand als sein Sokrates.

Lysias hätte wahrscheinlich abschließend noch hinzugefügt: „Sage Sokrates meine respektvollen Grüße. Seine Intelligenz ist eindrucksvoll und seine Begeisterung sympathisch. Aber jetzt wollen wir zur Tagesordnung übergehen und uns wieder der irdischen Welt und der hiesigen Redekunst zuwenden.“

*Gorgias*¹²

Nach kurzem einleitenden Gespräch, an dem auch Chairephon beteiligt ist, beginnt der eigentliche Dialog. Sokrates hat als Gesprächspartner nacheinander den Sophisten und Redelehrer Gorgias, dessen Schüler Polos und den angehenden athenischen Politiker Kallikles.

Das Thema des Dialogs

Sokrates übernimmt sofort die Rolle des Fragers und bestimmt das Thema. Er fragt nach dem Wesen der Rhetorik. Dabei hält er seine eigene Meinung nicht zurück. Für ihn ist die Rhetorik eine praktische Fähigkeit (462c), die schädlich ist, wenn sie das Schlechte fördert oder verteidigt, und die überflüssig ist, wenn sie mit der Erkenntnis des Guten zusammenfällt. Er wertet sie ab als „Schmeichelei“ (463b). Da ihm die Macht der Rhetorik im öffentlichen Leben entgegengehalten wird (452d. 466b), kommt das Thema Recht und Unrecht ins Spiel. Sokrates tritt ohne Abstriche für das Recht ein: Unrecht tun hält er für schlimmer als Unrecht leiden (469b), für den Übeltäter ist nicht das Davonkommen, sondern das Bestraftwerden das Beste (478e). Für Sokrates gibt es nur ein Ziel des Menschen, das Leben in Übereinstimmung mit Gerechtigkeit und Erkenntnis. Diese Überzeugung gipfelt in einem Jenseitsmythos (523a–526c), nach dem als Lohn der Aufenthalt auf den Inseln der Seligen winkt. Sokrates schließt mit der Mahnung, sich in Leben und Sterben an Gerechtigkeit und Tugend allgemein zu orientieren; das sei die beste Lebensweise: „Dieser also wollen wir folgen und auch die anderen dazu aufrufen, nicht jener, an die du glaubst und zu der du mich aufrufst, denn sie ist nichts wert, Kallikles.“ Damit endet der Dialog.

¹² Vgl. Platon und die Paradoxie der Rhetorik (wie Anm. 4).

Hat Sokrates gesiegt?

Nach der traditionellen Sicht hat Sokrates auf ganzer Linie gesiegt¹³. Er hatte seinen Kontrahenten Widersprüche nachgewiesen und sie zum Verstummen gebracht. Anschließend ist man, so dürfen wir uns denken, auseinandergegangen.

Diese agonistische Lesart ist nicht unberechtigt, weil Platon seinen Sokrates formal wirklich siegen läßt. Doch ist damit die Sache für Platon erledigt? Sobald wir das fragen, erweist sich der Schluß des Dialogs als offen, d.h. aporetisch in einem höheren Sinne. Klingt dieser Schluß so, als ob Sokrates glaubt, er habe in Kallikles nun einen Jünger gefunden wie den Landmann aus Korinth, der nach der Lektüre des *Gorgias* alles stehen und liegen ließ, um Schüler Platons zu werden¹⁴? Ganz im Gegenteil, der beschwörende Aufruf zeigt gerade, daß Sokrates trotz seines ‚Sieges‘ nicht glaubt, ihn überzeugt zu haben. Das gilt ebenso für Gorgias und Polos. Platon läßt sie auseinandergehen, ohne daß Sokrates von ihnen eine Entscheidung für die von ihm empfohlene Lebensform erreicht. Gorgias, Polos und Kallikles werden weiter die Rhetorik für nützlich halten. Gorgias wird Unterricht erteilen, Polos wird ihm nacheifern, Kallikles wird seinen Weg in der Politik suchen und sich dabei der Rhetorik bedienen. Das ist schon während des Dialogs nicht zu verkennen.

Wie sieht der Widerstand aus?

Gorgias hat sich auf das Gespräch mit Sokrates eingelassen und übernimmt bereitwillig die Rolle des Antworters (448a). Er akzeptiert, daß Sokrates die Spielregeln in seinem Sinne (kurze Antworten) festlegt (449b). Er stimmt auch zu, als Sokrates versichert, es gehe um die Sache und nicht um agonistischen Erfolg (457e–458b). Er nimmt es stillschweigend hin, daß Polos zweimal an seiner Stelle antwortet, nämlich als Sokrates glaubt, einen Widerspruch bei ihm entdeckt zu haben (461b), und die Rhetorik als Schmeichelei definiert (466a). Es bleibt offen, ob die Verteidigungsversuche seines Schülers in seinem Sinne sind. Vorher hatte er schon einmal anheimgestellt, das Gespräch aus Rücksicht auf die anderen Anwesenden abbrechen (458b). Später plädiert er zweimal gegen den Abbruch und für die Fortsetzung des Gesprächs (479b. 506a). All das läßt nicht mehr als freundliches Interesse am Gespräch erkennen. Es ist für ihn zwar kein bloßer Agon; sondern eine sachliche Untersuchung (458b), aber eine Existenzfrage sieht er nicht darin. Gorgias scheint keinerlei Befürchtung zu haben, seiner Profession werde der Boden entzogen und er müsse am Ende erklären, er werde seine Tätigkeit als Redelehrer aufgeben.

Polos beginnt mit einem Tadel für Sokrates. Er hält es für unpassend, bei der

¹³ Vgl. etwa Ch.H. Kahn, *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in: OSAPH 1, 1983, 75–121 (ebd. 75: "the refutations of Gorgias, Polus and Callicles").

¹⁴ Aristoteles Fr. 64 R³.

Frage nach der Rhetorik ethische Fragen ins Spiel zu bringen (461c). Wenn er dann im weiteren alles, was Sokrates vorbringt, zugesteht, ist doch nicht zu überhören, daß er nicht wirklich davon überzeugt ist. Er vermutet sogar, Sokrates glaube selbst nicht, was er sage (471e)¹⁵. Ihm wenigstens erscheint es unsinnig (473a). Im weiteren Verlauf gesteht er zwar wieder alles zu, was Sokrates will, aber er kommt am Ende zu dem gleichen ablehnenden Fazit (480e). Daß er Sokrates zubilligt, widerspruchsfrei vorgegangen zu sein, ist ein zweiseitiges Kompliment; denn damit wird ein Unterschied zwischen der Sache, an der er nach wie vor zweifelt, und dem formalen Beweisverfahren gemacht. Polos gibt sich also nur agonistisch, nicht in der Sache besiegt.

Kallikles äußert Zweifel, ob Sokrates sein Loblied auf das Bestraftwerden ernst meine (481c). Er vergleicht ihn mit einem Demagogen (482c. 494d) und wirft ihm Geschwätz (489b. 490e) und Sophisterei (497a) vor. „Du überredest mich nicht“, sagt er (494a). Wenn er zustimmt, läßt er erkennen, daß das nicht seiner eigentlichen Meinung entspricht (495a). Er konstatiert die bleibende grundsätzliche Meinungsverschiedenheit (495b). Er verweigert verärgert die Antwort und läßt sich nur Gorgias zu Gefallen herbei fortzufahren (497b–c). Er reagiert erneut verärgert (498d) und erklärt, er habe wider besseres Wissen zugestimmt, weil Sokrates eine kindliche Freude an äußerer Zustimmung habe, auch wenn sie offensichtlich nicht ernst gemeint sei (499b). Er stimmt zu, damit das Gespräch nicht unabgeschlossen bleibe und um Gorgias einen Gefallen zu erweisen (501c). Er verweigert die Antwort (503d). Er stimmt zu, aber läßt offen, ob das wirklich seiner Meinung entspricht (504a. d; 505a). Er verweigert die Antwort und rät, einen anderen zu fragen; ihn interessiere das von Sokrates Gesagte nicht, er habe nur Gorgias zuliebe geantwortet; Sokrates solle allein reden (505c–d). Später läßt er sich wieder herbei zu antworten und stimmt zu, aber nur damit das Gespräch zu einem Ende komme (510a). Er spendet Sokrates ironisches Lob, da dieser ausnahmsweise etwas Richtiges gesagt habe (510a–b). Er findet, Sokrates drehe die Dinge in seinen Reden herum (511a). Was Sokrates sage, klinge gut, aber er glaube ihm nicht (513c). Er stimmt uninteressiert zu, „wenn es dir lieber ist“ (514a). Er wirft Sokrates vor, ihm gehe es nicht um die Sache, er wolle nur „siegen“ (515b). Er antwortet, aber distanziert sich zugleich: „Ja, damit ich dir einen Gefallen erweise“ oder „Nein, behauptest du wenigstens“ (516b–d).

Der Sieger Sokrates

Sokrates seinerseits scheint die Zurückhaltung bei Gorgias nicht zu bemerken und die steigende Renitenz bei Polos und Kallikles bewußt zu ignorieren und legt im übrigen die Spielregeln stets zu seinen Gunsten aus. Die Rolle des Fragers gibt er

¹⁵ Prot. 349c äußert Sokrates einen ähnlichen Verdacht gegenüber Protagoras.

nicht wieder her. Der Rollentausch, den er Polos anbietet (462b), gilt nur scheinbar; denn er schreibt Polos vor, wie und was er fragen solle (462d–3. 463c), um bald wieder offen die Rolle des Fragers zu übernehmen (467c). Von Gorgias und Polos verlangt er kurze Antworten (449b. 461d), andernfalls werde er das Gespräch abbrechen (461e). Er selbst dagegen antwortet einmal mit einer langen Rede, wie ihm selbst auffällt (465e). Die Begründung, das sei notwendig gewesen, weil die Gesprächspartner ihn nicht verstanden hätten, mag berechtigt sein, aber eben diese sachlich bedingte Ausführlichkeit hatte er Gorgias nicht zugestehen wollen und hatte Kürze und Länge wie bloße rhetorische Varianten behandelt (449b). Was wäre, wenn Gorgias und Polos jetzt auf einer kurzen Antwort bestanden hätten? Platon stellt diese Frage stillschweigend in den Raum.

Sein Sokrates hält sich auch sonst nicht immer an die Spielregeln, deren Einhaltung er von den anderen verlangt. Als Kallikles sich einmischt, versichert Sokrates, er sei wegen seiner offenen Kritik der ideale Dialogpartner, ein wahrer „Prüfstein“ (486d). Wenn sie beide Übereinstimmung erzielten, wäre das ein fast sicherer Beweis für die Wahrheit (486d–488b). Kallikles dürfe daher nicht anders reden, als es seiner Meinung entspreche (495a). Er dürfe auch nicht stillschweigend seine Meinung ändern (499c). Man dürfe im Dialog dem anderen nicht unterstellen, das Gesagte sei scherzhaft gemeint (500b–c). Aber Sokrates hält diese strengen Regeln nicht durch und ist am Ende anscheinend zufrieden, wenn Kallikles überhaupt zustimmt (514a). Da diese bloß äußere Zustimmung wenig wert ist, hätte Sokrates auch gleich einen zusammenhängenden Vortrag halten können.

Da wir kein historisches Gespräch vor uns haben, ist es der Autor Platon, der dies kritische Bild zeichnet. Er setzt damit ein deutliches Fragezeichen hinter den Sieg seines Sokrates und fordert uns geradezu auf, von neutraler Warte aus zu urteilen und auch die Gegenpositionen ernstzunehmen.

Was sagen die Beteiligten hinterher?

Sokrates und Chairephon werden das Haus des Kallikles bald wieder verlassen haben. Was würde Platon die Zurückbleibenden sagen lassen? Aus dem Verlauf des Dialogs zu schließen müßte das etwa so klingen:

Gorgias würde wahrscheinlich sagen: „Dieser Sokrates ist nach meinem Eindruck hochintelligent und gewitzt und dialektisch mit allen Wassern gewaschen und zugleich erfüllt von ansteckendem naivem Enthusiasmus. Was dein Eingreifen, Polos, zu meinen Gunsten betrifft, so bin ich dir für den guten Willen und die sich daraus ergebende interessante Diskussion dankbar, aber ich hätte etwas ganz anderes auf die Behauptung, ich hätte mir selbst widersprochen, geantwortet. Ich hätte gesagt: „Lieber Sokrates, da täuschst du dich. Zwar hast du richtig einen Widerspruch entdeckt, aber den habe ich nicht produziert, sondern der liegt in der Sache selbst. Ich habe gesagt, daß die Rhetorik eine große Macht darstellt, die ethisch neutral ist und

daher positiv oder negativ eingesetzt werden kann. Wenn ich persönlich dafür einträte, sie nur positiv zu nutzen (457b–c), kannst du mir das beim besten Willen nicht als Widerspruch ankreiden.“ Auch, Polos, hätte ich mich an deiner Stelle nicht dazu hinreißen lassen, die Macht der Rhetorik anhand von unethischen Erfolgen zu preisen, und den berühmten Archelaos (470d) hätte ich schon gar nicht ins Spiel gebracht, schon weil es da nicht mehr um Rhetorik, sondern um Macht überhaupt geht. Damit hast du es Sokrates leichtgemacht. Daß er dich fragen würde, ob du unrechte Macht „häßlich“ (474c) findest, war vorauszusehen, weil er annehmen konnte, daß du Verbrechen nicht loben willst. Die Frage „Willst du etwa nicht Tyrann sein?“ (469c), die in Sizilien populär sein mag, solltest du übrigens hier im demokratischen Athen nicht als Argument benutzen. Wer dir nicht wohlwill, könnte das als deine politische Überzeugung auslegen und dir einen Strick daraus drehen. Sei froh, daß Sokrates kein Sykophant ist.

Polos würde wahrscheinlich antworten: „Meister, du hast natürlich recht. Mit Archelaos, den auch viele überzeugte Demokraten als Erfolgsmenschen bewundern, wollte ich Sokrates nur provozieren. Aber unserem Kallikles, der Themistokles und Perikles als Beispiele für die positive Macht der Rhetorik angeführt hat, ist es auch nicht besser ergangen als mir. Gegen diesen Sokrates ist kein Kraut gewachsen. Doch daß man im Leben allein mit dem Guten und Wahren durchkommen kann, glaube ich ihm ebensowenig wie du.“

„Was Kallikles betrifft“, so würde Gorgias fortfahren, „so hat er im Grunde denselben Fehler wie du gemacht. Eigentlich wollte er nur sagen, daß man in der Politik nicht ohne intelligente und durchsetzungsfähige Persönlichkeiten auskommen kann und daß man diesen den Spielraum geben (die Macht zugestehen) müsse, ihre Begabung positiv einzusetzen. Wenn man Sokrates vor sich hat, sollte man besser nicht davon reden, daß ihnen erlaubt sein müsse, diese Macht auch zum persönlichen Vorteil einzusetzen. Das hättest du dir sparen können, Kallikles; denn damit waren wir praktisch wieder bei Archelaos gelandet. Du hättest dich darauf konzentrieren sollen, die positive Wirkung der Rhetorik herauszustellen. Daß Sokrates den Bau von Häfen und Schiffswerften und dergleichen nicht als positive Leistung anerkennen und als „Geschwätz“ (519a) abtun würde, war zu erwarten. Ebenso, daß er die Gerichtsverfahren gegen große Redner wie Themistokles und Perikles anführen würde (515e. 516d–e). Da er unter politischem und rhetorischem Erfolg das Bessermachen der Menschen versteht, mußte es so kommen. Darauf hätte man nur mit einer Differenzierung oder Relativierung antworten können. Du hättest z.B. sagen können: „Die Athener wären wahrscheinlich auch nicht besser geworden, wenn es Themistokles und Perikles nicht gegeben hätte. Aber wer weiß, was sie ohne sie alles angestellt hätten?“ Vielleicht hättest du Sokrates auch fragen sollen, ob es ihm recht gewesen wäre, wenn sich seinerzeit die Gegner des Themistokles durchgesetzt hätten und sein Vater im Jahr 480 in Athen geblieben wäre und von den persischen Eroberern umgebracht worden wäre.

Im Grunde sind Sokrates und ich uns in der Sache einig: Wir beide wollen das

Gute. Doch da wir Menschen nicht wissen, was das absolut Gute ist, können wir, so glaube ich, nur dafür plädieren, Macht für das einzusetzen, was wir für gut halten. Das gilt auch für die Macht der Rhetorik, die, wie ich anfangs gesagt hatte, nur für dies Gute eingesetzt werden sollte. Es wäre natürlich schön, wenn der Redner immer die Wahrheit wüßte, aber leider ist das in der Realität nicht möglich. Man muß von der Meinung ausgehen, die man nach bestem Wissen für die beste hält. Der Widerspruch zwischen Realität und Ideal bestimmt nun einmal das menschliche Leben. Sokrates' Hoffnung, das wahre Wissen erreichen zu können, ist zu loben und ist vielleicht berechtigt, aber ich meine, wir dürfen nicht so lange warten; denn das würde heißen, in der Realität dem Bösen das Feld zu überlassen. Ich setze mich und meine Rhetorik für das ein, was mir das Beste zu sein scheint.“

Nach dem Verlauf des Dialogs müßten sie insgesamt über Sokrates etwa sagen: „Das hört sich gut an und ist lobenswert, und es wäre schön, wenn es so wäre, aber leider ist es nicht so. Die Realität sieht nun einmal anders aus, und was die Inseln der Seligen betrifft, so bleibt das ein Mythos, auch wenn Sokrates meint, er sei wahr.“

So wie die Welt aussieht, muß man ihnen recht geben. Selbst wenn Sokrates persönlich an das Totengericht geglaubt hat, einen Beweis hatte er nicht. Er wäre daher sicher damit einverstanden gewesen, vorsorglich einen irdischen internationalen Gerichtshof einzurichten, um Leute wie Archelaos auf jeden Fall und schon im Diesseits zur Rechenschaft ziehen zu können.

*Protagoras*¹⁶

Die Gesprächsteilnehmer

Sokrates spricht zunächst mit dem jungen Hippokrates, der wie Phaidros anfangs von einer Sache begeistert ist; Sokrates jedoch hält sie für äußerst fragwürdig, und Hippokrates weiß dem nichts entgegenzuhalten. Die eigentlichen Gesprächspartner sind Sokrates und Protagoras. Von den anderen Anwesenden reden Alkibiades, Kallias und Kritias nur über die Spielregeln dieses Gesprächs; die Sophisten Prodikos und Hippias dürfen darüber hinaus ein paar eigene Gedanken zum Inhalt anbringen (die aber von Sokrates nicht weiter beachtet werden) und werden gegen Ende als Dialogpartner, die mit allem einverstanden sind, kurz einbezogen (358a). Als weitere Stimme werden „die Vielen“ (333c. 351c ff.) eingeführt, deren Meinung von Sokrates und Protagoras gemeinsam vorgestellt und widerlegt wird.

¹⁶ Vgl. Gnomon 74 (wie Anm. 4), insbesondere die Gegenüberstellung am Schluß.

Sokrates als Erzähler

Sehr wichtig ist, daß Sokrates zugleich der Erzähler ist und damit eine zweite, übergeordnete Stimme hat. Er verrät uns nicht nur, was er selbst während des Dialogs dachte, sondern fast wie der sog. allwissende Erzähler steht er über allem und kennt anscheinend sogar die Gedanken seiner Gesprächspartner. Er behauptet z.B. über Protagoras zu wissen, daß er seine Kollegen aus Eitelkeit (und nicht etwa aus Höflichkeit) dazubitten ließ (318c), „sehr ungern“ zugestimmt hat (333b), sich in seiner Haut nicht wohlfühlte und die Lust zu antworten verloren hatte (333e), mit seinen bisherigen Antworten unzufrieden war und von da an nicht mehr freiwillig Antworter sein wollte (335a–b). Üblicherweise glauben Platoninterpreten da die Stimme eines unparteiischen Erzählers zu hören. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß Platon seinem Sokrates den Rang eines anonymen objektiven Erzählers zugesteht. Im Text gibt es keine Anzeichen dafür. Ebenso wie Sokrates während des Gesprächs seine subjektive Sicht hat, so auch als Berichterstatter. Vielleicht will Platon sogar zeigen, wie sehr der historische Sokrates geneigt war, sich seine Umwelt nach seinen subjektiven Maßstäben zurechtzudenken.

Das Ganze wird für uns nicht einfacher dadurch, daß der Erzähler sich gelegentlich auf ein zusammenfassendes Referat des Gesprächs beschränkt und uns den eigentlichen Wortlaut vorenthält (z.B. 333d. 348b). Wir müssen da dem Erzähler manches Urteil glauben, auch wenn der wörtlich berichtete Dialog das nicht hergibt. Aber müssen wir das wirklich oder ist auch das für Platon nur die subjektive Sicht des Erzählers?

Das Thema des Dialogs

Thema des Dialogs ist die Erziehung und deren Ziel, die Tugend. Hippokrates, der die üblichen Stufen der Erziehung bereits durchlaufen hat, möchte wie alle gutsituierten jungen Athener ein angesehener Bürger (316b) werden, d.h. jemand, der in der Öffentlichkeit eine Rolle spielt und auf dessen Wort man hört. Von dem berühmten Protagoras, der als Lehrer „des allgemeinen und des rhetorischen Wissens“ gilt, möchte er zu diesem Wissen (310d) gelangen.

Auf Befragen durch Sokrates gibt Protagoras eben das als sein Unterrichtsziel an, was Hippokrates von ihm zu lernen hofft: „Gewandtheit in privaten und öffentlichen Angelegenheiten, sowohl in der Sache selbst als auch bei den entsprechenden Reden“ (319a). Da Protagoras auch allgemein von „besser werden“ (318a) und Tugend gesprochen hat, ergreift Sokrates die Gelegenheit, die Tugend selbst zu thematisieren (320b) und nach dem Verhältnis der Einzeltugenden zur Gesamttugend (329d) zu fragen.

Nicht Irrtum und Wahrheit, sondern zwei Meinungen

Darin, daß Erziehung letztlich zum Guten (zur Tugend) führen soll, sind sich Sokrates und Protagoras einig. Doch im übrigen besteht zwischen ihnen ein unüberbrückbarer Gegensatz. Sokrates versteht unter dem Ziel der Erziehung nämlich die Idee des Guten oder die Tugend an sich, in der alle konventionellen Einzeltugenden zusammenfallen, Protagoras – als Realist – dagegen die konventionellen Einzeltugenden. Für Sokrates wäre die Erziehung einfach, wenn man nur das wahre Wissen hätte, für Protagoras muß sie sich an der Praxis des Lebens orientieren, weil seiner Meinung nach dem Menschen dies Wissen nicht erreichbar ist.

Sokrates wäre es am liebsten, wenn sich die Identität der Einzeltugenden beweisen ließe, weil das die Tugend schlechthin und das Gute an sich wäre. Protagoras hält dem erstens die inhaltlichen Differenzen entgegen, die nur erlauben, von partieller Identität oder von Ähnlichkeit zu sprechen, und zweitens die ethische Relativität mancher Einzeltugenden wie der ‚Besonnenheit‘ oder ‚Tapferkeit‘, die manchmal auch einem Übeltäter (etwa einem Tyrannen oder Räuberhauptmann) zugesprochen werden.

Sokrates und Protagoras sind sich natürlich auch darin einig, daß die Einzeltugenden zusammen eine Einheit bilden, weil sie sonst nicht Tugenden genannt werden könnten. Aber da sie unter dieser Einheit etwas Verschiedenes verstehen, besteht ständig die Gefahr, aneinander vorbeizureden. Sokrates, der auf die Identität hinauswill, sucht alles zusammen, was für möglichst enge Einheit spricht, Protagoras, der die Einheit prinzipiell gar nicht bestreiten möchte, aber verständlicherweise keine Identität akzeptieren will, sieht sich gezwungen, alles anzuführen, was für die Verschiedenheit spricht.

Es kommen fünf Einzeltugenden zur Sprache: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit, Weisheit (Wissen, Vernunft) und Tapferkeit. Sokrates unternimmt fünf Versuche, die Identität oder wenigstens die Untrennbarkeit zweier Tugenden zu beweisen: Gerechtigkeit-Frömmigkeit, Besonnenheit-Weisheit, Gerechtigkeit-Besonnenheit, Tapferkeit-Weisheit und noch einmal Tapferkeit-Weisheit. Bei den ersten vier geht es nur um die Einheit bzw. Zusammengehörigkeit des jeweiligen Paares, beim fünften außerdem um die Zusammengehörigkeit von Lust (Glückseligkeit) und Tugend.

Sokrates kann sich als Frager, was seine eigene Meinung betrifft, zunächst etwas bedeckt halten, aber wenn wir den Dialog im ganzen überblicken, ist seine Position klar:

1. Die konventionellen Einzeltugenden sind eigentlich nur Namen für ein und dasselbe, die Tugend an sich. Unterschiede können höchstens als Wirkungsbereiche dieser Gesamttugend definiert werden.
2. Wenn man von Teilen der Tugend sprechen will, könnte man das Gold als Beispiel nennen, weil beim Gold alle Teile immer zugleich nichts anderes als

Gold sind. Sie bilden eine engere Einheit als die Teile des Gesichts wie Augen, Mund und Nase¹⁷.

3. Wenn die Tugend ein Ganzes ist, impliziert der Besitz einer Einzeltugend zugleich alle anderen. Wer gerecht ist, ist auch tapfer. Jede Tugend schließt den Besitz einer Untugend (= das negative Gegenstück zu einer Tugend) aus. Wer gerecht ist, kann nicht feige sein.

4. Wer Wissen hat, handelt tugendhaft. Das geht an sich schon aus dem vorigen Punkt hervor. Aber das Wissen spielt für Sokrates zugleich eine übergeordnete Rolle. Es kann keinen Konflikt zwischen Wissen und falschem Handeln geben, sondern falsches Handeln beruht auf Unwissenheit.

5. Richtig (tugendhaft) zu handeln ist angenehm (lustvoll). Es kann daher keinen Konflikt zwischen Tugend und Lust geben. Ein tugendhaftes Leben führt letzten Endes zur Glückseligkeit.

Protagoras, der nicht einfach die ihm gestellten Fragen beantwortet, sondern auch eigene Gedanken dagegensetzt, vertritt im Dialog folgende Gegenposition:

1. Die konventionellen Einzeltugenden sind nicht nur unterschiedliche Namen für die Tugend an sich, sondern sind deren deutlich unterscheidbare Teile wie Augen, Mund und Nase beim Gesicht.

2. Diese Teile haben unterschiedliche Funktionen, d.h. sie beziehen sich auf verschiedene Verhaltensweisen und unterschiedliche Aktionsbereiche des Menschen, so wie Augen, Mund und Nase verschiedene Aufgaben haben.

3. Sie sind nicht alle gleichrangig. Das Wissen ist der stärkste oder größte Teil. Es ist das mächtigste Vermögen, das der Mensch hat (352d). In diesem Punkt stimmen Protagoras und Sokrates überein.

4. Sie sind kein geschlossener Verband, sondern können auch einzeln auftreten, z.B. jemand kann besonnen sein, ohne zugleich tapfer zu sein.

5. Manche Tugenden können sogar zusammen mit einer Untugend auftreten, d.h. sie können mit einer anderen Tugend in einen Widerspruch geraten, z.B. kann ein ungerechter Mensch manchmal als tapfer gelten.

6. Tugend beruht nicht nur auf Wissen, sondern ist auch eine Frage der seelischen Konstitution. Tapferkeit ist so etwas wie seelische Stabilität.

In diesen Positionen stehen sich keineswegs Wahrheit und Irrtum gegenüber, sondern zwei kontroverse Meinungen, die beide ihre Berechtigung haben, aber nicht miteinander vereinbar sind.

¹⁷ Warum Sokrates für die Tugend Gold (und nicht etwa Wasser oder Holz) als Beispiel wählt, liegt auf der Hand.

Siegt Sokrates?

Protagoras, der sich bereitwillig darauf eingelassen hat „zu antworten“ (318d), bejaht am Ende die letzte Frage und stimmt damit der Meinung des Fragers zu (360e), gibt also seine eigene Position auf. Sokrates ist damit agonistisch gesehen ‚Sieger‘¹⁸.

Doch wie sieht dieser Sieg genau betrachtet aus? – Protagoras unterliegt zwar agonistisch, scheint das aber nicht allzu tragisch zu nehmen, und vor allem, er ändert offensichtlich seine Meinung zum Thema Erziehung und Tugend in keiner Weise. Er wird auch weiter, wie der historische Protagoras, jungen Leuten Erziehung gegen Geld anbieten und sich dabei an den konventionellen Einzeltugenden orientieren. Dazu braucht der Leser vom historischen Protagoras gar nichts zu wissen; denn wer die Diskussion neutral verfolgt, dem kann nicht entgehen, daß der platonische Protagoras keinen der fünf Beweisversuche als wirklich überzeugend anerkennt.

Protagoras hatte am Anfang des Gesprächs erklärt, es mache ihm Freude, auf gute Fragen zu antworten (318d), und er fand zunächst, die Frage nach dem Verhältnis der Einzeltugenden zur Tugend sei „leicht zu beantworten“ (329d). Bald jedoch läßt er erkennen, daß er die Fragen, die Sokrates ihm stellt, nicht mehr so gut findet. Dafür kann es zwei Gründe geben. Entweder merkt er, daß eine Niederlage auf ihn zukommt, oder er hat den Eindruck, daß die Fragen der Sache nicht angemessen sind und nicht so einfach beantwortet werden können, wie Sokrates sich das anscheinend vorstellt. Platoninterpreten pflegen das erste anzunehmen, doch damit wird man Platons Protagoras nicht gerecht. Anders als Sokrates, der unbeirrt auf sein Ziel zusteuert, scheint Protagoras den grundsätzlichen Meinungsunterschied und die Gefahr, aneinander vorbeizureden, wahrzunehmen. Ihm gefällt vor allem nicht, daß ihm Sokrates immer wieder Entscheidungsfragen stellt, die er mit ja oder nein beantworten soll, bei denen er selbst aber eine differenzierende Antwort für richtig hält. Wenn er Sokrates am Ende zustimmt, ist das wohl eher höfliche Resignation angesichts der grundsätzlichen Verschiedenheit der Meinungen als das Eingeständnis einer Niederlage.

Aber auch Sokrates seinerseits scheint sich keineswegs einzubilden, einen Sieg errungen zu haben. Er relativiert nämlich seinen Erfolg, indem er eine „Verwirrung“ (361c), d.h. einen Widerspruch im Gesprächsgang und damit bei sich selbst konstatiert. Er hatte anfangs die Erziehung überhaupt in Frage gestellt, hatte sie aber am Schluß für möglich erklärt¹⁹. Protagoras revanchiert sich mit einem Kom-

¹⁸ Dieser agonistische Sieg wird üblicherweise mit einem Sieg in der Sache gleichgesetzt, vgl. etwa Manuwald (wie Anm. 4) 428. 442 f.

¹⁹ Das ist in Wirklichkeit kein Widerspruch, weil es sich um zwei verschiedene Konzeptionen handelt, reale und ideale Erziehung. Sokrates wertet die reale Erziehung ab, weil er die ideale an ihre Stelle setzen möchte.

pliment für Sokrates' „Eifer und Weisheit“. Man einigt sich darauf, das Gespräch (die Untersuchung) zu beenden und vielleicht bei anderer Gelegenheit fortzusetzen.

Dies offene Ergebnis entspricht auch dem Verlauf des Gesprächs im einzelnen. Protagoras akzeptiert wohl die eine oder andere von Sokrates vorgebrachte Ansicht, da er ja wie Sokrates grundsätzlich für die Tugend und das „besser werden“ eintritt, hält aber im ganzen an seiner realistischen Position fest. Die folgende Skizze der Stationen des Gesprächs soll das noch etwas verdeutlichen. Der Sicherheit halber sei noch einmal daran erinnert, daß hier nicht der historische Sokrates und Protagoras, sondern zwei platonische Figuren miteinander reden. Verbformen wie „sagt“ sind daher eigentlich als „Platon läßt sagen“ zu lesen.

Protagoras' Rede über die Erziehung

Protagoras hatte gesagt, er wolle die Menschen erziehen, und wer zu ihm komme, werde mit jedem Tag „besser werden“ (318a). Auf Nachfrage, was darunter zu verstehen sei, gibt er an, er wolle praktisches und rhetorisches Wissen für privaten und öffentlichen Bedarf vermitteln (319a). Sokrates erinnert daraufhin an die Grenzen, Schwierigkeiten und Mißerfolge der Erziehung. Er sei zu dem Schluß gekommen, daß jedenfalls politische Tugend nicht lehrbar sei. Da aber Protagoras offensichtlich an die Lehrbarkeit der Tugend glaube, bitte er um nähere Erläuterung.

Bezeichnend ist, daß Sokrates die politische Tugend, also eine Einzeltugend oder einen Komplex von Einzeltugenden, der Tugend allgemein gleichsetzt. Daß Protagoras daran keinen Anstoß nimmt, ist nicht erstaunlich, hatte er doch selbst zuerst allgemein vom „besser werden“ gesprochen. Die beiden sind sich also darin einig, daß es in der Erziehung um Einzeltugenden und letzten Endes um die Tugend schlechthin gehe. Strittig ist nur, ob Erziehung möglich ist.

Protagoras antwortet auf Sokrates' Zweifel mit einer weit ausholenden längeren Darstellung der Erziehung aus seiner Sicht.

Er beginnt mit einem Mythos, der die Grundlage aller politischen Kultur erklärt. Sie basiert auf ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Scham‘, also dem Willen des Menschen, gut zu sein und zu handeln, und der Scheu, dagegen zu verstoßen.

Es handelt sich um eine göttliche Gabe, die aber vom Menschen auch angenommen und gefördert werden muß.

Menschen, die diesen Willen zum Guten nicht haben und auch nicht haben wollen, sind unfähig zur politischen Gemeinschaft. Sie sind sozusagen geborene Verbrecher, bei denen auch keine Erziehung möglich ist. Sie müssen daher von der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden²⁰.

²⁰ Der damit gemeinte Tod ist keine Strafe, sondern entspricht der heutigen Sicherheitsverwahrung.

Alle Menschen, die über diese Gabe verfügen, die also das Gute wollen, dürfen bei allen politischen Entscheidungen mitreden, bei denen es nicht auf spezielle Sachkenntnis ankommt, sondern auf die Tugend und Einzel tugenden wie Gerechtigkeit und Besonnenheit und politische Tugend (den Willen zur Gemeinschaft). Wer diese Gabe nicht hat, kann das nicht zugeben, weil er sich dadurch selbst ausschließen würde²¹.

Jetzt kommt Protagoras auf die Erziehung zu sprechen. Zu Recht verlassen sich die Menschen nicht darauf, daß dieser Wille zum Guten angeboren ist oder von selbst im Kind heranwächst. Sie setzen daher auf Erziehung; Strafen sind Erziehungsmaßnahmen.

Alle Erziehung zielt auf die Tugend und die Einzeltugenden, wobei immer der Gedanke an das menschliche Zusammenleben im Hintergrund steht. Sie erfolgt durch direkte Ermahnungen und Strafen bei falschem Verhalten, aber auch indirekt durch Musikerziehung und Sport und schließlich direkt durch die Verpflichtung, die Gesetze zu kennen und zu befolgen.

Wie weit man bei jedem einzelnen mit der Erziehung kommt, hängt von dessen individueller natürlicher Veranlagung ab. Wenn Perikles bei seinem Sohn nicht allzu viel ausgerichtet hat, ist das also kein Mißerfolg, sondern es zeigt nur, daß es Begabungsunterschiede gibt. Insgesamt ist die Erziehung in geordneten Staaten erfolgreich; denn andernfalls gäbe es diese Ordnung nicht und es ginge zu wie bei den Wilden.

So weit die Rede des platonischen Protagoras. Sie bietet eine – Platons würdige – Darstellung der Natur des Menschen und des Erziehungsproblems, gegen die sich nichts einwenden läßt, weder damals noch heute. Das menschliche Zusammenleben könnte nicht funktionieren, wenn nicht die Mehrheit der Menschen gutgesinnt wäre. Erziehung kann und soll dazu beitragen. Doch wir müssen damit leben, daß es unterschiedliches Niveau gibt. Sanktionen sind daher notwendig und können bis zum Ausschluß aus der Gemeinschaft gehen.

Was soll Sokrates' Ironie?

Platon läßt seinen Sokrates zunächst etwas ironisch reagieren. Der Erzähler Sokrates behauptet nämlich, er sei damals ganz bezaubert gewesen und habe damit gerechnet, Protagoras werde noch weiterreden. Das klingt, als ob Sokrates gar nicht richtig zugehört hat und sich an den schönen Worten berauscht hat. Der Gesprächsteilnehmer Sokrates hat aber doch auf den Inhalt geachtet und hat wenigstens mitbekommen, daß es um die Lehrbarkeit der Tugend ging. Er lobt die Rede als völlig überzeugend; er glaube nun, daß die Tugend lehrbar sei. Auch das klingt noch et-

²¹ Auch heute muß ein Politiker, der vielleicht böse Absichten hat, sie in der Öffentlichkeit natürlich als gute Absichten ausgeben.

was ironisch, aber das kann sich nicht auf die von Protagoras vertretene These beziehen; denn daß die Tugend lehrbar ist, stellt sich spätestens am Ende des Dialogs als Sokrates' eigene Meinung heraus. Wenn Sokrates weiter meint, die Rede sei eines Perikles würdig, so ist das zwar ebenfalls kein reines Kompliment, aber damit wird die Rede inhaltlich ernstgenommen; denn wie sich bald zeigt, richtet sich sein Vorbehalt dagegen, daß Protagoras wie ein Politiker über die Praxis des Lebens geredet hatte und nicht auf den theoretischen ethischen Hintergrund, die Frage nach der Tugend, eingegangen war.

Worauf auch immer die Ironie sich richtet, sie erscheint im Dialog nur als die subjektive Meinung des platonischen Sokrates. Was Platon selbst von dieser (immerhin von ihm selbst verfaßten) Rede und der Ironie seines Sokrates gehalten hat, erfahren wir nicht. Wenn wir uns diese Ironie zu eigen machen wollen, dürfen wir uns also nicht auf Platon berufen. Er will uns wahrscheinlich nur einen der Tricks vorführen, mit denen der historische Sokrates den Gang eines Gesprächs in seinem Sinne zu steuern pflegte. Sokrates möchte hier nämlich, statt über praktische Erziehung zur Tugend lieber über die Tugend selbst reden, speziell über das Verhältnis der konventionellen Einzeltugenden untereinander und zur Tugend insgesamt. Gemessen an der praktischen Erziehung, über die Protagoras gesprochen hatte, ist das höhere ethische Theorie. Sokrates will also eigentlich das Thema wechseln. Deswegen lobt er die Rede und erklärt sich völlig überzeugt und bittet nur darum, ihm noch eine „Kleinigkeit“ zu ergänzen. Damit ist er aber bereits bei dem neuen Thema.

Drei gescheiterte Beweise

Protagoras reagiert nicht auf die – wenig höfliche – Ironie, sondern antwortet freundlich auf Sokrates' erste Frage zu dem neuen Thema. Sokrates fragt, wie sich die Einzeltugenden zur Gesamttugend verhalten, und bietet zwei Vergleiche zur Auswahl an, Gold und Gesicht. Beim Gold ist jeder Teil wieder Gold, beim Gesicht sind die Teile (Mund, Nase, Augen²²) deutlich voneinander verschieden. Da Protagoras sich für „Gesicht“ entscheidet, muß Sokrates, der auf die Einheit der Tugenden hinauswill und dem daher die Antwort „Gold“ besser gefallen hätte, versuchen, diese Einheit zu beweisen. Protagoras muß das abwehren, was nicht ganz einfach ist, weil er ja keineswegs glaubt, die Einzeltugenden hätten überhaupt nichts gemeinsam.

Als erstes möchte Sokrates sich die Identität (oder jedenfalls sehr enge Einheit) von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Frömmigkeit‘ bestätigen lassen²³. Protagoras will jedoch

²² Wir unterschlagen die bei Platon genannten Ohren, weil sie bei uns nicht zum Gesicht gerechnet werden.

²³ Zu den sprachlichen Problemen solcher Gleichsetzungen vgl. G.A. Seeck, Nicht-Denkfehler und natürliche Sprache bei Platon, München 1997 (Zetemata 96).

nur Ähnlichkeit (d.h. partielle Identität) zugestehen, und diese Ähnlichkeit sei geringer, als Sokrates annehme (331b–332a). Er will sich also keine ja/nein-Antwort aufzwingen lassen, sondern möchte aus sachlichen Gründen differenzieren dürfen. Sokrates meint, Protagoras scheine die Frage „schwierig“ zu finden (332a), gibt sich also mit der Antwort nicht zufrieden, insistiert aber auch nicht, sondern fragt nach einem anderen Paar von Einzeltugenden.

Sokrates steuert diesmal auf die Identität von ‚Besonnenheit‘ und ‚Weisheit‘ los. Dabei legt er Protagoras zunächst auf den Satz „eins ist nur einem entgegengesetzt“ fest und läßt sich dann zugestehen, daß ‚Unvernunft‘ der Gegensatz sowohl zu ‚Weisheit‘ als auch zu ‚Besonnenheit‘ sei. Der Folgerung, daß ‚Weisheit‘ und ‚Besonnenheit‘ dann identisch sein müßten, stimmt Protagoras, wie der Erzähler Sokrates zu wissen behauptet, „sehr ungern“ (333b) zu. Warum ungern? Weil er Sokrates ungern recht gibt? Oder weil ihm der Beweis nicht ganz geheuer vorkommt? Aller Wahrscheinlichkeit nach durchschaut oder ahnt er, daß die formale Struktur „eins ist nur einem entgegengesetzt“ (d.h. in einem Gegensatzschema gibt es nur zwei Pole), nicht ohne weiteres für die zufälligen konventionellen sog. Gegensatzpaare in der natürlichen Sprache gilt, sagt sich aber, Sokrates werde von einer differenzierenden Erläuterung wieder nichts wissen wollen. Er hätte z.B. entgegen können, so lasse sich auch beweisen, daß ‚sauer‘ und ‚bitter‘ dasselbe seien, weil beide als Gegensatz zu ‚süß‘ gelten. Prodikos hätte sicher weitere Beispiele für solche konkurrierenden Gegensätze in der natürlichen Sprache nennen können.

Sokrates fragt als nächstes, ob sich ‚Ungerechtigkeit‘ und ‚Besonnenheit‘ vertragen (333c), d.h. ob jemand zugleich ungerecht und besonnen (z.B. ein besonnener Tyrann) sein könne. Protagoras distanziert sich von der Meinung der „Vielen“, die diese Frage bejahen würden, sagt aber auch nicht nein, sondern erklärt die Frage für „schwierig“ (333d). Der Grund kann doch nur sein, daß er die kalte Überlegung, mit der Verbrecher unbestreitbar manchmal zu Werke gehen, nicht Besonnenheit nennen möchte, aber kein eigenes Wort dafür zur Verfügung hat. Er scheint also wieder eine differenzierende Antwort für richtig zu halten. Prodikos hätte ihm vielleicht aushelfen können. Er hätte wahrscheinlich ‚Besonnenheit‘ (ethisch positiv) und X (ethisch neutral oder negativ) unterschieden und für X auch ein passendes griechisches Wort gefunden, das unserer ‚kalten Überlegung‘ entspricht.

Protagoras ist aber bereit, im Sinne der „Vielen“, die Ungerechtigkeit und Besonnenheit für vereinbar halten, zu antworten. Als Sokrates, der wahrscheinlich einen Widerspruch in dieser Position nachweisen will, weiter fragt, ob ‚gut‘ und ‚nützlich‘ dasselbe seien, wird Protagoras, wie der Erzähler Sokrates behauptet, unruhig und scheint die Lust am Antworten zu verlieren (333e). Da Protagoras noch nicht wissen kann, worauf Sokrates hinauswill, und es ihm übrigens nur recht sein müßte, wenn die „Vielen“, deren Meinung er ja für falsch hält, widerlegt werden, kann das nicht Furcht vor einer Niederlage sein. Ihn scheint vielmehr zu stören, daß er die Frage, ob ‚gut‘ und ‚nützlich‘ identisch seien, entweder bejahen oder verneinen soll. Sokrates bietet ihm daraufhin von sich aus eine Differenzierung an („kei-

nem Menschen nützlich – überhaupt nicht nützlich“). Das greift Protagoras offensichtlich gern auf, aber er antwortet auch jetzt nicht mit ja oder nein, sondern erläutert die generelle Relativität von Begriffen wie ‚nützlich‘ und ‚gut‘. Er differenziert also noch weiter und ist nicht bereit, die von Sokrates gewünschte einfache Antwort zu geben. Die Anwesenden spenden, wie der Erzähler berichtet, dieser kleinen Rede (334a–c) spontan lärmenden Beifall.

Doch der Frager Sokrates nimmt den Inhalt dieser (sehr richtigen und völlig klaren) Antwort anscheinend nicht zur Kenntnis und stellt auch keine neue Frage²⁴, sondern sagt, die Antwort sei zu lang und er könne sie deswegen nicht verstehen. Als Protagoras erwidert, er könne sich ohne Nachteil die Spielregeln des Gegners nicht aufzwingen lassen (335a), merkt Sokrates, wie er als Erzähler behauptet, daß Protagoras „sich in seinen Antworten nicht gefallen habe“ und sich weigern werde, weiter die Rolle des Antworters zu spielen. Der Sokrates im Dialog will daraufhin, weil „die Anwesenheit nicht mehr lohne“ (335b), das Gespräch abbrechen und weggehen (335c). Die Zuhörer verhindern das, und man fängt an, über die Spielregeln zu diskutieren (335c–338b). Protagoras hätte allen Grund, seinerseits die Teilnahme am Gespräch aufzukündigen, da Sokrates nicht bereit war, sachlich notwendige Differenzierungen zu akzeptieren. Aber falls er das vorhatte, kommt er nicht dazu, weil die anderen Anwesenden auf der Fortsetzung bestehen. Er selbst kann sich nach dem bisherigen Verlauf davon nichts versprechen, einen agonistischen Sieg ohnehin nicht, aber auch keine wirkliche Aufklärung des Tugendproblems. Aber über derartige Gedanken läßt Platon den Erzähler Sokrates keine Vermutungen anstellen.

Damit sind die ersten drei Beweisversuche gescheitert. Protagoras hat sich nicht überzeugen lassen und hat an seiner differenzierenden Position festgehalten.

Höfliche Ablenkungsversuche und Hartnäckigkeit

Sokrates bietet nun Rollentausch an (338d) mit der Bedingung, später wieder zu tauschen. Protagoras will nicht darauf eingehen, muß es aber mit Rücksicht auf die Zuhörer akzeptieren. Dabei muß er sich zugleich verpflichten, nur kurze Antworten zu geben, sobald er wieder die Rolle des Antworters übernimmt. Ihm dürfte damit klar sein, daß Sokrates dann wieder Entscheidungsfragen stellen und möglichst jede Differenzierung abwehren wird. Doch er macht gute Miene zum bösen Spiel und übernimmt die Rolle des Fragers.

Als Frager kann er das Thema in seinem Sinne angehen und er wählt als neuen Ansatz die Dichtung. Sich darin auszukennen ist für ihn ein wichtiger Teil der Erziehung (338e). Er zitiert ein bekanntes Gedicht des berühmten Simonides und fragt Sokrates, ob er das für ein gutes Gedicht halte. Sokrates bejaht. Daraufhin greift Protagoras zwei Formulierungen heraus, die sich zu widersprechen scheinen, und

²⁴ Er könnte z.B. fragen, worin die Ähnlichkeit zwischen den Einzeltugenden bestehe.

fragt, ob ihm Sokrates auch da zustimme. Sokrates erkennt natürlich sofort, daß er das nicht bejahen darf, weil das seiner vorhergehenden Antwort widersprechen würde (ein gutes Gedicht darf selbstverständlich keinen Widerspruch enthalten). Er deutet also ein Nein an, obwohl er im Moment keine Auflösung für den scheinbaren Widerspruch im Text des Gedichts parat hat. Protagoras läßt ihm Zeit zum Nachdenken und zu einem an Prodikos gerichteten Hilferuf (339e). Zwei mehr oder weniger scherzhafte Erklärungsversuche weist er – anscheinend amüsiert – zurück (340d/e. 341d). Er hat auch nichts dagegen, daß Sokrates anschließend noch eine ausführliche Interpretation des Gedichts vorträgt (342a–347a), die offensichtlich mit der Frage nach dem Widerspruch gar nichts zu tun hat. Eigentlich müßte Protagoras nach dem Vorhergehenden gegen diese lange und abschweifende Antwort protestieren.

Da er das nicht tut, sieht es so aus, als ob das Thema Dichtung und die Frage nach dem angeblichen Widerspruch nur ein Ablenkungsmanöver waren, um Sokrates eine Weile zu beschäftigen und den nächsten Rollentausch und die nicht unbedingt sachgemäße ja/nein-Fragerei möglichst weit hinauszuschieben. – Protagoras läßt übrigens offen, ob er selbst an den Widerspruch in dem Gedicht glaubt oder ob es nur eine Übungsfrage aus seinem Unterricht ist, die er Sokrates als Köder vorwirft.

So hat Protagoras eine Zeitlang Ruhe. Doch wenn er gehofft haben sollte, Sokrates würde sich auf Dauer ablenken lassen und würde gar den stillen Wink, das abstrakte Theoretisieren zum Tugendbegriff auf sich beruhen zu lassen, verstehen, so macht ihm Alkibiades einen Strich durch die Rechnung. Er verlangt nämlich die Fortsetzung des alten Spiels von Frage und Antwort. Da Protagoras nicht reagiert, bietet ihm Sokrates – obwohl Protagoras überhaupt erst zwei Fragen gestellt hatte –, schon wieder Rollentausch an (348a). Protagoras zeigt verständlicherweise wenig Neigung, das Gespräch fortzusetzen. Aber er weist das Ansinnen nicht direkt zurück, sondern versucht anscheinend, es höflich zu ignorieren, indem er sich taub stellt (348b). Doch Sokrates, der weitermachen will, hat die Zuhörer, die sich gut unterhalten fühlen und auf dies Vergnügen nicht so bald verzichten möchten²⁵, auf seiner Seite. Protagoras muß sich daher bereiterklären, wieder die Rolle des Antworters zu übernehmen (348c). Sokrates nutzt das natürlich aus, um seine Frage nach dem Verhältnis der Einzeltugenden untereinander und zur Tugend an sich wieder aufzugreifen. Er rekapituliert das frühere Ergebnis aus seiner Sicht und bietet Protagoras an, seine früheren Antworten zurückzunehmen, falls er jetzt etwas anderes sagen wolle. Er äußert sogar Zweifel, daß Protagoras seine früheren Aussagen ernst gemeint haben könne (349a–c).

²⁵ Davon, daß sie sich für das Problem der Erziehung und Tugend wirklich interessieren, ist nicht die Rede.

Zwei Versuche, die Einheit von Tapferkeit und Wissen zu beweisen

Protagoras reagiert nicht auf die Zumutung, die in diesem Zweifel steckt²⁶, sondern bestätigt nur seine frühere Meinung: Die fünf genannten Einzeltugenden seien Teile der Tugend an sich. Dabei setzt er jedoch einen neuen Gedanken hinzu: Vier davon stünden sich nahe (= seien sich sehr ähnlich), die ‚Tapferkeit‘ dagegen unterscheide sich sehr von ihnen (= sei sehr wenig ähnlich), da sie auch ohne die anderen Tugenden auftreten könne. So gebe es viele Menschen, die äußerst ungerecht, unfromm, unbesonnen und unvernünftig, aber zugleich sehr tapfer seien (349d).

Das ist wieder eine Differenzierung und diesmal zugleich ein völlig neuer Gesichtspunkt; denn damit unterscheidet Protagoras zwei Arten von Tugenden, nämlich solche wie Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, die rein ethisch sind, und solche wie die Tapferkeit – oder nach Meinung der „Vielen“ auch die Besonnenheit –, die einem unethischen Ziel dienen können²⁷.

Da Sokrates auf die Einheit aller Einzeltugenden in der Gesamttugend hinauswill, darf er diese Unterscheidung nicht anerkennen. Er will deswegen die Einheit von Tapferkeit und Weisheit (Wissen, Vernunft) nachweisen. Das erstreckt sich bis zum Ende des Dialogs, wo Protagoras zugesteht, daß aus dem, worin man überein gekommen sei, die Zusammengehörigkeit von Tapferkeit und Wissen folge (360e).

Der erste Versuch (350e–351b) scheitert, weil Protagoras zwar partielle Übereinstimmung ohne weiteres zugesteht, aber zugleich den Begriff der Tapferkeit, wie Sokrates ihn verwendet, als falsch zurückweist. Der zweite (351b–360e) ist scheinbar erfolgreich, denn Protagoras stimmt am Ende wenigstens formal zu. Er ist so ausgedehnt, weil Sokrates zusätzlich den Begriff der ‚Lust‘ ins Spiel bringt. Über deren Zusammenhang mit der Tugend ist er sich mit Protagoras zwar schnell einig, aber er möchte darüber hinaus den „Vielen“ klarmachen, daß es entgegen der üblichen Meinung keinen Konflikt zwischen Wissen und Lust geben kann.

Der gescheiterte erste Versuch

Sprachlich geht es hier um mehrdeutige Wörter. ‚Tapferkeit‘ und ‚Darauflosgehen‘ werden in der Umgangssprache sowohl ethisch neutral als auch wertend verwendet. Im ersten Fall sind sie Oberbegriffe und können miteinander gleichgesetzt werden. Im zweiten Fall sind sie Unterbegriffe (vernünftige Tapferkeit, unvernünftiges Darauflosgehen) und sind einander entgegengesetzt. Beide sind also doppeldeutig, weil sie in weiterem und engerem Sinn gebraucht werden. Daß es da zu Verständigungs-

²⁶ Vermutlich versteht Platon den Zweifel nicht als psychologische Kriegsführung seines Sokrates, sondern als naiven Eifer in der Überzeugung, auf der richtigen Spur zu sein.

²⁷ Heute spricht man von ‚Sekundärtugenden‘.

schwierigkeiten kommen kann, ist nicht erstaunlich²⁸. Man kann voraussagen, daß Sokrates mehr an die Gleichsetzung denkt, während Protagoras auf der Unterscheidung besteht.

Sokrates beginnt mit der Frage, ob ‚Tapferkeit‘ und ‚Darauflosgehen‘ gleichzusetzen seien (349e). Protagoras bejaht das, gibt aber dann auch zu, daß Darauflosgehende vernunftlos handeln. Damit glaubt Sokrates ihn in der Schlinge zu haben. Auf Nachfrage weist Protagoras jetzt nämlich, wie zu erwarten, die Gleichsetzung entschieden zurück und erklärt die Darauflosgehenden für „wahnsinnig“ (350c), d.h. für unvernünftig, also implizit die Tapferen für vernünftig. Doch als Sokrates sich das explizit bestätigen lassen will, geht Protagoras nicht darauf ein, sondern erklärt, Sokrates habe ihn mißverstanden. Tatsächlich hatte Sokrates ‚Darauflosgehen‘ zunächst als neutralen Oberbegriff verwendet, und Protagoras hatte deswegen zugestimmt. Als Sokrates aber dafür den Unterbegriff (unvernünftiges Darauflosgehen) einsetzen will, muß er natürlich protestieren und zwischen unvernünftigem Darauflosgehen und vernünftiger Tapferkeit unterscheiden. Protagoras erläutert also praktisch die Doppeldeutigkeit von ‚Darauflosgehen‘ (350c–d).

Protagoras hat zwar implizit zugestanden, daß zur Tapferkeit auch Vernunft (Wissen) gehört, aber das hatte er auch vorher nicht wirklich bestritten; denn „äußerst unverständlich“ heißt nicht „ohne jeden Verstand und ohne jedes Wissen“. Doch nun schiebt er diesen Gesichtspunkt als nebensächlich ganz beiseite und erklärt, Tapferkeit sei eine Frage des Charakters und der seelischen Stabilität (351b)²⁹. Vermutlich denkt er an die Erfahrung, daß im Krieg Vernunft und Wissen keine Garantie für Tapferkeit sind. Sokrates reagiert nicht auf diesen doch sehr schwerwiegenden sachlichen Einwand gegen seinen Beweisversuch.

Die Rolle der Lust

Er setzt stattdessen neu an und zieht für diesen zweiten Versuch, einen engen Zusammenhang von Tapferkeit und Wissen zu beweisen, den Begriff der ‚Lust‘ (des Angenehmen) heran (351c). Er will darauf hinaus, daß der Tapfere (im Gegensatz zum Feigling und zum Draufgänger) gern in den Krieg, der ihn das Leben kosten kann, zieht. Das ist dann der Fall, wenn er weiß, daß der Krieg notwendig ist. Der Beweis wäre unnötig kompliziert, wenn es nur darum ginge, den Zusammenhang von Tapferkeit und Wissen zu zeigen. Man darf daher annehmen, daß Platon diesen Beweis vor allem dazu benutzen wollte, den Zusammenhang zwischen Lust und Tapferkeit, bzw. zwischen Lust und Tugend allgemein zu zeigen.

In der Frage der Lust wird zwischen zwei Gruppen von Menschen unterschieden. Die eine bilden diejenigen, die sich stets unter Kontrolle haben und immer ge-

²⁸ Eigentlich müßte hier Prodikos mitreden dürfen, um sprachliche und begriffliche Ordnung zu schaffen.

²⁹ Wie z.B. Sokrates in der Darstellung durch Alkibiades in Platons *Symposion*.

nau wissen, was sie tun. Sie lassen sich durch die Lust (oder Zorn usw.) nicht zu unüberlegten Handlungen hinreißen. Dazu gehören Sokrates und Protagoras und alle anderen Anwesenden (358a). Das heißt nicht, daß sie alle so bescheiden und tugendhaft leben wie Sokrates. Wer Geld hatte, kam natürlich auch damals weniger in Versuchung, teuren Wein zu stehlen, als ein Armer. Oder wer so beliebt und gefürchtet wie Alkibiades war, konnte sich manche Lust leisten, die einen anderen vielleicht Kopf und Kragen gekostet hätte. Insgesamt sind das diejenigen, die verstehen, sich spätere Reue zu ersparen. Man könnte auch im weiteren Sinne von Besonnenheit sprechen, weil sie stets darauf achten, was sie sich leisten können und was nicht.

Die andere Gruppe sind „die Vielen“, die sich nicht immer in der Gewalt haben, sondern sich öfter zu Handlungen hinreißen lassen, die ihnen selbst schaden können, wie ehebrechen oder zuviel essen oder verschwenderisch leben. Sie nennen das „von der Lust überwunden werden“ (353c)³⁰. Sie haben die Erfahrung gemacht, hinterher manches bereut zu haben. Sie kennen sogar den inneren Konflikt, der sich ergibt, wenn sie schon gleich bei der Tat „das Bessere wissen, aber nicht tun“ (362d)³¹.

Für den Beweis, daß Tapferkeit zugleich Wissen ist, braucht Sokrates eigentlich nur die positive Seite der Lust, nämlich das Vergnügen beim Tun des Guten, nicht das Vergnügen beim Tun des Bösen. Wenn der Tapfere weiß, daß ein Krieg gut und schön und nützlich ist, zieht er gern in den Kampf. Nebenbei möchte Sokrates jedoch auch den Glauben der Vielen, das Böse könne über das Gute siegen und es gebe einen Konflikt zwischen Lust und Wissen, als Irrtum entlarven.

Vorweg richtet Sokrates noch zwei Fragen an Protagoras selbst. Erstens will er von ihm wissen, ob er ‚angenehm‘ und ‚gut‘ gleichsetze, d.h. ob er die Lust (das Angenehme) für etwas Gutes halte. Protagoras bejaht das mit der Einschränkung, daß es sich um Lust am ‚Schönen‘ handeln müsse (351c). Er scheint also die Lust für neutral zu halten und differenziert nur indirekt nach ihrem Objekt zwischen guter und schlechter Lust. Aber Sokrates hört da vor allem die ‚schlechte Lust‘ heraus und erwidert, das sei auch die Meinung der „Vielen“; seine Frage ziele jedoch auf die Lust selbst, ob die nicht als solche (d.h. ohne Einschränkung) gut sei (351e). Sokrates wendet sich damit gegen die übliche generelle Abwertung der Lust. Der Grund ist wohl weniger eine persönliche Wertschätzung der Lust als vielmehr die Hoffnung, auf diese Weise den „Vielen“ klarmachen zu können, daß sie, wenn sie „der Lust nachgeben“, in Wirklichkeit gegen ihr eigenes Interesse handeln.

³⁰ Das Wort Lust muß für „die Vielen“ einen negativen Klang gehabt haben. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge 1969, 259 verweist auf Lysias 21, 19 und Thukydides 3, 38, 7.

³¹ Die Gesprächsteilnehmer hätten sicher nicht bestritten, daß auch in besseren Kreisen derartige Konflikte auftreten können. „Wir wissen das Gute, tun es aber nicht,“ sagt die Königin Phaidra bei Euripides.

Protagoras protestiert nicht gegen die ungerechtfertigte Festlegung auf die ‚schlechte Lust‘, sondern meint konzilient, die Frage, ob die Lust generell gut sei, müsse untersucht werden, falls sie zur Sache gehöre. Er ist bereit, das gemeinsam mit Sokrates zu tun. Sokrates bietet ihm die Wahl der Rolle an, doch Protagoras schlägt vor, Sokrates als Initiator der Untersuchung solle fragen und er werde antworten (351e). Dieser Punkt ist für Protagoras also noch offen, und er scheint sich dafür zu interessieren, wie Sokrates vorgehen will.

Zweitens fragt Sokrates, ob Protagoras mit ihm darin übereinstimme, daß das Wissen (die Vernunft) stets über die Lust (Zorn, Schmerz) herrsche und der umgekehrte Fall undenkbar sei (352b–c). Protagoras stimmt uneingeschränkt und aus innerster Überzeugung zu (352d); denn eben dadurch unterscheidet er sich ja von den „Vielen“, die glauben, die Lust könne über das Wissen siegen. Nur den „Vielen“ muß also klargemacht werden, daß das Wissen nicht von der Lust überwunden werden kann. Protagoras hält es nicht für lohnend, sich mit einem Irrtum der Vielen zu beschäftigen, aber da Sokrates erklärt, es gehöre zum Thema Tapferkeit, fordert er ihn auf weiterzumachen (353b).

Das Gespräch mit den „Vielen“ über die Lust

Damit setzt die Untersuchung, d.h. das von Sokrates fingierte Gespräch mit den „Vielen“, ein. Ihnen soll gezeigt werden, daß die Meinung, es gebe einen Konflikt zwischen der Lust und dem Guten, das man eigentlich wolle, falsch ist. Richtig sei vielmehr, daß das sog. „der Lust nachgeben“ ein Handeln gegen das eigene Interesse sei, nämlich eine Entscheidung gegen eine größere Lust oder für einen größeren Schmerz. Es sei einfach eine falsche Güterabwägung. Um richtig entscheiden zu können, müsse man nur das notwendige Wissen haben (357b). Sokrates empfiehlt damit den „Vielen“, auch in kritischen Situationen die Vorsicht, von der die meisten Menschen sich im allgemeinen ohnehin leiten lassen³², nicht zu vergessen.

Das Besondere daran ist, daß er „die Vielen“ nicht wie ein normaler Erzieher ermahnt, sich immer nach Gesetzen und Konventionen, also nach vorgegebenen ethischen Regeln, zu richten, sondern ihnen rät, einfach in ihrem eigenen Interesse zu handeln. Es komme nur darauf an zu erkennen, wo dies Interesse liege. Anscheinend glaubt Sokrates, sie seien auf diesem indirekten Weg leichter zu Besonnenheit und zur Tugend zu veranlassen, als wenn man sie direkt dazu auffordert.

Für Protagoras bringt diese Gleichsetzung von Besonnenheit und Selbstinteresse nichts Neues, weil das ohnehin seiner Meinung und Lebenseinstellung entspricht. Überrascht dürfte ihn jedoch haben, daß ausgerechnet Sokrates, von dem man we-

³² Auch „die Vielen“ verhalten sich meist vernünftig abwägend, lassen Vorsicht walten und bedenken die Folgen ihres Tuns. Sie halten sich z.B. normalerweise an Gesetze und Verkehrsregeln, auch wenn sie Lust verspüren, das nicht zu tun. Andernfalls würde es sehr schnell zum absoluten Chaos kommen.

gen seines bescheidenen Lebensstils doch eher Lustfeindlichkeit hätte erwarten können, die nach verbreiteter Meinung so gefährliche Lust für das ganz selbstverständliche Streben nach dem subjektiv Guten erklärt.

Protagoras stimmt zwar im Namen der „Vielen“ zu, aber als Realist hätte er darauf hinweisen können, daß diejenigen, die sich zu etwas hinreißen lassen, was sie später bereuen müssen (weil sie sich damit selbst geschadet haben), entweder davon ausgehen, daß die negativen Folgen nicht eintreten werden, oder von ihren Emotionen gehindert werden, darüber nachzudenken. Wie die Erfahrung lehrt, wird nicht jeder Dieb oder Einbrecher zur Rechenschaft gezogen und lassen sich Gefühlsregungen nicht immer durch den Verstand unterdrücken. Der historische Sokrates hat wahrscheinlich fest daran geglaubt, durch intellektuelle Aufklärung lasse sich das Böse in der Welt abschaffen oder wenigstens unter Kontrolle bringen. Aber kann auch Platon das geglaubt haben? Protagoras auf keinen Fall. Es hätte nahegelegen, ihm diesen Zweifel in den Mund zu legen. Der historische Protagoras hätte diesen Aspekt jedenfalls nicht beiseite gelassen.

Die Untersuchung der Lust gilt damit als abgeschlossen. Sokrates fragt auch Hippias und Prodikos nach ihrer Meinung, und der Erzähler Sokrates berichtet, alle Anwesenden hätten das Gesagte für außerordentlich richtig gehalten (358a). Das ist nicht erstaunlich; denn man kann schwerlich bestreiten, daß jeder Mensch 1. von Natur aus sich das wünscht, was er für gut hält, 2. sich bei einer Wahl selbstverständlich für das entscheidet, was er für das Bessere hält, und 3. wissen muß, was das Bessere ist, um sich richtig entscheiden zu können.

Der scheinbar gelungene zweite Versuch

Damit kommt Sokrates endlich auf die Tapferkeit zurück, um deren Zusammenhang mit dem Wissen zu beweisen. Er holt zunächst – teils rekapitulierend – die ausdrückliche Zustimmung aller Anwesenden zu vier Punkten ein:

1. Es soll die Gleichung „angenehm = gut = schön = nützlich“ gelten. Wer eine Tat gut, schön und nützlich findet, dem ist sie auch angenehm, d.h. er tut sie gern.
2. „Niemand tut freiwillig etwas, das er für schlecht hält“ (358c–d), d.h. niemand tut etwas gern, das ihm unangenehm ist.
3. Nur aus Unwissenheit handelt jemand gegen sein eigenes Interesse.
4. Furcht ist Erwartung von etwas Schlechtem, d.h. Unangenehmem.

Daraus läßt sich ableiten, daß der Tapfere nur deswegen etwas an sich Unangenehmes (wie einen Krieg) gern auf sich nimmt, weil er weiß, daß es gut, schön und nützlich ist.

Der Beweis ist etwas kompliziert, weil Sokrates sich über die Feigheit und die zugehörige Unwissenheit an die Tapferkeit heranpirscht. An sich könnte er einfach fragen: „Wie kommt es, daß der Tapfere gern in den Krieg zieht, obwohl es gefähr-

lich ist?“ Protagoras müßte antworten: „Er weiß, daß es schön und gut und nützlich ist.“ Damit würde er seiner früheren Behauptung, daß sehr unwissende Leute tapfer sein können (349d), nicht wirklich widersprechen. Er konnte auch damals kaum gemeint haben, Tapferkeit sei blindes Handeln, und er hätte sagen können, auch der unverständige Tapfere müsse wenigstens wissen oder zu wissen glauben, wofür er kämpfe. Protagoras hätte also differenzieren können. Da er das unterlassen hatte, war vorauszusehen, daß Sokrates ihm eine vollständige Abtrennung von Wissen und Tapferkeit unterstellen und daraus einen formalen Gegenbeweis konstruieren werde. Als Sokrates endlich so weit ist, merkt Protagoras natürlich schnell, was auf ihn zukommt, und stimmt nur widerwillig zu, wie der Erzähler Sokrates konstatiert (360d–e). Will Protagoras nur seine Niederlage nicht eingestehen? Nach dem Verlauf des Gesprächs ist die Situation nicht so einfach. Vor allem könnte sich Platons Protagoras darüber ärgern, daß er damals auf die Differenzierung verzichtet hatte und damit Sokrates den Weg geebnet hatte, ihm später einen scheinbaren Widerspruch nachweisen zu können. Doch sein zustimmendes Nicken wirkt wahrscheinlich hauptsächlich deswegen so gequält, weil er innerlich den Kopf über Sokrates schüttelt, vor allem über seine Entscheidungsfragen und Versuche, Differenzierungen abzuwehren und die komplizierte Realität zu ignorieren.

So stehen sich trotz der gegenseitigen Freundlichkeiten beim Abschied am Ende doch Realist und Idealist unversöhnt gegenüber, ohne daß einer seinen Standpunkt aufgegeben hat – und ohne daß Platon einen zum Sieger erklärt.

Was sagen die Beteiligten hinterher?

Sokrates schließt seine Wiedergabe des Gesprächs mit den Worten: „Das war es, was wir sagten und zu hören bekamen; dann gingen wir weg.“ Er erzählt nicht, wie die Geschichte weitergeht. Was denkt oder sagt der junge Hippokrates? Daß er etwas verwirrt ist, dürfen wir annehmen. Ist er nun von seiner Protagorasverehrung kuriert und möchte kein angesehenen Bürger mehr werden, sondern mit Sokrates nur noch über die Tugend und das Gute nachdenken? Oder wird er später heimlich zu Protagoras zurückkehren, um sich zum Unterricht anzumelden? Platon sagt uns das nicht, aber wenn Hippokrates während des Dialogs aufmerksam zugehört hat und verstanden hat, daß er sich zwischen Ideal und Realität entscheiden muß, ist das zweite sehr viel wahrscheinlicher.

Was aber haben Protagoras und die anderen Anwesenden geredet, nachdem Sokrates gegangen war? Platon verrät uns auch das nicht, aber sollen wir uns etwa vorstellen, man sei im Hause des Kallias stillschweigend zu den alten Unterhaltungen zurückgekehrt? Aus dem Verlauf des Dialogs läßt sich entnehmen, daß alle versichert hätten, einen hochinteressanten Vormittag verbracht zu haben. Auf Sokrates sei Verlaß: Wenn er komme und diskutiere, sei es ein Vergnügen zuzuhören. Doch hat auch nur ein einziger gesagt, er habe etwas aus dem Gespräch gelernt, oder gar,

er werde Sokrates nachlaufen, um als sein Jünger bei ihm zu bleiben und nur noch nach dem Guten und Wahren zu forschen? Platon hat uns allein schon durch die Einsetzung der historischen Namen diesen Gedanken ein für allemal verbaut.

Was die Beurteilung im ganzen betrifft, wäre vielleicht Kritias der beste Zeuge, da er sich unparteiisch geäußert hatte und weder wie Kallias für Protagoras noch wie Alkibiades für Sokrates eingetreten war (336d–e). Er hatte auch nicht wie Prodiokos und Hippias eigene Themen ins Gespräch bringen wollen.

Kritias hat wahrscheinlich gesagt: „Die Art, wie Sokrates am Ende eine Verwirrung konstatierte, war typisch für ihn. In Wirklichkeit wußte er natürlich ganz genau, daß das nur der Widerspruch ist zwischen der Realität, in der die Erziehung nur bedingt ihr Ziel erreicht, und dem Ideal, bei dem es auf absolutes Wissen ankommt. Eigentlich sollte man ihm nachgehen und Hippokrates davor warnen, sich auf die aussichtslose Jagd nach dem Ideal einzulassen.“

Protagoras würde wohl hinzufügen: „Dem kann ich nur zustimmen. Im Nachhinein ist mir auch klar, daß ich auf Sokrates, als er von mir noch eine ‚Kleinigkeit‘ (329b) wissen wollte, hereingefallen bin. Er hat nämlich tatsächlich das Thema gewechselt. Während ich von der Realität der Erziehung gesprochen hatte, hat er begonnen, über den Begriff der Tugend zu reden. Gegen seinen Versuch, aufzuklären, was die Tugend an sich ist, habe ich natürlich grundsätzlich nichts einzuwenden, aber es sieht so aus, als ob das eine leere Hoffnung ist oder jedenfalls so lange dauern würde, bis unsere jungen Leute alt und grau geworden sind. Im entscheidenden Punkt bin ich mit Sokrates einig: Das Ziel der Erziehung ist die Tugend im Sinne gesellschaftlich positiver Lebensgestaltung. Doch ich orientiere mich dabei an den konventionellen praktischen Werten, während Sokrates von der Tugend an sich ausgeht und an die Erreichbarkeit des absoluten Guten und absoluter Erkenntnis glaubt. Während ich anerkenne, daß wir Menschen uns anscheinend mit Meinungen begnügen müssen, hofft er auf die absolute Wahrheit. Wenn sich das erreichen ließe, was Sokrates vorschwebt, nämlich das Wissen des Guten an sich, wäre die Erziehung einfach und die Welt der Menschen ein für allemal in Ordnung, weil es dann nur noch gute Menschen gäbe, die genau wissen, wie sie sich verhalten müssen.“

Mein abschließendes Kompliment war übrigens ohne jede Ironie; denn ich halte ihn wirklich für einen staunenswerten Kopf, und sein idealistischer Eifer ist mir sehr sympathisch, weil wir doch beide eigentlich dasselbe wollen, nämlich die Menschen besser machen.“

Wenn man die drei Dialoge in dieser Weise nicht agonistisch, sondern als sachliche Auseinandersetzung liest, ergibt sich als Fazit etwa folgendes Bild:

1. Neben dem dialektisch überlegenen Sokrates, der über seine Gesprächspartner siegt, zeigt sich ein versponnener Idealist, der bei seiner Suche nach der Wahrheit öfter in Gefahr ist, die Realität aus den Augen zu verlieren. Im Gespräch ist er wenig geneigt, auf Gegenpositionen einzugehen, die er auch nicht immer versteht

oder verstehen will. Beides zusammen dürfte der historische Sokrates, wie Platon ihn sah, sein.

2. Die Umgebung, auf die dieser Sokrates bei Platon trifft, ist wohlwollend und findet ihn vor allem sehr unterhaltend. Selbst so kluge und lebenserfahrene Männer wie die berühmten Sophisten Gorgias und Protagoras lassen sich gern auf ein Gespräch mit ihm ein. Er darf das Thema bestimmen und Fragen stellen. Gegenüber seinem insistierenden Eifer ist man insgesamt erstaunlich geduldig und erträgt gelassen seine nicht immer höfliche Hartnäckigkeit. Je nach Temperament zeigt man aber gelegentlich auch offenen Ärger oder leistet passiven Widerstand. Inhaltlich respektiert man das, was er zu sagen hat, und ist auch bereit, seine oft sehr abstrakt erscheinenden Untersuchungen mitzumachen. Aber man läßt sich dadurch nicht von seiner eigenen Meinung abbringen. Wenn man im Agon unterliegt, nimmt man das ergeben hin, denkt jedoch keinen Augenblick daran, daraus entsprechende sachliche Konsequenzen zu ziehen. Vor diesem Hintergrund wirken Figuren, die wie Phaidros Sokrates in allem zustimmen, fast komisch. Sie sind jedenfalls kein Prüfstein für die sokratische Wahrheit.

3. Die philosophische Kontroverse beruht auf dem Gegensatz von Realismus und Idealismus. Es ist paradox, daß in der Platonforschung der platonische Lysias, Gorgias und Protagoras öfter mit abschätzigen Urteilen bedacht werden; denn aus heutiger, doch eher realistischer Sicht müßten wir eigentlich auf ihrer Seite stehen. Sie vertreten nüchtern die unmittelbare Lebenspraxis. Sie lassen sich nicht auf Idealforderungen ein und halten nichts davon, über schönen Hoffnungen die Realität zu vernachlässigen. Sie glauben nicht, die Menschen insgesamt bessern zu können, sondern wollen ihren Teil dazu beitragen, daß die Vernunft (und damit das Gute) sich möglichst durchsetzt und nicht unter die Räder gerät. Den sokratischen Glauben an das Gute an sich scheinen sie insofern zu teilen, als sie es als grundsätzliches Ziel auch für die praktische Orientierung anerkennen. Sokrates auf der anderen Seite geht vom theoretischen Ideal aus. Zwar ist auch er genug Realist, um zu wissen, daß es in der Praxis vielleicht nie erreicht werden kann, aber er hält die generelle Suche danach für so wichtig, daß er geneigt ist, praktische Bemühungen um das kleine konkrete Gute als Irrweg anzusehen.

4. Der Autor Platon stellt beide Seiten dar. Er muß daher weniger optimistisch und der Realität mehr zugewandt gewesen sein als sein Sokrates. Da er den idealistischen Glauben seines Lehrers zwar grundsätzlich teilte, aber zugleich auch kritisch sah, brachte er diese Skepsis an dessen Gesprächspartnern zum Ausdruck. Vorbehaltlose Zustimmung sollte uns daher verdächtig vorkommen. Ob sich daraus Konsequenzen ergeben für die Interpretation der Dialoge, in denen Gegenmeinungen und Skepsis ganz zu fehlen scheinen, wäre zu prüfen.