Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 42 (1985)

Heft: 2

Artikel: Die Wege zur aret bei Platon und Aristoteles

Autor: Gigon, Olof

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-32622

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Wege zur ἀρετή bei Platon und Aristoteles

Von Olof Gigon, Bern

Mein philologischer Lehrer Peter Von der Mühll ist kein Freund Platons gewesen. Den Künstler bewunderte er zwar uneingeschränkt, doch sein Urteil über Platons Staatskonstruktion unterschied sich kaum von demjenigen, das später Karl Popper in seinem bekannten Buche 1944 formuliert hat; ich erinnere mich noch lebhaft, wie er 1935 in einem Gespräch mit Paul Friedländer Platons Staat mit einem KZ verglich und damit begreiflicherweise die leidenschaftliche Entrüstung seines Partners hervorrief. Gelegentlich bezeichnete er Platons ganze Art als «pfäffisch», was den Studenten nicht wenig verwirrte und zu der Frage veranlasste, ob vielleicht die Liebe zu Epikur unvermeidlich mit der Antipathie gegen Platon verbunden sei. Nun, mit der Zeit kann man die Erfahrung machen, dass Platon ganz anders, nämlich gerade umgekehrt, beurteilt werden kann.

Es zeigte sich, dass Platons wichtigste philosophische Positionen weit widerstandsfähiger sind, als man es vermuten mochte. Fragt man nach den ursprünglichen und eigentlichen Intentionen, aus denen die Staatskonstruktion der «Politeia» wie die Ideenlehre des «Phaidon» wie die Psychologie des «Phaidros» hervorging, so wird ein aufmerksames Denken sie nicht leicht anfechten können; es sei denn, man unternehme es, die Extravaganz der platonischen Thesen mit nicht weniger extravaganten Gegenthesen zu bekämpfen.

Tief verwundbar ist Platon an ganz anderer Stelle, in seinem Künstlertum, genauer gesagt, in der Konstruktion seiner Dialoge. Da reiht sich eine Gewaltsamkeit an die andere, und die Rücksichtslosigkeit, mit der immer wieder ein von vornherein feststehendes Ergebnis erzwungen werden soll, grenzt nicht selten an Zynismus.

Da haben wir zunächst die Absicht, das wahre Philosophieren mit Sokrates sozusagen aus dem Nichts oder, aus dem Geiste des Sokrates gesprochen: aus nichts anderem als einem Gebot der Gottheit selbst hervorgehen zu lassen. Dies haben denn auch Aristoteles De part. anim. 642 a 28–31 und Cicero Tusc. disp. 5, 10, um nur diese zu nennen, auf ihre Weise richtig verstanden. Diese Stilisierung des Sokrates zum Archegeten war jedoch nur möglich, wenn es gelang, all das, was Sokrates und vor allem Platon selber (also der platonische Sokrates) den vorausgehenden Generationen verdankten, vollständig oder nahezu vollständig im Dunkeln verschwinden zu lassen. Erst eine sehr sorgfältig nachrechnende Interpretation bringt es an den Tag, wieviel Platon all jenen verdankt, die wir pauschal Sophisten zu nennen gezwungen

sind, wieviele ihrer Theoreme er benutzt, ohne auch nur mit einem Worte zu verstehen zu geben, dass diese Theoreme weder von ihm noch von Sokrates entworfen worden sind.

Dazu kommt zweitens, dass jeder Dialog mit einem Sieg des Sokrates enden muss. Sokrates ist immer derjenige, der alles besser weiss als alle seine Partner, oder derjenige, der als der einzige weiss, dass er nichts weiss. Die Auseinandersetzungen mit Protagoras, mit Gorgias, mit dem Gorgias-Schüler Menon sind zielbewusst darauf angelegt, den Gegner seine Thesen so vorführen zu lassen, dass er nach kurzer Zeit der unbeirrbaren Klugheit des Sokrates hilflos ausgeliefert ist.

Dem steht allerdings drittens gegenüber, dass Platon von Anfang an gespalten war zwischen den Forderungen seines eigenen von Grund auf dogmatischen Temperamentes und den Gegebenheiten des geschichtlichen Sokrates, über die er zum mindesten in einem entscheidenden Punkte sich nicht einfach hinwegsetzen konnte. Sokrates ist Aporetiker gewesen, nur das Eine wissend, dass er nichts weiss; wobei wir erst noch vermuten dürfen, dass es ihm weit weniger darum ging, sein Nichtwissen gegen das Wissen der Sophisten auszuspielen, als vielmehr die Konsequenz aus seinem Glauben zu ziehen, dass Gott allein weise ist. Platon hatte weder einen solchen Glauben, noch konnte er sich mit der blossen Aporie begnügen. Doch seine sokratischen Dialoge mussten, koste es, was es wolle, mit der Aporie enden.

Drei Ziele soll also der Dialog als solcher erreichen. Sokrates muss sich als der Archeget des wahren Philosophierens erweisen, als der im Gespräch allen Partnern unfehlbar Überlegene und gleichzeitig als der Aporetiker, der weiss, dass er letzten Endes nichts weiss. Dieses Ziel ist nur zu erreichen dadurch, dass der Verfasser Schritt für Schritt kalkuliert, was er den Sokrates sagen lässt und was den Partner. Hinter der scheinbaren Spontaneität wird ein komplizierter Mechanismus sichtbar, ein Spiel konstruierter Naivitäten, bewusster Missverständnisse und hinterhältiger Liebenswürdigkeiten.

Der Philosoph Platon bleibt bewundernswert, der Verfasser der sokratischen Dialoge ist zwar nicht immer, aber oft genug ein Zyniker. Der nachfolgende Versuch soll an einem konkreten philosophischen Problem zeigen, was ich damit meine.

Im platonischen Menon 86 c–87 c (vgl. 100 b) ärgert sich Sokrates darüber, dass man zuerst nach den Wegen zur Tugend gefragt habe, bevor man wisse, was die Tugend sei (so auch Protag. 360 e–361 e). Theoretisch gesehen ist es natürlich richtig, dass die Frage nach dem Was einer Sache der Frage nach der Realisierbarkeit eben dieser Sache vorangehen muss. Doch damit ist nicht alles gesagt. Die Akzente verschieben sich, wenn man beachtet, dass die Frage nach der Tugend gerade nicht nur oder vielleicht sogar überhaupt nicht eine theoretische Frage ist. Mit geradezu provozierender Krassheit bemerkt dies Aristoteles Nik. Eth. 1103 b 26–30: Die Frage, was die Tugend ist, interes-

siert uns überhaupt nicht, sondern nur, wie wir selber tugendhaft werden können. Aristoteles hat die Formel gewählt, weil es ihm darauf ankam, den Gegensatz zwischen den theoretischen Wissenschaften, die begreifen wollen, was die Wirklichkeit ist, und den praktischen Disziplinen, die den Menschen darauf aufmerksam machen, wie er handeln soll, so scharf wie möglich herauszuarbeiten.

Von daher verstehen wir auch den Text, der uns nun mitten in unser Problem hineinführt, Eud. Eth. 1214 a 12–30. Die Fragen, die nur theoretischer Natur sind, werden flüchtig beiseite geschoben. Der Leser soll folgern, dass das, was untersucht werden wird, anderer Art ist. Der Unterschied, der gemeint, aber nicht ausgesprochen wird, ist offensichtlich genau der, von dem in der Nik. Eth. 1103 b 26–30 die Rede war. Die theoretische Frage nach dem Wesen der Tugend ist unwichtig gegenüber der praktischen Frage, wie der Mensch sie erwirbt. Also wird mit dieser begonnen und jene unbedenklich zurückgestellt; woraus sich auch ergibt, dass die Fragestellung im platonischen Protagoras und noch mehr im Menon keineswegs kapriziös oder gedankenlos ist (auch wenn Platon sie so zu stilisieren scheint), sondern eine programmatische Bedeutung hat.

Eud. Eth. formuliert allerdings auch wieder sehr ungenau. Die mit 1214 a 15 einsetzende Liste: φύσις, μάθησις, ἄσκησις, ἐνθουσιασμός, τύχη zeigt evident erstens, dass sie nur auf die Frage, wie das εὖ ζῆν erworben werde, antwortet und nicht auf die ungeschickt beigefügte Frage, worin es bestehe, und zweitens, dass das, was erworben werden soll, nicht etwa die Eudaimonia ist, sondern die ἀρετή. Gewiss stellt sich die Eudaimonia dort ein, wo die ἀρετή erreicht wurde, doch nur die ἀρετή kann durch stete Einübung angeeignet werden, und nur sie zu erwerben ist eine Leistung im strengen Sinne; denn, wie das wichtige Kapitel Nik. Eth. 1, 12 lehrt, nur die ἀρετή ist ein ἐπαινετόν und als Leistung rühmenswert, die Eudaimonia dagegen ist τίμιον wie die Gottheit. Die ἀρετή ist vielleicht ein Gegenstand des Lernens, die Eudaimonia niemals.

Fünf Wege zur ἀρετή werden genannt: die Natur(anlage), das Lernen, wodurch die Tugend zu einer Episteme wird, die Einübung (stillschweigend wird vorausgesetzt, dass es Episteme nur vom Guten geben kann, Einübung dagegen von Gutem wie von Schlechtem), dann davon abgetrennt das Geschenk der Gottheit, drastisch als Gottbesessenheit interpretiert, endlich das Glück und der Zufall.

Es folgt ein Schema, das rein formalistisch sämtlichen Möglichkeiten gerecht zu werden sucht. Mehr Wege als diese fünf gibt es offensichtlich nicht. Das Ziel kann erreicht werden entweder auf allen fünf Wegen oder auf einigen oder auf einem unter ihnen. Anmerkungsweise und offenbar mit Rücksicht auf eine andere Formel wird erklärt, dass der Weg der διάνοια nichts anderes bedeute als den Weg der Episteme.

Eine Entscheidung fällt nicht. Immerhin werden wir vermuten, dass der vierte und fünfte Weg sofort ausscheiden, weil sie die Tugend ganz dem Willen der Gottheit anheimstellen oder dem Zufall ausliefern. Es bleiben also zunächst die drei ersten Wege. Es sind diejenigen Wege, die vereint in einem angeblichen Zitat aus einem Μέγας λόγος des Protagoras erscheinen (VS 80 B 3). Ich halte das Zitat für einen Schwindel, nicht nur weil die Bezeugung mehr als dürftig ist, sondern auch und vor allem, weil die beiden Sätze denkbar banal sind (zum ersten etwa Diog. Laert. 5, 18, zum zweiten Nik. Eth. 1103 b 24–25 und 1104 b 11–12). Merkwürdig ist allerdings, dass das Zitat ausdrücklich dazu dient, Epikurs Insinuation, Protagoras sei ὀψιμαθής gewesen, zu widerlegen. Wer mag nach der Mitte des 3. Jahrhunderts ein Interesse an einer solchen Ehrenrettung des Protagoras gehabt haben? Umgekehrt könnte man feststellen, dass die beiden Sätze mit dem, was sich aus den Dialogen Platons an Lehre des Protagoras gewinnen lässt, kaum in Übereinstimmung gebracht werden können.

Von alledem abgesehen wird man sich sagen, dass eine Reduktion der ἀρετή auf die Natur(anlage) in dieselbe Sackgasse führt wie die Reduktion auf ein Geschenk der Gottheit oder die Gunst der Tyche. In allen diesen Fällen verliert die Ethik, die die Frage beantwortet, was der Mensch tun soll, ihren Gegenstand. Als diskutierbare Möglichkeiten verbleiben nur die Belehrung und die Einübung.

Wenden wir uns zur Nik. Eth., so wird dort das Schema der fünf Wege nirgends ausdrücklich vorgeführt, wie dies im Eingang der Eud. Eth. geschah. Wohl aber wird es vorausgesetzt; doch der Verfasser behandelt es mit souveräner Nonchalance.

1099 b 9–11 werden vier der Wege im Stichwort genannt. Wir konstatieren einmal die Sonderbarkeit, dass ἄσκησις und ἐθισμός, die in Eud. Eth. synonym verwendet worden waren, hier offenbar unterschieden werden sollen, ohne dass wir erfahren, worin der Unterschied besteht (sitzt etwa ἄσκησις im vorgegebenen Schema fest, doch soll es sofort durch ἐθίζεσθαι ergänzt werden, weil es von 1103 a 17ff. ausschliesslich auf das ἐθίζεσθαι ankommt?); weiterhin fehlt der Weg der φύσις, was sich einfach damit erklärt, dass er in 1103 a 18ff. nachgetragen wird.

An unserer Stelle scheint die Absicht die zu sein, zunächst die Wege vier und fünf im Schema der Eud. Eth. zu behandeln. Dies ist sinnvoll, sofern diese beiden Wege dem Bereich menschlicher Erfahrung und Tätigkeit vollständig entzogen sind.

Überraschend ist der Anfang 1099 b 11–20. Die Möglichkeit eines Geschenks der Gottheit, die in Eud. Eth. sofort als Gottbesessenheit verstanden und damit durch eine Art von Reductio ad absurdum ausmanövriert worden war, erscheint hier als ein höchst ernsthaftes theologisches Problem. Es ist nämlich nicht leicht zu erklären, warum die Gottheit, das vollkommene We-

sen, dem Menschen gerade nicht die Tugend (und damit die Eudaimonia) als die vollkommenste Gabe schenkt, sondern nur die Güter zweiten und dritten Ranges. Es ist genau die Aporie, die bei Cicero De nat. deor. 3, 86–88 Karneades mit aller Schärfe gegen die Stoa geltend gemacht hat. Aristoteles selber will an unserer Stelle auf das Problem nicht näher eingehen. Er hat es also anderswo diskutiert, und man wird in der Tat vermuten, dass der Dialog Περὶ εὐχῆς gerade an diesem Problem kaum hat vorbeigehen können. In denselben Zusammenhang gehört augenscheinlich auch der nicht nur bei Xen. Mem. 1, 3, 2, sondern auch anderswo reich bezeugte Gedanke, dass der Mensch die Gottheit nur um das Gute überhaupt bitten soll, da alle Güter, um die man bitten könnte, Reichtum, Macht und dergleichen, ihrer eigenen Natur nach ambivalent sind, also zum Guten wie zum Schlechten ausschlagen können; was für den Bittenden gut ist, weiss nur Gott. Stillschweigende Voraussetzung ist, dass die Tugend nicht zu diesen Gütern gehört und auch nicht von der Gottheit erbeten werden kann.

Ein Rätsel bleibt die Relation von Nik. Eth. 1099 b 11–20 zu Eud. Eth. 1214 a 12–14. Dass der Text von Eud. Eth. dem platonischen Menon 99 b–100 b nahesteht, ist unbestreitbar, doch damit kommen wir, wie sich gleich zeigen wird, nicht sehr viel weiter[1].

Von 1099 b 20 an wird überaus breit der Weg der Tyche behandelt. Auf das Einzelne gehe ich hier nicht ein. Dass Aristoteles hier wiederum seine eigenen Dialoge benutzt, scheint mir wahrscheinlich (zum «Eudemos» etwa 1100 a 10–30 und 1101 a 22–b 9; und wenn auf SVF 3, 585 Verlass ist, wird sich die Stoa – doch wohl Zenon selber – nicht gegen unsere Stelle, sondern gegen eine Darlegung in einem Dialoge gewandt haben).

Die Wege der Belehrung und der Einübung werden nur beiläufig 1099 b 15–16 und 19–20 erwähnt. Wir verstehen es. Denn die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten kann erst getroffen werden, nachdem die Psychologie den Unterschied zwischen dem λόγος θεωρητικός, der autonom die Wahrheit erkennt, und dem λόγος πρακτικός, der auf die Kooperation mit dem ἄλογον angewiesen ist, herausgearbeitet hat. Dies geschieht erst, mühsam genug, in 1102 a 18–1103 a 3 (vgl. 1098 a 3–5). Fundamental ist, dass das ἄλογον nicht (rational) belehrt, sondern nur (irrational) überredet/überzeugt werden kann. Das Stichwort ist πείθειν (1098 a 4; 1102 b 26. 31. 33). Es ist dasselbe πείθειν, das uns im «Gorgias» (und in der Karikatur Platons) als das Charakteristikum der Methodik des Gorgias wieder begegnen wird (vgl. Gorg. 452 e 1. 8; 453 a 2; 453 e 6–7; 454 e 5–9; 458 e 6–459 e 1). Dem Überzeugen steht das Belehren gegenüber, der Einübung das Lernen. Da endlich der Logos immer das Richtige erkennt, das ἄλογον jedoch entweder dem Logos gehorchend das Richtige tun kann oder den Gehorsam verweigernd (Nik. Eth. 1102

1 Eine Auseinandersetzung mit den wirren Darlegungen Dirlmeiers im Komm. zu *Eud. Eth.* 1214 a 23, der wie gewohnt am wesentlichen vorbeigeht, lohnt sich nicht.

b 16–18 und 23–25) autonom das Falsche tun wird, so ist nur die Tugend eine Leistung, da sie in der Überwindung des Widerstandes des ἄλογον besteht. Der Mensch, der das ἄλογον dazu gebracht hat, den Einsichten des Logos zu gehorchen, handelt tugendhaft.

Die Terminologie des Aristoteles ist freilich in diesem Punkte sonderbar. Er stellt die ethische Tugend, die dann vorhanden ist, wenn das ἄλογον sich an den Gehorsam dem Logos gegenüber «gewöhnt» hat, in einen Gegensatz zur διανοητικὴ ἀρετή, wobei der Leser nur konstatieren kann einmal, dass von der διάνοια bisher noch gar nicht die Rede war (zu vermuten ist, dass die Anmerkung der Eud. Eth. 1214 a 29–30 eben diese Formel berücksichtigt), und sodann, dass in der Formel ἠθικὴ ἀρετή der Begriff der ἀρετή etwas ganz anderes bedeuten muss als in der διανοητικὴ ἀρετή. Im einen Falle ist ἀρετή die Leistung, die sich gegen einen qualifizierten Widerstand des ἄλογον durchgesetzt hat, im anderen meint sie nicht mehr als das, was in 1098 a 8–12 dargelegt war: die optimale Verwirklichung einer Sache (dazu natürlich schon Platon Rep. 353 bc).

Der Eindruck besteht, dass nicht nur Platon mit einem schon fixierten Sprachgebrauch arbeitet, sondern dass auch Aristoteles in dem schwierigen Abschnitt 1103 a 3–18 ein ihm schon vorliegendes Schema benutzt. In unserem Kontext kommt es freilich nur auf das Ergebnis an, dass die ἠθική im strengen Sinne eine Angelegenheit nicht der μάθησις und des διδάσκειν ist, sondern der ἄσκησις und des πείθειν.

Und nun Platon, und zwar zunächst der «Menon». Ohne dass dem Leser mitgeteilt würde, wo und wann das Gespräch stattfindet, beginnt Menon mit der Frage an Sokrates, welchen Weg zur Tugend er für den richtigen halte. Von den fünf Wegen, die Eud. Eth. 1214 a 12–30 aufzählt, werden die drei ersten ausdrücklich genannt; man darf folgern, dass mit dem ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ die zwei verbleibenden Wege, Geschenk der Gottheit und Gunst der Tyche, gemeint sind. Menon kennt also schon das System der fünf Wege. Da er wenig später als Freund und Schüler des Gorgias bezeichnet wird, drängt sich die Vermutung auf, dass Menon das System nicht selber aufgebaut, sondern bei Gorgias kennengelernt hat, was wiederum nur bedeuten kann, dass es in einer Schrift des Gorgias vorkam.

Menon hat die Frage präzis und sachlich nüchtern gestellt. Um so peinlicher wirkt es, dass Sokrates auf eine sachlich gestellte Frage nicht sachlich zu antworten vermag, sondern zu einem ironischen Kompliment an die Thessaler ausholt, die sich neuerdings unter dem Einfluss des Gorgias auch durch Weisheit auszuzeichnen beginnen. Vollends unpassend wird das Kompliment dadurch, dass Sokrates versichert, die Thessaler trauten sich nun zu, auf jede beliebige Frage zu antworten. Man mag zwar verstehen, dass Platon die beiden geschichtlichen Tatsachen, dass Gorgias Larisa besucht hat[2] und dass er

2 Was wohl durch Arist. *Pol.* 1275 b 26–30 bestätigt wird. Dass die Aleuaden, die alten Aristo-

den Anspruch erhob, auf jede Frage antworten zu können, hier einflechten wollte. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass Menon keineswegs eine beliebige Frage pompös beantwortet, sondern in aller Einfachheit eine Frage gestellt hat. In Athen, so schliesst Sokrates, vermöge man nicht nur Menons Frage nicht zu beantworten, sondern ebensowenig die umfassende Frage, was die Tugend sei. Da bringt also Platon sofort die methodische Forderung an, von deren Tragweite oben schon gesprochen wurde: Was bei Aristoteles seinen guten Sinn hatte (Primat der praktischen vor der theoretischen Frage), wird bei Platon ein blosser methodischer Fehler. Immerhin akzeptiert Menon die Forderung und trägt nun die Beschreibung der Tugend vor, die Gorgias gegeben hatte. Sokrates repliziert wiederum ironisch, Menon habe ihm einen ganzen Bienenschwarm von Bestimmungen angeboten; und wiederum ist die Antwort unangemessen. Denn was 71 e 1–72 a 5 vorführt, ist nichts weniger als eine beliebige Aufhäufung. Entfaltet wird ein bestimmtes Prinzip. Die ἀρετή hängt am ἔργον (72 a 3–4), und wo das ἔργον der Menschen ein verschiedenes ist, ist auch ihre ἀρετή eine verschiedene, womit wir in die Nähe der Überlegungen des Aristoteles Nik. Eth. 1097 b 24–1098 a 3 gelangen. Konkret ergibt sich, dass Mann und Frau, Erwachsene und Kinder, Freie und Sklaven je eine verschiedene und je ihre eigene ἀρετή besitzen. Dies wiederum berührt sich mit Aristoteles Pol. 1260 a 14–28, wo Aristoteles es an Spott nicht fehlen lässt über diejenigen, die meinen, mit einer einheitlichen Gesamtdefinition der ἀρετή auskommen zu können; da sei es weit besser, die Tugenden aufzuzählen, wie es Gorgias getan habe. Die Stellen Menon 71 e 1–72 a 5 und Arist. Pol. 1260 a 14–28 ergänzen einander gegenseitig und werden beide von derselben Schrift des Gorgias ausgehen. Aristoteles greift über Platon hinweg auf die Sophistik zurück.

Bei Platon versucht sich Menon nun in einer ersten Allgemeinbestimmung der ἀρετή (73 c 9). Man sieht auf den ersten Blick, dass sie nur eine Variante dessen ist, was in 71 e 1–5 als die besondere ἀρετή des Mannes umschrieben worden war. Um Menon zu widerlegen, hebt Sokrates bezeichnenderweise nicht etwa im Sinne von 71 e 1–72 a 5 hervor, dass auch mit der ἀρετή der Frauen, Kinder usw. gerechnet werden müsse, sondern vielmehr, dass in dieser Bestimmung nur eine einzige, besondere Tugend zum Zuge komme, die andern Tugenden also leer ausgingen. Mit einem Beispiel will nun Sokrates dem Partner weiterhelfen 75 a 5–77 b 1. Nach der Bestimmung der geometrischen Gestalt wird gefragt, dann nach derjenigen der Farbe. Da wird nun, einigermassen überraschend, aus Gorgias ein Stück naturphilosophischer Wahrnehmungslehre zitiert, und zwar scheint Gorgias nicht nur von der Entstehung der Farbe, sondern auch von derjenigen der Töne und der Gerüche

kraten, die boshafte Bemerkung über die massenhaft aufgenommenen Neubürger in ihrer Stadt geschätzt haben, kann man sich vorstellen.

gesprochen zu haben, also von jenen drei Sinnesempfindungen, die nicht wie Schmecken und Tasten durch Berührung, sondern durch Fernwirkung zustande kommen. Die Stelle 76 c 4–e 2 ist darum wichtig, weil sie zeigt, dass Platon sich unmittelbar auf einen bestimmten Text des Gorgias stützt und diesen auswertet[3].

77 b 2–86 c 3 können wir übergehen und setzen wieder ein bei 86 c 4–6, das die Frage 79 e 5–6 aufnimmt: Was ist die ἀρετή? Menon beharrt jedoch auf seiner 70 a 1–4 gestellten Frage nach den Wegen zur ἀρετή. Sokrates gibt 87 b 2ff. seufzend nach. Der Methodik der Geometrie entsprechend soll vorausgesetzt werden, dass wir hypothetisch wissen, was die ἀρετή ist. So kann denn die Antwort auf die Ausgangsfrage Menons endlich in Gang kommen. Unbestritten ist der Satz, dass alles Lehrbare Episteme ist und umgekehrt. Also fragt es sich, ob die Tugend Episteme ist; ist die Tugend «gut» und die Episteme ebenso, so scheint die Gleichung gesichert (87 b 5–e 1). Doch ehe dies Ergebnis erreicht ist, springt die Diskussion vom «Guten» über zum «Nützlichen», und wir erfahren zu unserem Staunen, dass «nützlich» nur die φρόνησις ist, und sonst nichts. Die Güter sämtlicher drei Klassen[4] können ebensogut nützlich wie schädlich sein und werden nützlich nur unter der Leitung der φρόνησις; dies gilt ausdrücklich auch für die seelischen Güter. Demnach ist nicht bloss die Tapferkeit ambivalent, sondern auch die σωφροσύνη und sogar die Gerechtigkeit; doch darüber, was man sich unter einer Gerechtigkeit vorzustellen hat, die schädlich ist, soweit sie ohne φρόνησις geübt wird, äussert sich der platonische Sokrates nicht. Da hat Platon ein überaus folgenreiches Theorem flüchtig eingearbeitet (87 e 1–89 a 5).

Wir erwarten nun, dass nach der Relation zwischen φρόνησις und Episteme gefragt wird. Dies geschieht jedoch nicht, sondern Sokrates geht zu einer ebenso knappen wie oberflächlichen Widerlegung des Weges der φύσις über. Die Tugend kann nicht φύσει gegeben sein, weil man sonst die zur Tugend Begabten wie einen kostbaren Schatz hüten würde, was offenbar nicht geschieht (89 a 5–b 7).

Genau so oberflächlich wird das Problem behandelt, ob die Tugend Episteme sei. Sokrates begnügt sich mit der Folgerung, dass es dort, wo Episteme vorliegt, auch Lehrer und Schüler geben müsse. Gibt es Lehrer der Tugend? Sokrates erklärt sofort, dass er trotz grösster Anstrengung keinen gefunden habe (89 b 9–e 9). Begründet wird dies nicht. Dass dies einfach damit zusam-

3 Dass dies die Schrift Περὶ τοῦ μὴ ὄντος war, habe ich vor Jahren zu zeigen versucht, Hermes 71 (1936) 207ff.

4 Dass Aristot. *Nik. Eth.* 1098 b 16–18 diese Aufteilung als alt und allgemein anerkannt bezeichnet und Platon sie an unserer Stelle wie anderswo kommentarlos voraussetzt, zwingt zur Folgerung, dass sie spätestens von einem der grossen Sophisten geschaffen sein muss. Wie sie dann im Hellenismus zu einer für den Peripatos charakteristischen Lehre werden konnte, ist eine andere Frage.

menhängt, dass Platon die Argumente aus Protag. 319 a 10–320 b 5 hier nicht wiederholen wollte, nimmt man ungerne an. Wie dem auch sei, unversehens tritt 89 e 9 Anytos auf, den Menon augenscheinlich nicht kennt, so dass er diesem mit einigen zweideutigen Komplimenten vorgestellt werden muss; die Zeit des Prozesses von 399 ist nahe. Dem Anytos wird die Aufgabe überbürdet, die von Sokrates unverbindlich vorgetragene These, Lehrer der Tugend seien die Sophisten, auf das schärfste abzuweisen. Für ihn sind dies vielmehr die καλοὶ κἀγαθοί, konkret die Politiker. Der Reihe nach werden die grossen Politiker Themistokles, Aristeides, Perikles und Thukydides daraufhin geprüft, in jedem Falle mit erstaunlich präzisen Einzelheiten, von denen man sich fragen wird, woher Platon, der immerhin über zwei Generationen später schreibt, sie kennt. Für Sokrates steht es wie schon im «Protagoras» fest, dass keiner dieser Männer in der Lage war, seinen Söhnen diejenige ἀρετή durch Belehrung zu vermitteln, die er doch selber besass. Zornig und mit einer mehr als durchsichtigen Warnung an Sokrates zieht sich nun Anytos zurück (94 e 3–95 a 1). Das Ergebnis scheint an dieser Stelle zu sein, dass weder die aus dem Ausland nach Athen hergereisten Sophisten noch die in Athen selber tätigen Politiker die ἀρετή als Episteme zu lehren fähig sind. Dies führt uns unmittelbar zu dem problemreichen und streckenweise heillos unübersichtlichen Schlusskapitel von Arist. Nik. Eth. 10, 10[5]. Einigermassen deutlich werden hier 1180 b 28–1181 a 23 die Sophisten und die Politiker einander gegenübergestellt. Beide müssen als Lehrer versagen. Denn der Sophist ist Theoretiker ohne politische Praxis und der Politiker ein reiner Praktiker ohne theoretisch formulierbares Wissen. Man hat den Eindruck, dass bei Aristoteles trotz einigen Verwirrungen knapp und sachlich genau das gesagt wird, was im platonischen Dialog gemeint, aber durch die etwas krampfhaften Aktualisierungen (erst der Hass des Anytos auf die Ausländer, dann die Ironie des Sokrates über die nichtsnutzigen Söhne der athenischen Politiker) verschüttet ist.

Sowie Sokrates und Menon allein sind, gewinnt der Dialog wieder an Niveau. Es zeigt sich sofort, dass auch für Menon die Politiker als Lehrer der ἀρετή wegfallen. Es bleiben die Sophisten. Dazu steuert Menon die bedeutungsvolle Mitteilung bei (95 c 1–4), dass Gorgias erstens selber sich nie als Lehrer der ἀρετή bezeichnet hat, zweitens diejenigen verachtet, die diesen Anspruch erheben (der Zusammenhang mit dem in 91 c 6–e 9 als einzigem Sophisten namentlich und ausführlich erwähnten Protagoras stellt sich leicht her); er selber will seine Schüler nur λέγειν δεινούς machen.

Richtig verstehen lässt sich dies nur, wenn wir das Gespräch zwischen Sokrates und Gorgias im Gorg. 449 e–461 b heranziehen und hier wiederum den entscheidenden Sätzen 452 e 1–4 und 454 e 5–455 a 2 ihr volles Gewicht lassen. Der Ort der Tätigkeit des Gorgias ist das Politische in dem präzisen Sinne, in dem es sich in die Bereiche der drei klassischen Gewalten aufteilt: Recht-

5 Auch R. Stark, *Aristotelesstudien* (Zetemata 8, 1954) 16ff. hat es nicht zu entwirren vermocht.

sprechung, Legislative und Exekutive[6]. In diesen Bereichen gibt es in der Tat weder eine Episteme noch ein διδάσκειν und μανθάνειν. Wir bewegen uns im Felde des πείθειν, was an unserer Stelle mit λέγειν ποιεῖν δεινούς umschrieben wird (95 c 4). Zweifellos hat sich Gorgias selber programmatisch (in einer Programmschrift) so geäussert. Dass jedoch Platon an dieser Stelle gerade diese Formel einsetzt, hat seinen guten Grund. Es wird sich nämlich (um dies gleich zu sagen) von diesem Punkte an zeigen, dass er den Dialog so arrangiert, um dem Leser den Ausblick auf denjenigen Weg zur ἀρετή zu versperren, der für Gorgias und dann für Aristoteles der einzig gangbare ist: den Weg der ἄσκησις und des πείθειν. Für Platon selber ist die ἀρετή letzten Endes eine Episteme und damit Gegenstand des Lehrens und Lernens. Dieses Resultat darf im Dialog nicht erreicht werden, da ja das Gespräch aporetisch zu enden verpflichtet ist. Also werden einerseits gegen die Gleichung der ἀρετή mit der Episteme Gründe vorgebracht, deren Dürftigkeit und Unzulänglichkeit jeder Leser sofort erkennt, andererseits aber auch die Hinweise auf die Konkurrenzthese, die als einzige Platon gefährlich werden könnte, dass nämlich die ἀρετή eine Sache der Einübung und des πείθειν sei, so verwischt, dass der Leser nicht ernsthaft auf sie aufmerksam werden kann. In 95 c 7 zeigt es sich, dass Menon sich nicht vollständig mit Gorgias identifiziert. Er ist nicht sicher, ob er die Sophisten als Lehrer (im Sinne der Episteme) anerkennen soll oder nicht. Sokrates bestätigt, dass auch Theognis geschwankt habe. So bleibt alles offen. Weder über die Sophisten noch über die Politiker ist ein Consensus erkennbar (96 a 6–b 8). Die Folgerung scheint unausweichlich, dass die ἀρετή nicht lehrbar, also auf dem Wege der Episteme nicht zu erreichen ist.

Eine neue Perspektive setzt in 96 d 5 ein, und zwar müssen wir den Einleitungsworten des Sokrates entnehmen, dass das Folgende weder mit Gorgias noch mit Prodikos etwas zu tun hat; Sokrates ist so gut wie Menon von seinem Lehrer im Stiche gelassen. Teilweise im Anschluss an 87 e 1–89 a 5 wird konstatiert, dass die alltägliche Praxis nicht auf die Episteme angewiesen ist, sondern sich mit der ἀληθὴς δόξα begnügen kann (97 a 9–c 5). Nach dem Unterschied zwischen beiden wird gefragt, und zwar nicht etwa nach demjenigen zwischen der Episteme, die immer wahr ist, und der δόξα überhaupt, die wahr und falsch sein kann, sondern nach demjenigen zwischen der Episteme und der von vornherein wahren δόξα. Die Absicht wird sofort klar. Es liegt Platon daran, die Bestimmung der Episteme als Wissen von der Ursache hereinzubringen, also jene Bestimmung, die für den aristotelischen Begriff der Epi-

6 Dass Gorgias später 454 b 6 nur noch von den δικαστήρια und den ἄλλοι ὄχλοι spricht, und 459 a 3 überhaupt nur noch vom ὄχλος, ist ein besonders perfides Arrangement Platons, der sich die Widerlegung des Gegners dadurch leicht machen will, dass er diesen die δικαστήρια, das βουλευτήριον und die ἐκκλησία einfach durch den ὄχλος ersetzen lässt. Nicht weniger bedenklich ist, dass Platon das πείθειν neben das οὐκ εἰδέναι rückt, um zu der boshaften Formel 459 c 9–e 1 zu gelangen. Die Möglichkeit, dass es neben der Episteme noch andere Formen des Wissens gibt, wird skrupellos unterschlagen.

steme fundamental ist (Metaph. 983 a 25–26 u. a.), bei Platon selber schon im Gorg. 465 a und 501 a vorkam: Dort wurde von da her die Techne der Empeiria gegenübergestellt wie hier die Episteme der wahren Doxa. An allen drei Stellen bleibt der Eindruck, dass Platon gewaltsam und etwas überflüssigerweise eine These einmengt, die als solche gar nicht seine eigene ist. Hat er sie von einem anderen übernommen, so ist dieser andere, wie ich überzeugt bin, gewiss nicht Gorgias, auch nicht Protagoras, sondern Demokrit, der erste Philosoph, für den die Frage nach der αἰτία der Erscheinungen nachweisbar eine entscheidende Bedeutung besass[7]. Wir dürfen vielleicht noch einen Schritt weitergehen. Mit einem hübschen Vergleich erklärt Sokrates, das Wissen müsse «festgemacht» werden, sonst laufe es davon. Die Episteme in der Kenntnis der αἰτία ist eben ein solches festgemachtes, zum Stehen gebrachtes Wissen. Ich vermute, dass dieser Vergleich genau so wie der nicht ganz leicht zu erklärende Vergleich bei Aristoteles Anal. Post. 100 a 12–13 letzten Endes dazu dient, der Etymologie von ἐπι-στήμη, die das Wort auf (ἐπι)ίστασθαι zurückführt, die nötige Anschaulichkeit zu verleihen. Es wäre nötig, die Herkunft und Geschichte dieser Etymologie, die bei Platon wie bei Aristoteles öfters vorausgesetzt zu sein scheint, einmal näher zu verfolgen. Dass auch sie von Demokrit stammt, ist immerhin nicht unmöglich.

Als eine Sonderbarkeit notiere ich, wie unbekümmert Sokrates nach dem sehr entschieden dogmatischen Abschnitt 97 d 4–98 a 9 sich wieder in die Aporetik zurückzieht, freilich nicht ganz: Dass δόξα und ἐπιστήμη voneinander verschieden sind, dies weiss er mit Sicherheit. Die Aporie bezieht sich nur auf die Explikation der Verschiedenheit anhand der Frage nach der αἰτία. Ist dies geradezu ein Eingeständnis, dass Platon eine fremde These aufnimmt, für die er seinen Sokrates nicht verantwortlich machen will? So scheint sich die ἀληθὴς (ὀρθὴ) δόξα als ein möglicher Weg zur ἀρετή eröffnet zu haben.

Rekapitulierend wird 96 c 10–d 8 nochmals betont, dass der Weg der φύσις ungangbar ist, später beigefügt, dass erst recht die Tyche nicht in Frage kommt 99 a 3–4. Von den fünf Wegen, die die Eud. Eth. 1214 a 12–30 aufgezählt hatte, bleibt also nur einer, der noch nicht berücksichtigt wurde, die ἀρετή als Geschenk der Gottheit.

Er ist es, der von 99 b 11 an auf eine geradezu groteske Weise ins Spiel gebracht wird. In 99 a 1–b 10 schien die Frage des Menon 70 a 1–4 einer Klärung so nahe als nur möglich gebracht worden zu sein. In der Konkurrenz waren verblieben die Episteme (die gelehrt und gelernt werden kann) und die ἀληθὴς δόξα, die faktisch mit der ἄσκησις in der Liste Menons identisch ist und die durch ein πείθειν und πείθεσθαι zu erreichen ist (bezeichnenderweise

7 Dies gilt, auch wenn man den Verdacht haben wird, dass das eindrucksvolle Zitat VS 68 B 118 nicht einem Buche Demokrits, sondern einem der Briefe entstammt, die im Hellenismus unter zum Teil recht geschickter Benutzung authentischen Materials fabriziert worden sind. Das οἱ im griechischen Text, worauf Diels aufmerksam macht, beweist nichts.

fehlen in unserem Kontext diese beiden Begriffe, die, wie wir sahen, für Gorgias wie für Aristoteles eine entscheidende Bedeutung haben, völlig). Mit einem halsbrecherischen Sprung gelangen wir in 99 b 11 von der δόξα zu einer εὐδοξία, einem Worte, das in sämtlichen Stellen, an denen es sonst bei Platon begegnet (zwei in Rep., vier in Legg. und zwei im Menex.) ausnahmslos «Ruhm, gutes Ansehen» bezeichnet, hier aber anscheinend gleichzeitig an die ἀληθὴς δόξα erinnern und von ihr Distanz schaffen soll. Denn der Besitz dieser ἀληθὴς δόξα wird nun kurzerhand mit demjenigen Enthusiasmos identifiziert, der im Schema der fünf Wege Eud. Eth. 1214 a 12–30 den zweitletzten Platz einnahm. Eine scheinbare Berechtigung hat diese monströse Gleichsetzung (als ob derjenige, der aufgrund seiner ἀληθὴς δόξα den Weg nach Larisa findet, ein χρησμῳδός und ein Gottbesessener wäre ...) lediglich insofern, als sowohl das Wissen der δόξα wie dasjenige des Enthusiasmos natürlich kein εἰδέναι im Sinne der Episteme ist. Doch dies reicht wahrhaftig nicht aus, um den Gegensatz zwischen dem δόξα-Wissen des einen und dem ekstatischen Reden des andern, der selber überhaupt nicht weiss, was die Gottheit durch ihn hindurch verkündet, zu bagatellisieren[8].

Umgekehrt verstehen wir indessen sehr wohl, in welcher Absicht Platon den Dialog mit einer solchen Absurdität hat enden lassen. Fürs erste darf der Weg, für den er selber optiert, der Weg der Episteme, nicht bis zum Schlusse durchschritten werden. Der Dialog soll ja aporetisch auslaufen. Deshalb wird auch nirgends gefragt, was unter Episteme im strengen Sinne zu verstehen ist. Die Bestimmung als αἰτίας λογισμός (98 a 3–4) ist zwar nicht falsch, führt aber in einem gewissen Sinne auf eine falsche Fährte. Wesentlich für Platon ist, im Stichwort gesagt, nicht dies, sondern die Bindung der Episteme an das ὄντως ὄν. So wird denn auch die These, dass der Weg zur ἀρετή über die Episteme führt, mit Erwägungen widerlegt, die, wie schon bemerkt, gänzlich an der Oberfläche bleiben und bleiben sollen.

Wird also diese Antwort auf die Frage Menons ausgeklammert, so versteht es sich von selbst, dass zweitens auch über die zweite mögliche Antwort, also diejenige, die Gorgias gegeben haben dürfte und Aristoteles später faktisch gegeben hat, hinweggegangen wird, schon weil es Platon niemals in den Sinn kommen konnte, dem Sophisten Gorgias einen Sieg über Sokrates zu verschaffen. So wird die Frage nach der ἀληθὴς δόξα in dem Augenblick abgeschnitten, in dem sie den einzig gangbaren Ausweg zu zeigen im Begriffe war.

Von den fünf Wegen der Eud. Eth. war, wie gesagt, derjenige über das Geschenk der Gottheit bisher unerledigt geblieben. Wir dürfen jetzt konstatie-

8 Unergiebig für unsern Zweck sind sowohl J. Sprute, *Der Begriff der* δόξα *in der platonischen Philosophie* (Hypomnemata 2, 1962) wie auch Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa* (Coll. Et. anc. Noèsis, Paris 1981).

ren, dass Platon ihn bis zum Schluss aufgespart hat, um ihn als den scheinbar richtigen Weg gegen alle andern ausspielen zu können.

Dass es nur ein scheinbar richtiger Weg ist, weiss er natürlich selber. 99 b 11–100 b 4 ist ein einziges Feuerwerk giftiger Ironie. Die athenischen Politiker werden zu θεῖοι ἄνδρες hochstilisisiert, der ehrwürdige Begriff der θεία μοῖρα wird bemüht und schliesslich gar der Vers Homers über Teiresias angebracht (Od. 10, 485), derselbe Vers, den nach dem vielzitierten Bericht des Polybios 36, 8, 7 der Censor Cato rühmend auf den jüngeren Scipio bezogen hat (vgl. Plut. Mor. 200 a; 804 f u.a.). Cato ist sicherlich nicht durch unsern Text dazu angeregt worden, diesen prächtigen Vers anzuführen. Sollte der Vers schon bei einem Autor des 5. Jahrhunderts dem Ruhme eines weisen und klugen Mannes gedient haben derart, dass Cato in seiner Huldigung von jenem Texte ausging und Platon sich den Spass machen konnte, sie im Menon zu ironisieren? Dass Platon mit Vergnügen die Gelegenheit wahrnahm, die Politiker Athens insgesamt durch eine derartige Enkomiastik lächerlich zu machen, verwundert uns nicht. Wir sehen allerdings auch, wieviel an Kalkül hinter dieser letzten Seite des Menon steckt.

Nicht ganz aufklären kann ich die Relation zwischen unserem Text und der Charakterisierung des vierten Weges zur ἀρετή in der Eud. Eth. Ein Zusammenhang muss bestehen. Wir vermögen indessen nur festzustellen, dass Eud. Eth. den Weg des Geschenkes der Gottheit klar vom Wege der ἄσκησις abtrennt, während Platon es sich gerade leistet, die beiden Wege durcheinanderzuwerfen und den Weg der ἀληθὴς δόξα in denjenigen des Enthusiasmos zu verwandeln. Dann aber ist methodisch das Schema der Eud. Eth. primär und die Manipulation Platons sekundär; und dann ist es vielleicht sogar etwas unvorsichtig, die Worte der Eud. Eth. zu sehr von den Äusserungen des «Menon» her zu interpretieren. Ist der Satz der Eud. Eth. tatsächlich ironisch gemeint oder mindestens als eine Reductio ad absurdum? Möglich, aber vielleicht nicht ganz sicher. Was dagegen sprechen könnte, ist, dass in 1214 a 23–24 mit der Wendung ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς der Begriff εὐδαιμονία erklärt werden soll, sozusagen als ein Gegenstück zu Xenokrates Frg. 236–239 ed. Isnardi-Parente. Jedenfalls hat Platon einen Eud. Eth. 1214 a 22–24 nahestehenden Text gekannt und für seine Zwecke umfunktioniert.

Noch schwieriger zu beurteilen ist das Verhältnis von Eud. Eth. 1214 a 22–24 zu Nik. Eth. 1099 b 10–20. Wir müssen davon ausgehen, dass Aristoteles das Schema der fünf Wege gekannt hat, das Eud. Eth. bietet, und dass dieses nach dem Zeugnis des «Menon» schon von Gorgias vorgetragen worden sein muss. Man kann natürlich, wenn man will, das Schema in der Helena des Gorgias VS 82 B 11, 6 vergleichen. Der platonische «Gorgias» zwingt zur Folgerung, dass Gorgias sich für den Weg der ἄσκησις und damit des πείθειν, nicht διδάσκειν entschieden hat. Aristoteles hat sich dem widerspruchslos angeschlossen. Doch hat er 1214 a 22–24 durch den vollständig anderen Text

Nik. Eth. 1099 b 10–20 ersetzt. Die Absicht kann nur die gewesen sein, an die Stelle der geradezu folkloristisch anmutenden Beschreibung in der Eud. Eth.[9] ein bestimmtes theologisches Problem zu setzen, ein Problem, das er, wie wir vermuteten, ausführlich in Περὶ εὐχῆς behandelt haben muss. Auch dass in der Nik. Eth. der Weg der Tyche unverhältnismässig breit behandelt wird, dürfte mit der Tatsache zusammenhängen, dass Aristoteles reichlich Material aus dem «Eudemos» und wohl auch aus anderen Dialogen benutzt hat. Ausserdem werden wir uns daran erinnern, dass sowohl Theophrast in seinem «Kallisthenes» und in seinem Traktat Περὶ εὐδαιμονίας wie auch Demetrios von Phaleron in seinem Buche Περὶ τύχης[10] das Problem der Tyche nach allen Richtungen durchdiskutiert haben dürften.

Zum «Gorgias» ist nicht viel zu sagen. Dass in 447 c–461 b die Rücksicht auf das, was der geschichtliche Gorgias tatsächlich gelehrt hat (schliesslich lagen einem gebildeten Leser im zweiten Viertel des 4. Jh. nicht nur Platons Dialoge, sondern auch eine wohl ansehnliche Menge von Schriften des Gorgias vor), immer wieder durchkreuzt wird durch den Willen, Gorgias in widersprüchliche, lächerliche und ausweglose Positionen hineinzumanövrieren, wurde an einem paradigmatischen Falle schon verfolgt: In 452 e 1–4 wird der Raum, in dem sich die Aktivität des Gorgias bewegt, sachlich und genau bestimmt, in 454 b 6 beginnt schon die karikierende Vereinfachung, und in 459 a 3 ist die Karikatur vollendet und Gorgias hoffnungslos der Lächerlichkeit preisgegeben.

Dazu passt, dass Gorgias in 454 e 5–455 a 5 korrekt anerkennt, dass sein Geschäft nicht διδάσκειν, sondern πείθειν ist, sein Adressat also nicht zum εἰδέναι, sondern zum πιστεύειν gebracht wird. Dies hätte auch Aristoteles sagen können. Der platonische Sokrates beginnt aber sofort die Basis der Diskussion zu verschieben, indem er unterstellt, dass derjenige, der πείθει, selber im radikalen Sinne nichts weiss, sondern nur zu wissen vorgibt, womit die ganze Leistung des «Rhetors», also Theoretikers der Politik, darauf hinausläuft φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων (459 c 1–2); und Platon scheut sich nicht, Gorgias diese perfide Formel naiv und dümmlich beklatschen zu lassen (459 c 3–5).

Platon vermeidet es auch, Gorgias gegen die bedenkenlose Parallelisierung seines Programms mit der Techne des Arztes protestieren zu lassen. Protagoras, der nicht Rhetor, sondern Sophist ist und der in einem determinierten Sektor Episteme zu lehren beansprucht, hat das Recht, seine Aktivität mit derjenigen des Arztes zu vergleichen[11]. Gorgias, der ausdrücklich nicht δι-

9 Wenn Dirlmeier im Komm. zu 1214 a 23 bemerkt, es lägen da Begriffe vor, «denen wir eher in einer Religionsgeschichte zu begegnen erwarteten», so hat er in der Tat etwas Richtiges geahnt; der Rest des Kommentars ist unbrauchbar.

10 Frg. 79–81 Wehrli; soweit ich sehe, das erste griechische Werk dieses Titels.

11 *Theait.* 166 d 5–167 b 7. Dass der Gegenstand seiner Episteme nicht das Wahre und Falsche, sondern das Nützliche und Schädliche ist, tut in unserm Kontext nichts zur Sache.

δάσκει, sondern πείθει, hat dieses Recht nicht. Seine Sache ist gerade nicht Episteme/Techne. Der platonische Gorgias übersieht indessen diese Distinktion, was dem Sokrates die Widerlegung ungemein erleichtert. Derselbe platonische Gorgias hat zum Schluss auch nicht den Mut, daran festzuhalten, dass im politischen Bereich das δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν (eine Trias, die Platon wie die Trias ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς schon bei den Sophisten vorgefunden haben muss) tatsächlich nicht der Gegenstand eines εἰδέναι, wie es Sokrates versteht, sein kann, sondern eines anderen, durch πείθειν/πείθεσθαι vermittelten Wissens. So kommt es zum Selbstwiderspruch des Gorgias und einem leicht gewonnenen Sieg des Sokrates (459 c 6–461 a 2)[12].

Auch über den «Protagoras» nur noch wenige Worte. Hier ist teilweise der Zynismus Platons so stark, dass schon ältere Interpreten bedenklich geworden sind und nach dem eigentlichen Sinn des Dialogs gefragt haben; doch der gläubige Klassizismus W. Jaegers und sogar von Wilamowitz haben sich durch nichts irre machen lassen.

Ich greife nur zwei Momente heraus. Die Brutalität, mit der Sokrates 313 c 4–314 b 6 den Sophisten charakterisiert und den Hippokrates vor dem Umgang mit solchen gewissenlosen Charlatanen warnt, hindert erstens beide nicht, ohne zu zögern, Protagoras und die andern Sophisten aufzusuchen. Später ist zweitens weder in der Selbstvorstellung des Protagoras 316 c 5–317 c 5 noch in den nachfolgenden Diskussionen etwas von jener Charlatanerie zu bemerken. Am ärgsten treibt es Platon allerdings in den letzten Worten des Dialoges 361 d 7–362 a 3. Die Auseinandersetzung war zeitweilig ziemlich scharf gewesen. Doch Protagoras (den man sich etwa 25 Jahre älter als Sokrates vorzustellen hat) endet nicht bloss mit einem freundlichen Kompliment an Sokrates, sondern mit der ausdrücklichen Erklärung, er habe schon vielen Leuten gesagt, dass Sokrates dereinst ἐλλόγιμος ἐπὶ σοφίᾳ werden könnte. Die Frage ist erlaubt, ob nicht Protagoras tatsächlich in einer seiner Schriften in dieser Weise von Sokrates gesprochen hat. Dann möchte man sich an das erinnern, was Diog. Laert. 9, 36 und andere über den angeblichen Aufenthalt Demokrits in Athen erzählen: Er sei nach Athen gekommen, habe aber nichts getan, um in Athen bekannt zu werden; er habe zwar Sokrates, doch Sokrates

12 Ich kann am Rande nicht ganz unterlassen, auf den Zusammenhang zwischen *Gorg.* 455 e 5–7 und *Theait.* 172 c–173 b hinzuweisen: Der Philosoph hat Zeit und kann sich für seine Gespräche beliebig viel Zeit lassen. Der Politiker ist stets unter Druck und hat niemals Zeit. An der Stelle des *Gorg.* wird dies so gedreht, dass das διδάσκειν viel Zeit in Anspruch nimmt, und da der Politiker nicht über viel Zeit verfügt, so muss er auf das διδάσκειν verzichten und sich mit dem πείθειν begnügen. Der moderne Leser wird allerdings bezweifeln, dass das πείθειν des ἄλογον im Menschen schneller vor sich geht als das διδάσκειν des Logos. Die merkwürdigen und engen Beziehungen zwischen dem *Gorg.* 484 c–486 d und dem *Theait.* 172 c–177 b sollen an einem anderen Orte behandelt werden. Den beiden Texten liegt teilweise dasselbe Substrat zugrunde, dessen Herkunft allerdings vorläufig noch unbestimmbar bleibt.

nicht ihn gekannt. Die ausdrückliche Erklärung des Demetrios von Phaleron Frg. 93 Wehrli beweist, dass das Ganze eine Erfindung ist, und VS 68 B 116 wird aus einem hellenistisch fabrizierten Briefe Demokrits stammen. Gewiss wird es zur Absicht des Erfinders gehört haben, das völlige Schweigen Platons über Demokrit zu erklären (dazu natürlich Diog. Laert. 9, 40). Es könnte aber auch sein, dass Demokrit in einen bewussten Gegensatz zu Protagoras gerückt werden sollte. Protagoras hat sich ausdrücklich und rühmend über Sokrates geäussert, während Sokrates von Demokrit überhaupt nichts wusste.

Uns ist indessen etwas anderes wichtiger. Auf die Freundlichkeit des Protagoras antwortet Sokrates ausgesprochen grob und schnoddrig: Er sei nur dem schönen Kallias zuliebe so lange geblieben. Es hat ihn demnach weder die Person des Protagoras interessiert noch das Problem, über das diskutiert worden war; es lag ihm einzig daran, dem Gastgeber gegenüber höflich zu sein. Entschuldigungen lassen sich immer finden. Was der Text selber hergibt, ist der Gegensatz zwischen dem liebenswürdig überlegenen Protagoras und dem jüngeren Manne, der sich einfach nicht zu benehmen weiss. Platon hat sicherlich nicht den Protagoras als den Helden des Dialogs schildern wollen; doch er konnte es nicht unterlassen, an der exponiertesten Stelle seinen Sokrates noch einmal seine Verachtung des Sophisten, mit dem man nur Zeit verliert, demonstrieren zu lassen.

Zum Problem der fünf Wege schliesslich folgendes: 319 a 10ff. ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend gestellt. Sokrates bringt Bedenken vor, Protagoras widerlegt sie zunächst mit dem Mythos 320 c 8–323 a 4[13], dann mit einer Reihe von Argumenten, die nicht leicht zu widerlegen sind (323 a 5–328 b 1). Für uns wichtig ist nur 323 c 3–e 3. Protagoras stellt fest, dass jedermann die ἀρετή besitzen müsse, wenn die Gemeinschaft der Polis überhaupt zustande kommen soll. Doch diese ἀρετή besitzt der Mensch weder φύσει noch ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, wofür gleich nachher zweimal τύχη eintritt, sondern nur durch διδαχή und ἄσκησις/ἐπιμέλεια. Da erscheinen also vier der fünf Wege. Auf den Unterschied zwischen διδαχή und ἄσκησις wird hier wie später nirgends eingegangen, oder vielmehr: Nachher ist nur von der Möglichkeit der διδαχή die Rede, also von dem Falle, dass die ἀρετή die Sache einer Episteme ist, so vor allem in 357 a 5–c 1[14]. Der fünfte der Wege wird nicht erwähnt, doch

13 Wenn überhaupt etwas an diesem zwar anspruchsvollen, aber schlecht komponierten Mythos dem historischen Protagoras gehört, so nur die Bemerkung 322 a 3–6, die im Kontext der Erzählung überflüssig ist: Der Mensch hat eine θεία μοῖρα, die ihn als einziges Lebewesen befähigt, erstens an Götter zu glauben und ihnen einen Kult auszurichten und zweitens die Sprache zu erfinden.

14 Bedeutungsvoll erklärt dazu Sokrates, um was für eine τέχνη/ἐπιστήμη es sich handelt, solle später erörtert werden. Da öffnet sich für einen Augenblick die Perspektive auf den platonischen Begriff der Episteme, den der Verfasser im Sinn hat, aber an dieser Stelle nicht diskutieren will. Nicht unterlassen möchte ich einen ausdrücklichen Hinweis auf die berühmt-berüchtigte Abhandlung über die Eutychia am Ende der *Eud. Eth.* Es ist nicht leicht, sich in

hat dies seinen guten Grund. Was die θεία μοῖρα leistet, war ja schon im Mythos vorweggenommen, vor allem in 322 c 1–323 a 3: Dass der Mensch überhaupt die Anlage zu αἰδώς und δίκη bzw. zu σωφροσύνη und δικαιοσύνη besitzt, verdankt er der Gottheit. Sollen wir also annehmen, dass schon Protagoras, einige Zeit vor Gorgias, das Schema der fünf Wege zur ἀρετή gekannt und benutzt hat? Es scheint so zu sein. Wir müssen nur folgern, dass die Option des Protagoras eine andere war als diejenige des Gorgias. Gorgias hat den Weg der Episteme, des διδάσκειν und μανθάνειν ausdrücklich verworfen und sich an die πειθώ und das πείθειν und πείθεσθαι gehalten. Dies dürfen wir den Angaben im «Menon» wie im «Gorgias» unbedenklich entnehmen. Protagoras muss sich umgekehrt entschieden haben. Ich bemerkte schon, dass die spitzen Bemerkungen im Menon 95 c 1–4 vermutlich direkt Protagoras anvisieren, der kurz zuvor in 91 de als einziger Sophist ausdrücklich erwähnt worden war. Wir werden uns nicht irre machen lassen durch die Diskussion 329 b–334 c und 349 a–360 e, in der Sokrates mit teilweise sehr bedenklichen Mitteln Protagoras dazu zwingt, die Lehrbarkeit der Tugend preiszugeben. Die Verschiedenheit/Ähnlichkeit aller Tugenden untereinander, die Protagoras vertritt (und vor allem in 331 c 2; e 2–4; 332 a 1; 349 d 3–5 tapfer verteidigt), wird von Sokrates rücksichtslos in einen exklusiven konträren Gegensatz umgefälscht: Wo für Protagoras die Klugheit und die Gerechtigkeit einander ähnlich, aber nicht dasselbe sind, folgert Sokrates einfach, dass die Gerechtigkeit und die Klugheit nichts miteinander zu tun haben, die Gerechtigkeit also keine Episteme ist und nicht als Episteme erworben werden kann. Dies ist platonische Manipulation mit dem Zweck, am Schluss die beiden Partner ihre Positionen völlig vertauschen zu lassen, womit eine besonders effektvolle Aporie erreicht ist (361 a–c).

Auf Einzelheiten brauchen wir an dieser Stelle nicht mehr einzutreten[15]. Was gezeigt werden sollte, war auf der einen Seite die Geschichte eines Schemas, das sich von Aristoteles über Platon in die Sophistik hinein verfolgen lässt, auf der anderen Seite die Unbedenklichkeit, ja Skrupellosigkeit, mit der

den nachlässigen und kapriziösen Formulierungen zurechtzufinden; dazu kommt eine ungewöhnlich schlechte Textüberlieferung. Dennoch scheint es mir evident, dass dem ganzen Text das Schema von 1214 a 14–25 zugrundeliegt. Was behandelt wird, sind die drei Wege zur εὐπραγία, die der Verfügung des Menschen entzogen sind, der Weg der φύσις, derjenige der τύχη und derjenige der Einwirkung Gottes (bsd. 1248 a 24–b 3). Dirlmeier z.St. gibt einige wenige Andeutungen, doch sollte es, wie ich glaube, gelingen, in sorgfältiger Interpretation den Knäuel zu entwirren und eine nuancenreiche Untersuchung über die fünf Wege zur Arete/Eudaimonia freizulegen. Mit dem Epilog des Ganzen, der 1248 b 8 einsetzt und bekanntlich in eine θεοῦ θεωρία einmündet (die man von *Nik. Eth.* 1177 a 13–21 nicht abtrennen wird), hat das Kapitel über die Eutychia nichts zu schaffen.

15 Es sei nur knapp darauf hingewiesen, dass zwischen 329 de und 349 c und der bei Aristoteles etwa in *Meteor.* 388 a 10–20 formulierten und für Anaxagoras wichtigen Antithese von ὁμοιομερῆ und ἀνομοιομερῆ ein Zusammenhang bestehen muss, der noch nicht hinreichend interpretiert ist.

Platon die Mittel wählt, die den Dialog zu dem vom Verfasser von vornherein angesetzten Ziele bringen sollen. Der Rang der philosophischen Thesen Platons wird dadurch nicht in Frage gestellt, wohl aber die Methode, mit der er im sokratischen Dialog seinen Thesen zum Siege zu verhelfen sucht.