

**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:** 66 (2009)

**Heft:** 4

**Artikel:** Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? : zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons Protagoras

**Autor:** Schlick, Andreas Josef

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-98989>

### 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:** 20.01.2026

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

# **Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras***

*Von Andreas Josef Schlick, Berlin*

*Abstract:* At the end of his interpretation of Simonides' poem in Plato's *Protagoras* Socrates declares that it is vain to try to understand the writings of others: No one can come to absolute knowledge about what those writers intended to say. That is why in his opinion one should refrain from interpreting poems. It is to be shown that Socrates' harsh criticism of hermeneutics is due to the circumstances of the dialogue and should not be generalized. Socrates' sophisticated use of hermeneutic methods is rather to be taken as a sign of Plato's deep interest in the problems of hermeneutics.

## a) Die Einordnung des Simonides-Gedichtes in den Dialog

Einheit und Thema von Platons *Protagoras* sind in der Forschung umstritten. Man sah Letzteres vor allem in der Diskreditierung der Sophistik und der Hervorhebung des Gesprächs als der überlegenen Form des Philosophierens<sup>1</sup>. Die Einordnung der berühmten Interpretation des Gedichtes von Simonides durch Sokrates scheint problematisch. Man sah bisweilen hierin lediglich ein lustiges Zwischenspiel, das dem Leser Gelegenheit gibt, sich von den Anstrengungen der bisherigen, schwierigen Argumentationen des Sokrates zu erholen, das aber letztlich irrelevant ist<sup>2</sup>.

Gundert sah den Zweck der Interpretation darin, dass sich aus ihr die Ansichten Platons zur Tugend erschliessen lassen<sup>3</sup>. Im Folgenden wird sich aus der Analyse von Platons Verhältnis zur Hermeneutik ergeben, dass die Einbindung des Gedichtes in den Dialog weit darüber hinausgeht, da im Dialog nicht nur der Wert sophistischen Dozierens als Lehrmethode in Frage gestellt wird, sondern auch der Wert schriftlicher Texte. Es geht also um die richtige Methode des Lehrens im allgemeinen. Dies bedeutet aber nicht, dass

1 So z.B. H. Bonitz, *Platonische Studien* (Berlin 1875) 243f., ähnlich P. Friedländer, *Platon II* (Berlin 1957) 31.

2 So A.E. Taylor, *Plato: The man and his work* (London 1949) 251.

3 H. Gundert, «Die Simonides-Interpretation in Platons *Protagoras*», in: *EPMHNEIA (Festschrift O. Regenbogen)* (Heidelberg 1952) 89ff. Zu den platonischen Ansichten, die Sokrates in das Gedicht des Simonides hineininterpretiert, vgl. auch Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985) 165 und D. Frede, «The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the *Protagoras*», *The review of metaphysics* 39 (1986) 746.

Platon die Beschäftigung mit Geschriebenem und hermeneutischen Methoden rundweg ablehnte. Es soll vielmehr gezeigt werden, dass Sokrates' kritische Anmerkungen zur Kunst der Interpretation der Situation im Dialog geschuldet sind und nicht verallgemeinert werden sollten.

Zu Beginn des *Protagoras* trifft Sokrates, als er von seinem Gespräch mit Protagoras kommt, zufällig einen Freund, der ihn bittet, ihm von diesem Gespräch zu berichten. Dieser Anfang hat nicht nur seinen literarischen Reiz, indem der Prolog des Stückes chronologisch sein Ende ist, sondern er enthält auch wichtige Informationen. Irgendwann im Gespräch mit Protagoras wird Sokrates drohen zu gehen, da sich Protagoras nicht auf die von ihm geforderte Gesprächsweise einlassen will. Er begründet dies damit, dass er noch etwas vorhave und sich verspäte, falls Protagoras weiterhin seine Reden in die Länge dehne und ihm nicht kurze, klare Antworten gebe. Das Vorspiel erweist diese Aussage als Versuch, Protagoras zu kurzen Antworten zu zwingen, und zeigt Sokrates' Unnachgiebigkeit in Fragen der Kommunikation. In Wirklichkeit hat Sokrates Zeit. Er hat genügend Zeit, um seinem Freund, den er zufällig trifft, vom Treffen mit Protagoras zu berichten<sup>4</sup>. Weiterhin wird von Sokrates scherhaft die Frage nach der Autorität von Dichtern gestellt, indem er seinen Freund fragt, ob er denn den Homer nicht lobe, welcher sagt, am reizvollsten sei die Jugend, wenn der Bart zu spriessen beginnt (*Prot.* 309b). Somit verweist schon das Vorgespräch auf die beiden Themen des Dialoges, nämlich wie und von wem man lernen soll.

Sokrates beginnt seine Erzählung mit dem Bericht über das Gespräch mit dem jungen Hippokrates, mit dem zusammen er zu Protagoras geht. Dieses Gespräch fungiert gleichsam als zweiter Prolog. Auch hier wird Wichtiges gesagt. Sokrates nämlich warnt Hippokrates vor den Sophisten, welche wie Kaufleute für Geld ihre Ware, nämlich Erkenntnisse, direkt in der Seele der Käufer abfüllen (*Prot.* 313e). Doch sind sie erst einmal dort hineingelangt, dann ist es schwer, Heilung zu finden für den Fall, dass es sich um ungesunde Kenntnisse handelt. Dies gilt aber nicht nur für Sophisten und ihre langen Reden, sondern auch für schriftliche Texte. Nicht nur bei den Sophisten bedarf es eines Arztes für die Seele (περὶ τὴν ψυχὴν αὖτε ιατρικὸς ὁν, *Prot.* 313e2), sondern auch für schriftliche Texte. Diese Parallelität von Reden und Schriftlichem wird deutlich nach der langen Rede des Protagoras, in welcher er anhand des Mythos über Epimetheus und Prometheus die Lehrbarkeit der Tugend nachzuweisen versucht. Am Ende dieser Rede (*Prot.* 329a) vergleicht Sokrates die Redner mit Büchern. Beide wissen auf Fragen immer nur dasselbe zu antworten und sind nicht in der Lage, Rede und Antwort zu stehen<sup>5</sup>.

Es zeigt sich im Verlauf des folgenden Gesprächs, dass Protagoras in der Tat nicht fähig ist, Rede und Antwort zu stehen, sondern sich immer wieder

4 Hierzu auch Th.A. Szlezák, a.O. (oben Anm. 3) 177f.

5 Ebd. 160f.

in Widersprüche verstrickt. Schliesslich möchte er wieder zu seiner gewohnten Form des Dozierens zurückkehren. Sokrates jedoch besteht auf seiner Form des Gesprächs und droht sogar damit zu gehen (*Prot.* 335c), falls Protagoras seiner Forderung nicht nachkommt. Die Art der Kommunikation ist also für Sokrates keine beiläufige Frage, sondern entscheidet über die Möglichkeit, miteinander sinnvoll zu kommunizieren.

Inhaltlich hingegen scheint es keine grossen Differenzen zwischen Sokrates und Protagoras zu geben. Immer wieder wurde in der Literatur die mehr als auffällige Nähe von Ansichten, die Protagoras im gleichnamigen Dialog vertritt, zu bekannten Philosophem Platons festgestellt<sup>6</sup>. Eine der auffälligsten ist die von Protagoras geäusserte Ansicht, der Mensch habe aufgrund seiner Verwandtschaft zu Gott als einziges Lebewesen zum Glauben an die Götter gefunden ( $\deltaι\alpha\tau\eta\tau\omega\theta\epsilon\omega\sigma\gamma\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\alpha\zeta\phi\omega\mu\omega\theta\epsilon\omega\zeta\epsilon\omega\mu\omega\sigma\epsilon\eta$ , *Prot.* 322a4). Während die Verwandtschaft mit den Göttern in Platons Philosophie eine grosse Rolle spielt, da das höchste Ziel des Menschen darin besteht, Gott ähnlich zu werden, ist von Protagoras überliefert, dass er einen Agnostizismus vertrat und sich eines Urteils über die Existenz der Götter enthielt<sup>7</sup>.

Was hätte Platon damit gewonnen, Sokrates einen Antagonisten gegenüberzustellen, der in seinen Positionen gar nicht so weit von ihm selbst entfernt ist? Ist das nicht dramaturgisch unklug, da doch das Drama vom Konflikt lebt? Der Konflikt ist wohl eher auf einer anderen Ebene zu suchen. Sokrates' Kritik an langen Reden wurde schon erwähnt. Später wird er bemerken, dass man sich in seinen Erkenntnissen unsicher fühlt, weswegen man jemanden sucht, mit dem man diese im Gespräch sicher macht (*Prot.* 348d). Im Gespräch also muss man sich beweisen, zeigen, dass die eigenen Erkenntnisse wirklich etwas wert sind und der Prüfung eines anderen standhalten. Die Kunst, ein Gespräch zu führen, ist die Dialektik.

### b) Die Dialektik

Eine der wichtigsten Methoden der Dialektik ist die Dihärese, welche im *Philebos* als die göttliche Methode beschrieben wird (*Phil.* 16c–17a). Es ist die Kunst, Begriffe zu untergliedern und das Viele im Einen zu sehen. Sie wird aber

6 Schon Bonitz, a.O. (oben Anm. 1) 242 hielt es für problematisch, aufgrund der Aussagen im «Protagoras» Rückschlüsse auf den historischen Protagoras zu ziehen. In neuerer Zeit sprach sich B. Manuwald, «Platon oder Protagoras?», in C. Mueller-Goldingen/K. Sier (Hrsg.), *AHNIAKA (Festschrift für C.W. Müller)* (Stuttgart/Leipzig 1996) 103–131 dagegen aus, im Protagoras des platonischen Dialoges lediglich jemanden zu sehen, der platonisches Gedankengut repetiert. Es kann hier nicht näher auf diese Fragen eingegangen werden. Es ist aber unbestreitbar, dass auf inhaltlicher Ebene die Differenzen des platonischen Protagoras und des platonischen Sokrates nicht allzu gross sind.

7 Vgl. DK (= Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker II* (Zürich 1952)) 80B4.

auch von vielen missbraucht, um den Gesprächspartner in der Diskussion zu verwirren (*Phil.* 15e). Im *Phaidros* wird diese Kunst, den anderen hinters Licht zu führen, genauer dargestellt: Man kann ein und dieselbe Sache einmal so und einmal anders erscheinen lassen (*Phaidr.* 261d), wenn man Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten genau durchschaut (*Phaidr.* 264a5), wobei man in kleinen Schritten unbemerkt von Unterschied zu Unterschied fortschreitet, bis man am Ende zu einem widersprüchlichen Ergebnis gelangt ist (*Phaidr.* 273d2). Wer die Wahrheit kennt und weiss, wie und wodurch sich die Dinge unterscheiden, kann diese Vorgehensweise bei anderen leicht aufdecken und sie selbst in Perfektion anwenden. Dies ist die Kunst des Dialektikers. Der Dialektiker aber wendet diese Methode nicht an, um im Gespräch mit anderen zu glänzen, sondern um den Göttern Gefälliges zu reden (*Phaidr.* 273e7). Der Sophist hingegen möchte in erster Linie im Streitgespräch siegen. Protagoras gibt auf die Aufforderung des Sokrates hin, nicht lange Reden zu halten, sondern ein Gespräch zu führen, ganz offen zu, er hätte in Streitgesprächen nicht so oft den Sieg davon getragen, wenn er sich den Wünschen des Gegners angepasst hätte (*Prot.* 335a4–8).

Die Dihärese ist aber nicht nur für das Gespräch, sondern auch bei der Kunst, eine Rede zu halten, notwendig (*Phaidr.* 273e1). Am Anfang einer guten Rede muss eine Begriffsbestimmung gegeben werden (*Phaidr.* 263d). Dafür ist es notwendig zu bestimmen, ob die Sache etwas Einfaches oder Vielfältiges ist (*Phaidr.* 270d1). Diese Fähigkeit hält nun die Dialektik bereit (*Phaidr.* 269b7). Somit ist die Kunst, ein Gespräch zu führen, grösser und wichtiger als die, Reden zu halten (*Phaidr.* 277a). Ein Gesprächspartner ist dann geeignet, wenn er Offenheit, guten Willen und Wissen besitzt (*Gorg.* 487a1–3). Vor allem den guten Willen kann man Protagoras nicht zugestehen. Die Philonikie, das Verlangen, im Gespräch der Überlegene zu sein, welche er Sokrates immer wieder vorwirft, ist in Wahrheit das, was ihn selbst immer wieder daran hindert, ein konstruktives Gespräch zu führen<sup>8</sup>.

Noch viele weitere Unterschiede zwischen Dialektiker und Sophisten werden im *Protagoras* deutlich. Das Verhältnis des Lehrers zum Schüler könnte nicht gegensätzlicher sein: Durchweg behandelt Protagoras Sokrates von oben herab. Er lobt ihn dafür, dass er so schöne Fragen stellt (*Prot.* 318d). Der Lehrer doziert und der Schüler stellt Fragen. Sokrates hingegen, der in allen Dialogen der Überlegene ist, also der eigentliche Lehrer, stellt immer Fragen. Er doziert nicht, gibt keine Antworten, sondern bringt durch geschicktes Fragen seine Schüler dazu, selbst und für sich die Dinge zu erkennen, ganz im Sinne der Anamnesis-Lehre, nach welcher jede Erkenntnis Wiedererinnerung ist, die vom einzelnen selbst geleistet werden muss. Der Lehrer leistet lediglich Hilfestellung beim eigenen Entdecken der Dinge. Anders als der Sophist ist der Dialektiker als Lehrer keine Autorität, die ihre Erkenntnisse im Schüler wie in einem Gefäss einfach abfüllt. Während zudem der Sophist ein Gespräch

8 K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon* (Diss. 1955) 125.

abbrechen kann, wo es ihm beliebt<sup>9</sup>, führt ein Dialektiker ein Gespräch solange fort, bis es an sein Ende gelangt ist: Er braucht Ausdauer und Kraft<sup>10</sup>.

Die Kunst des Dialektikers und Philosophen besteht insgesamt darin zu zeigen, wieweit Dinge miteinander ähnlich und unähnlich sind, wie stark sie zusammenhängen. Seine Kunst ist es, die Struktur der Dinge aufzudecken und Begriffe klar und deutlich zu definieren. Immer wieder scheitert Protagoras im Dialog genau daran. Er lässt sich immer wieder in Widersprüche verstricken, weil er selbst nicht so genau weiß, was er mit einem Begriff meint und leichte Verschiebungen von Ähnlichem zu Ähnlichem nicht erkennt. Wenn Protagoras an einer Stelle bemerkt, dass doch alles allem irgendwie ähnlich sei (*Prot.* 331e), dann ist das Ausdruck seiner Verzweiflung und Unfähigkeit.

Als exemplarisch hierfür kann die Stelle *Prot.* 332a–333b angeführt werden. Es wird dort zunächst festgestellt, dass der Unverstand (ἀφροσύνη) der Weisheit entgegengesetzt ist. Des weiteren gesteht Protagoras dem Sokrates zu, dass es für jede Sache nur ein Gegenteil gibt. Danach gelingt es Sokrates durch geschicktes Jonglieren mit den Bedeutungsvarianten dieser beiden Begriffe und des Begriffes der Besonnenheit (σωφροσύνη), indem er, wie im *Phaidros* beschrieben, unbemerkt die Bedeutungen der Begriffe verschiebt, Protagoras zu der Aussage zu bringen, dass das unverständige Handeln dem verständigen (σωφρόνος) entgegengesetzt ist. Das eine wird aber durch die Unverständigkeit unverständlich, das andere durch die Verständigkeit (σωφροσύνη) verständig. Diese beiden sind also Gegenteile. Es wurde aber schon gesagt, dass die Unverständigkeit der Weisheit (σοφία) entgegengesetzt ist. Einer der beiden Sätze muss also falsch sein: Entweder kann eine Sache mehrere Gegenteile haben, das Gegenteil der Unverständigkeit wären also sowohl die Weisheit wie auch die Besonnenheit, oder Weisheit und σωφροσύνη wären dasselbe, also für zwei weitere Teile der Tugenden hätte Sokrates, entgegen der Behauptung des Protagoras, erwiesen, dass sie nicht gänzlich unterschiedlich, sondern sogar identisch sind<sup>11</sup>.

Wie auch schon bei der vorhergehenden Argumentation zeigt sich, dass Protagoras schlicht Probleme damit hat, Begriffe genau zu definieren und gegeneinander abzugrenzen. Diese Unbedarftheit im Umgang mit Begriffen zieht sich durch den ganzen Dialog<sup>12</sup>. All diese argumentativen Kniffe des Sokrates sind dazu bestimmt, die Unzulänglichkeiten des Protagoras aufzuzeigen<sup>13</sup>. Dass

9 Friedländer, a.O. (oben Anm. 1) 3.

10 Ein Beispiel hierfür findet sich im *Protagoras* in der Szene, als Sokrates und Hippokrates an Kallias' Haus ankommen, aber erst an die Tür klopfen wollen, nachdem sie ihr auf dem Weg begonnenes Gespräch zu Ende gebracht haben (*Prot.* 314c).

11 Ausführlicher hierzu: M.C. Stokes, *Plato's Socratic conversations* (London 1986) 227.

12 Vgl. B. Manuwald, *Platon Protagoras, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 1999) 208. Das Beispiel von der Unbedarftheit im Umgang mit den Begriffen τιμωρεῖσθαι und κολάζειν wirkt sich zwar nicht auf die Argumentation aus, zeigt aber, wie Protagoras selbst Bedeutungsnuancen verschiebt bzw. gar nicht beachtet.

13 Stokes, a.O. (oben Anm. 11) 303.

die Argumentationen selbst unzureichend sind, wird deutlich gekennzeichnet: Die erste bleibt unvollständig, die zweite endet in einer Aporie.

### c) Die Synonymik des Prodigos von Keos

Im Zusammenhang der Methodendiskussion ist es notwendig, einige Worte über Prodigos von Keos zu verlieren. Er war ein Sophist, der vor allem für seine Synonymik bekannt war, bei Platon sogar ausschließlich im Zusammenhang mit dieser vorkommt<sup>14</sup>. Er wird von Sokrates als ein gänzlich weiser und göttlicher Mann bezeichnet (*Prot.* 315e8). Nun gebührt die Bezeichnung göttlich bei Platon nur dem wahren Philosophen. Prodigos ist als Sophist sicherlich nicht ein solcher<sup>15</sup> und wird in der Tat ironisch dargestellt. Er übertreibt es mit seiner Synonymik, bringt sie im falschen Moment an und wirkt im ganzen recht lächerlich. Dennoch ist etwas an diesem Mann, das nähere Betrachtung verdient.

Es wäre verfehlt, in ihm eine ausschließlich lächerliche Figur zur Belustigung der Leser zu sehen<sup>16</sup>. Er galt als Schüler des Protagoras, seine Synonymik wird im Dialog als die göttliche Weisheit des Prodigos bezeichnet (*Prot.* 341a). Diese Weisheit hat starke Ähnlichkeit mit der im *Philebos* als göttliche Methode beschriebenen Dihärese, dem Grundwerkzeug des Dialektikers. Auf den ersten Blick scheint es etwas anderes zu sein, zwei Wörter, die man gewöhnlich für Synonyme hält, als etwas Verschiedenes bezeichnend herauszuarbeiten und ein Wort, das eine Sache zu bezeichnen scheint, als mehrdeutig zu erweisen. Doch zeigt es sich, dass diese beiden Methoden nicht allzu verschieden sind: Zwei scheinbar synonyme Wörter müssen doch etwas Gemeinsames haben, ansonsten liessen sie sich nicht für Synonyme halten. Diese Gemeinsamkeiten liessen sich in einem Oberbegriff ausdrücken, auch wenn die Sprache einen solchen nicht bereithält. Von diesem gedachten Oberbegriff sind dann die beiden scheinbaren Synonyme Dihäresen, ebenso wie bei der Dihärese ein Begriff existiert, der scheinbar ein Eines ausdrückt, weil es für die unterschiedlichen Bedeutungen, die er hat, keine Begriffe gibt. In beiden Fällen geht es darum, die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit zu erkennen<sup>17</sup>. Bei seiner Interpretation

14 Manuwald, a.O. (oben Anm. 12) 291.

15 Ebd. 138.

16 So G. Fröhlich, «Überlegungen zur Argumentationsstruktur in Platons Protagoras», *Classica et Mediaevalia* 55 (2004) 60.

17 In solcher Weise ist auch die Lösung für ein ähnliches Problem im vierten Buch der Aristotelischen *Metaphysik* zu suchen. Während Aristoteles in den *Kategorien* «synonym» als Gemeinsamkeit von Namen und Definition bestimmt (*Cat.* 1a6–8), spricht er an besagter *Metaphysik*-Stelle von «synonym» bei unterschiedlichen Worten, welche dieselbe Definition besitzen (*Metaph.* 1006b16–18). Während also bei Platon die Lösung darin liegt, dass «synonym», wie in den *Kategorien* des Aristoteles, auch die Einheit von Namen und Definition meinen kann, so dass eine scheinbare Synonymik durch Dihärese aufgelöst werden kann, verwendet Aristoteles in der *Metaphysik* «synonym» im Sinne der prodikeischen Synonymik.

des Simonides-Gedichtes macht Sokrates an einer Stelle darauf aufmerksam, dass man die Methode des Prodigos anwenden müsse (*Prot.* 341a), um dann eine klassische Dihärese durchzuführen.

Es gibt den Bericht, dass Prodigos in Athen dazu verurteilt wurde, den Schierlingsbecher zu trinken, weil er die Jugend verderbe<sup>18</sup>. Selbst wenn dieser Bericht aus späterer Zeit vermutlich nur Erfindung ist, so zeigt er doch, dass man in der Antike eine starke Verbindung zwischen Prodigos und dem sokratisch-platonischen Kreis sah. Damon, ein bedeutender Musiktheoretiker – im *Philebos* wird die Dihärese am Beispiel der Musiktheorie erläutert –, wurde als ein Schüler des Prodigos angesehen<sup>19</sup>. Der Schüler Damons Drakon wiederum gilt als der Musiklehrer Platons<sup>20</sup>. Auch hier zeigen sich Verbindungslienien. Überhaupt äussert sich Sokrates bei aller Komik auch in anderen Dialogen doch immer positiv über Prodigos. Er sei der beste unter den Sophisten, Wörter zu unterscheiden (διατρέπειν, *Lach.* 197d). Im *Phaidros* berichtet Sokrates, Prodigos habe ihm einmal gesagt, er alleine habe herausgefunden, welcher Sätze es bedarf: Solcher, die weder zu lang noch zu kurz sind, sondern im richtigen Mass (*Phaidr.* 267b5). Im *Protagoras* ist es Sokrates, der auf diesen Umstand hinweist. Des weiteren wird von Aristoteles berichtet, Prodigos habe die Lust in verschiedene Arten unterteilt<sup>21</sup>. Eine solche Unterteilung nimmt Platon im *Philebos* vor, wo Sokrates immer wieder die Wichtigkeit der dihäretischen Kunst betont.

Im *Protagoras* geht Sokrates nicht ausführlich auf diese Technik ein, vielmehr kommt es Prodigos zu, an wichtigen Stellen seine Kunst zu demonstrieren. Wenn dies auch in parodistischer Weise geschieht, so enthalten seine Demonstrationen doch Platonisches<sup>22</sup> und machen auf die Wichtigkeit dieser Methode für den Dialog aufmerksam: Protagoras scheitert vor allem auch, weil er diese Methode nicht beherrscht. Wenn Sokrates im *Kratylos* (*Krat.* 384b) berichtet, er habe leider nicht den 50-Drachmen-, sondern nur den 1-Drachmen-Kurs von Prodigos über die Richtigkeit der Namen gehört und man müsse sich nun selbst daran machen herauszufinden, wie es sich damit verhält, so mag das dafür stehen, dass Platon sich durchaus in der Tradition von Prodigos sah und wichtige Impulse von ihm bekam, jedoch das von diesem Übernommene weiterentwickelte und modifizierte.

Auch in die Methodendiskussion schaltet sich Prodigos mit einem lustigen, weil übertriebenen Beispiel seiner Kunst ein. Dennoch liefert er Wichtiges für den Dialog (*Prot.* 337a/b): Man soll beide Kontrahenten gemeinsam, nicht aber gleich anhören. Dies muss später bei der Interpretation des Simonides-Gedichtes berücksichtigt werden. Auch sollen die Kontrahenten sich widersprechen,

18 DK 84A1.

19 E. Heitsch, «Argumentation und Psychagogie», *Philologus* 138 (1994) 219 Anm. 3.

20 A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* (München 1993) 349.

21 DK 84A19.

22 R.B. Rutherford, *The art of Plato* (London 1995) 134.

nicht aber streiten, denn auch Freunde widersprechen sich, es streiten aber nur Feinde miteinander. Hier eine Reminiszenz an Platons Satz, dass nur Freunde miteinander philosophieren können, da Wohlwollen und Offenheit zu jeder Diskussion gehören. Mit ihrer Diskussion werden dann Protagoras und Sokrates ihre Zuhörer erfreuen ( $\varepsilon\nu\varphi\rho\alpha\iota\nu\sigma\theta\alpha\iota$ ), nicht aber werden sie ihnen Lust verschaffen ( $\eta\delta\sigma\theta\alpha\iota$ ), denn Freude entsteht aus geistigen, Lust aber aus körperlichen Genüssen. Diese Unterteilung findet sich auch anderswo bei Platon<sup>23</sup>, wenn sie auch nicht ständig beibehalten wird. Alle Unterteilungen, die Prodigos bringt, sind für den Dialog von grosser Wichtigkeit.

d) Ein Widerspruch im Gedicht des Simonides

Nach der grossen Gesprächskrise, als das Gespräch zu scheitern droht, einigt man sich darauf, dass Protagoras nun Sokrates befragen soll. Er verlegt das Gespräch auf die Interpretation eines Gedichtes des Simonides, in welchem es um die Tugend geht. Gedichtinterpretationen waren bei den Sophisten ein beliebtes Übungsstück. Einer der wichtigsten Bereiche der Erziehung eines Mannes, so Protagoras (*Prot.* 338e/339a), sei es, darüber urteilen zu können, ob ein Stück Dichtung richtig oder nicht richtig gedichtet sei, es erklären, analysieren und Rechenschaft darüber abgeben zu können. Zunächst bezieht er sich jedoch nur auf das Formale. Er glaubt, einen Widerspruch in einem Gedicht des Simonides aufgedeckt zu haben, den Sokrates zu klären versucht.

Simonides, der um 500 v. Chr. lebte, war der erste, der auf Bestellung und gegen Bezahlung dichtete<sup>24</sup>, was ihm den Ruf des Habgierigen einbrachte<sup>25</sup>. Die Dichtung des Simonides wurde bei seinen Zeitgenossen als Betrug angesehen<sup>26</sup>. Eine Ansicht, die sicherlich eine Förderung dadurch erfuhr, dass die Dichtung sich erstmals in den Dienst des Geldes stellte. Aus diesen und anderen Gründen gilt Simonides als ein Wegbereiter der Sophistik.

Das Gedicht ist gegen den Spruch des Pittakos gerichtet, der zu den Sieben Weisen gezählt wurde. Dieser legte, als er hörte, dass Periander durch die Herrschaft schlecht wurde, die seine nieder mit der Bemerkung, schwer sei es, gut zu sein. Zu Beginn seines Gedichtes stellt Simonides selbst fest, es sei schwer, ein wahrhaft guter Mann zu sein ( $\alphaνδρ' \alphaγαθὸν μὲν \alphaλαθέως γενέσθαι \chiαλεπόν$ ). Kurz darauf aber kritisiert er den Spruch des Pittakos, nach welchem es schwer sei, ein guter Mensch zu sein ( $\chiαλεπὸν \epsilonσθλὸν \epsilonμμεναι$ ). Hier will Protagoras einen Widerspruch entdeckt haben. Zuerst sage Simonides, es sei schwer, ein guter Mensch zu sein, und dann kritisiere er den Pittakos eben für

### 23 Beispielsweise *Tim.* 80b5f.

24 M. Detienne, «Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie», *REG* 57 (1964) 407; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München 1962) 346.

25 G. Christ, *Simonidesstudien* (Freiburg 1941) 62.

<sup>26</sup> Detienne, a.O. (oben Anm. 24) 408.

diese Aussage, als habe er vergessen, was er kurz zuvor selbst behauptet habe (*Prot.* 339c). Denn nun kommt es nach Simonides nur den Göttern zu, gut zu sein ( $\thetaεὸς \; ἀν μόνος τοῦτο \; ἔχοι γέρας$ ).

Dies entspricht platonischem Gedankengut. Im *Symposion* heisst es, dass die Götter allein gut sind (*Symp.* 202d) und dass sie allein weise sind, weswegen sie nicht philosophieren (*Symp.* 204a). Am ehesten sind nach Simonides die gut, welche die Götter lieben ( $ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἀριστοί εἰσιν οὓς ἀν θεοὶ φιλῶσιν$ , *Prot.* 345c). Im *Philebos* (*Phil.* 40b) heisst es, die Erwartungen der Guten gehen meistens in Erfüllung, da sie den Göttern lieb sind. Die Erwartungen derjenigen, die schlecht sind, jedoch nicht. Der Hintergrund dieser umstrittenen Aussage dürfte sein, dass nach Platon keiner wissentlich Unrecht begeht. Der Gute ist also der Wissende. Der Gute ist derjenige, der den Göttern lieb ist, und da er wissend ist, wird er seine Erwartungen eher an das anpassen, was in der Zukunft geschieht, als der Unwissende, also gehen die Erwartungen derer, die den Göttern lieb sind, eher in Erfüllung als die Erwartungen derer, die unwissend sind und den Göttern unlieb. Auch mit anderen Gedanken, die er im Gedicht äussert, steht Simonides Platon nahe.

Viele moderne Interpreten haben sich im Anschluss an Sokrates selbst daran gemacht, diesen Widerspruch aufzulösen<sup>27</sup>. Immer noch am überzeugendsten ist die Erklärung von Wilamowitz<sup>28</sup>, nach welchem der Widerspruch als Stilmittel Absicht ist. Simonides stellt zunächst den Spruch des Pittakos als eigene Meinung vor, sprachlich leicht abgewandelt, aber inhaltlich identisch. Er identifiziert sich also mit diesem Spruch. Wenn er später den Pittakos für diese Aussage tadeln, so wird seine Kritik dadurch abgeschwächt, dass er sich zuvor mit diesem Spruch einverstanden erklärte. Es bedarf eines weisen Mannes, um zu erkennen, dass es schwer ist, gut zu sein. Wer die Sache aber genauer betrachtet, muss erkennen, dass es nicht nur schwer, sondern sogar unmöglich ist. H. Fränkel hat diese Auffassung untermauert<sup>29</sup>, indem er nachwies, dass Simonides damit einem archaischen Kompositionsprinzip folgt, in welchem etwas schon Ausgesprochenes wiederholt wird, wobei es so vorgestellt wird, als würde etwas Neues gesagt werden.

Protagoras fragt Sokrates, ob er das Gedicht kenne, und Sokrates antwortet, dass er es sogar gut kenne (*Prot.* 339b). Er fragt ihn, ob er denn finde, dass es schön und richtig gedichtet sei. Auch dies bejaht Sokrates. Ob es auch schön

27 So z.B. H. Parry, «An interpretation of Simonides 4», *Transactions and proceedings of the American philological association* 96 (1965) 297–320, E. Schütrumpf, «Simonides an Skopas (542 PMG)», *Wijbb* 13 (1987) 11–23 und G.W. Most, «Simonides' Ode to Skopas in Contexts», in I.J.F. de Jong/J.P. Sullivan (Hrsg.), *Modern critical theory and classical literature* (Leiden/New York/Köln 1994) 127–152.

28 U.v. Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides* (Berlin 1913) 165. In neuerer Zeit wurde dieser Ansatz von G. Cerri, «Il canto di Simonide nel Protagora di Platone», in G. Casertano (Hrsg.), *Il Protagora di Platone, struttura e problematiche II* (Napoli 2004) 477 stark gemacht.

29 H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München 1960) 72f.

sei, wenn sich der Dichter widerspreche. Dies verneint Sokrates. An dieser Stelle hätte Protagoras einen Sieg errungen, wenn Sokrates versuchte, den vermeintlichen Widerspruch im Gedicht des Simonides richtig aufzulösen. Formal handelt es sich ja um einen Widerspruch, aber um einen aus ästhetischen Gründen beabsichtigten. Wie soll man das argumentativ vermitteln? Protagoras könnte auf dem logischen Widerspruch beharren und er müsste Sokrates nicht zugestehen, einen Fehler in der Auslegung begangen zu haben. Das ganze Vorgehen des Protagoras an dieser Stelle zielt darauf ab, endlich einmal den Sokrates in einen Widerspruch zu verstricken. Sokrates hat zugegeben, dass es nicht schön ist, wenn sich der Dichter widerspricht, hat aber behauptet, das Gedicht des Simonides sei gut gedichtet. Protagoras darf sich einem Sieg nahe wähnen. Doch wenn Sokrates in seiner Erzählung berichtet, er habe sich nach der Argumentation des Protagoras gefühlt, als hätte er einen harten Schlag von einem Faustkämpfer abbekommen (*Prot.* 339e), so ist dies ein Beispiel seiner berühmten Ironie. Im *Phaidros* wird versichert, der Dialektiker erkennt, wenn ihn ein Eristiker in Widersprüche verstricken will. So erkennt er auch hier sofort das Problem und sieht die Verteidigung im Angriff: Simonides widerspreche sich gar nicht.

#### e) Die Interpretation des Sokrates

An der Gedichtinterpretation des Sokrates werden zwei Dinge deutlich: Zum ersten tauchen alle Grundpfeiler einer jeden Hermeneutik auf. In Fragen der Methodik ist die Interpretation des Sokrates viel zu ausgefeilt, als dass es sich hierbei nur um Zufall handeln könnte. Dass Platon sich der einzelnen Elemente dieser Hermeneutik bewusst war, und sie nicht nur zufällig in einem belanglos belustigenden Zwischenspiel auftauchen, ist mehr als wahrscheinlich. Man muss ein Instrument beherrschen, um es so virtuos falsch spielen zu können. Zum zweiten haben fast alle von Sokrates angewendeten interpretatorischen Mittel ihre Entsprechung in der Dialektik<sup>30</sup>.

Gleich zu Beginn seiner Interpretation wendet Sokrates die Dihärese an. Sokrates erzählt, er habe Prodikos um Hilfe gebeten, um Zeit zu gewinnen. Jedoch ist festzustellen, dass er sofort, ohne Zeit zu verlieren, selbst die Methode des Prodikos anwendet, mit welcher dieser Begriffe unterscheidet (διαιρεῖ, 340b). Sokrates' Hinweis auf die Kunst des Prodikos betont noch einmal die Wichtigkeit dieser Methode, die schon im ganzen Dialog von Bedeutung war. Unter Anwendung dieser Methode macht Sokrates einen Unterschied zwischen γενέσθαι (werden) und ἔμμεναι (sein). Der Unterschied, den Sokrates macht, ist nicht haltbar, seine vorgelegte Interpretation falsch. Vielmehr scheint es,

30 Schon Gundert, a.O. (oben Anm. 3) 72ff sah, dass hier Dialektik am Werk ist, doch ohne dies genauer zu analysieren und weiterreichende Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

als zwingt Sokrates in das Gedicht die in Platons Philosophie wichtige Unterscheidung von Werden und Sein<sup>31</sup>.

Die nächste Interpretation ist ebenso falsch wie die vorangegangene und auch sie beginnt mit einem Verweis auf die göttliche Methode des Prodigos. So falsch diese Methode auch im Folgenden angewendet wird, wird hier wieder ihre Wichtigkeit unterstrichen. Sie sei eine alte Methode, beginnend bei Simonides oder sogar noch älter (*Prot.* 341a). Bei Platon steht Alter fast immer für etwas Wichtiges und Wertvolles, auch im *Philebos* wird die Dihärese als alte Methode ausgewiesen (*Phil.* 16c). Protagoras sei zwar in vielem erfahren, doch im Gegensatz zu ihm, so Sokrates, sei er kein Schüler des Prodigos gewesen. Man denke an die Unfähigkeit des Protagoras im vorausgegangenen Gespräch, Wortbedeutungen auseinanderzuhalten. Hierfür kritisiert ihn Sokrates an dieser Stelle. Sokrates meint nun, Simonides hätte vielleicht als Keer  $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\circ\varsigma$  im Sinne von ‹schlimm› verstanden und den Pittakos, welcher von Lesbos kam, missverstanden, da dieser  $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\circ\varsigma$  im Sinne von ‹schwer› gebrauchte. Er tadelte also den Pittakos, weil er dachte, dieser sagte, es sei etwas Schlimmes, gut zu sein. Prodigos, in Begeisterung über den Erfolg seiner Methode, stimmt diesem Ansatz gerne zu (*Prot.* 341c)<sup>32</sup>.

Und wie schon im Gespräch mit Protagoras stiftet Sokrates auch bei seiner Interpretation Verwirrung, indem er unbemerkt Wortbedeutungen verschiebt, um seine Sicht der Dinge zu pressen. So hat das Wort  $\grave{\alpha}\lambda\eta\theta\hat{\omega}\varsigma$  bei Platon attributive Funktion, wie es auch bei Simonides verwendet wird: ein wahrhaft guter Mann. Doch in seiner Paraphrase verwendet Sokrates nicht  $\grave{\alpha}\lambda\eta\theta\hat{\omega}\varsigma$ , sondern  $\grave{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\varsigma$ , welches sowohl attributiv als auch adverbial verwendet werden kann. In seiner Auslegung, es ist wahrhaft schwer, gut zu werden, verwendet Sokrates schliesslich  $\grave{\omega}\varsigma \grave{\alpha}\lambda\eta\theta\hat{\omega}\varsigma$ , welches adverbial gebraucht wird. Durch diese leichten Verschiebungen kann Sokrates  $\grave{\alpha}\lambda\eta\theta\hat{\omega}\varsigma$ , welches man attributiv gebraucht verstehen muss, in adverbialer Funktion zu  $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\circ\varsigma$  ziehen (*Prot.* 343d/e). Ähnlich verfährt Sokrates beim Aufzeigen der Identität von Besonnenheit und Weisheit<sup>33</sup>. Sokrates täuscht also seinen Gegner, indem er von Ähnlichem zu Ähnlichem fortschreitet, so wie er es im *Phaidros* für den Dialektiker beschreibt. Der Dialektiker ist hierfür besonders geeignet, da er als Experte für Wortdefinitionen auch kleinste Bedeutungsnuancen unterscheiden kann, die anderen entgehen. Dieses Mittel wendet er bei seiner Interpretation noch mehrere Male an. So versteht er  $\grave{\alpha}\mu\acute{\gamma}\chi\alpha\text{vo}\varsigma$ , bei Simonides passiv gebraucht, in seiner aktiven Bedeutung, wodurch es ihm gelingt, diese Stelle so auszulegen, als ginge es in ihr um den Akt des Wissens. Den Wissenden kann ein Unglück

31 Th.A. Szlezák, *Platon lesen* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1993) 54.

32 Auch diese Stelle zeigt die Identität oder zumindest Nähe der platonischen Dihärese zur prodikeischen Synonymik. Hier werden Bedeutungen desselben Wortes unterschieden wie bei einer klassischen Dihärese, dennoch wird dies im Dialog der prodikeischen Methode zugeschrieben.

33 Ausführlicher hierzu: V. Origa, «Socrate interpreta Simonide: La rilettura platonica del carme a Scopas», *Lexis* 17 (1999) 233ff.

heimsuchen, indem er sein Wissen verliert, nicht den Unwissenden, da er immer im Unglück ist (*Prot.* 344c). Und um diese Interpretation zu stützen, versteht er εὖ πράττειν nicht, wie bei Simonides gebraucht, im Sinne von ‹gut ergehen›, sondern fälschlicherweise in der Bedeutung von ‹gut handeln› (*Prot.* 345a).

Immer wieder interpretiert Sokrates fälschlicherweise platonisches Gedankengut in Stellen des Gedichtes hinein wie die Unterscheidung von Werden und Sein und die Wissensethik. Obgleich sich im Gedicht einiges an platonischem Gedankengut findet, übersieht er dieses entweder oder er vermutet es an Stellen im Gedicht, an denen es nicht vorhanden ist. Auch Protagoras interpretiert das Gedicht von seiner eigenen Warte aus. Nach der ersten Interpretation des Sokrates folgt der erste Einwand des Protagoras: Sokrates habe den Fehler des Simonides verschlimmisiert (*Prot.* 340e). Es wäre doch sehr dumm von Simonides zu behaupten, es sei leicht, die Tugend zu besitzen. Dies sei doch nach allgemeiner Auffassung das Schwerste überhaupt. Protagoras bringt kein ernsthaftes Argument, er bezieht sich lediglich auf die *opinio communis*, um seine eigene Meinung zu untermauern. Wie falsch dieser Ansatz ist, zeigt gerade das vorangegangene Beispiel. Für Hesiod, welcher an Autorität mit Homer konkurrierte und bei den Griechen einiges über Simonides stand, war es möglich zu behaupten, was Protagoras für unmöglich erklärt. Auch Sokrates' Unterscheidung von χαλεπός kritisiert Protagoras: Er wisse, dass Simonides das Wort im Sinne von ‹schwer› gebrauche. Im Gegensatz zu Sokrates, der seine Sichtweise begründet in das Gedicht hineininterpretiert, wodurch klar wird, dass er bewusst die Parodie einer methodisch fundierten Hermeneutik vorbringt, geht Protagoras einfach davon aus, dass seine eigenen Ansichten ihre Entsprechung im Gedicht des Simonides haben. Ebenso wie schon im vorausgegangenen Gespräch ist er aber nicht in der Lage, dies zu begründen.

Für Sokrates' Parodie einer methodisch fundierten Hermeneutik gibt es noch zahlreiche kleinere Belege: Er konstruiert ein Hyperbaton an einer Stelle, an der sich keines findet (*Prot.* 343e), und übersieht zielgenau ein echtes Hyperbaton (*Prot.* 345e). Und auch eine kleine Partikel wie μέν ist ihm längere Ausführungen wert (*Prot.* 343d).

Selbst das von Gadamer anhand von Heideggers hermeneutischem Zirkel dargelegte Phänomen des Vorverständens eines Textes<sup>34</sup> zeigt sich an der Interpretation des Sokrates. Demnach ist es nicht möglich, einen Text unvoreingenommen zu lesen und erst nach der ganzen Lektüre zu interpretieren, vielmehr findet Interpretation schon beim ersten Satz des Gelesenen statt und formt ein Bild beim Leser von dem, was wohl noch kommt und worauf der Text hinauswill. Bei der weiteren Lektüre wird sich dann zeigen, ob dieses Vorurteil richtig oder falsch war. Ein guter Interpret wird offen sein für Stellen im Text, die sich mit seiner bisherigen Auslegung nicht vertragen, und sein Urteil revidieren.

34 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1990) 270ff.

So interpretiert Sokrates  $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\circ\zeta$  im Sinne von ‹schlimm› (*Prot.* 341b), korrigiert sich dann aber und sagt, Simonides könne dies nicht so gemeint haben, da er ja im Folgenden sage, nur den Göttern komme das Gut-Sein zu. In seiner dritten Interpretation zielt Sokrates darauf ab zu zeigen, dass es nach Simonides ganz unmöglich ist, dauerhaft gut zu sein, doch erst gegen Ende seiner Interpretation findet er endgültig Bestätigung für seine Auffassung, als er zu der Stelle gelangt, an der Simonides von sich sagt, er wolle nicht suchen, was es nicht geben könne, den tadellosen Mann (*Prot.* 345c). Wenn auch Sokrates sein Spiel mit Protagoras treibt und zu jeder Zeit seine Interpretationen im Griff hat, d.h. seine Fehlgriffe im Griff hat, absichtlich falsch interpretiert und sich nicht aufgrund falscher Vorurteile im Nachhinein zu korrigieren braucht, so tritt dieses Phänomen des Vorverständnisses doch so deutlich zu Tage, dass es durchaus wahrscheinlich ist, dass Platon sich dieses Problems bewusst war.

Im ganzen tauchen alle Grundpfeiler einer jeden Hermeneutik in der Interpretation des Sokrates auf. Er berücksichtigt die Biographie des Autors, seine Intention ( $\delta\imath\alpha\voia\alpha$ )<sup>35</sup> und die Motivation, aus welcher heraus das Gedicht angeblich geschrieben wurde, nämlich den Pittakos zu korrigieren (*Prot.* 345c). Hierher gehört auch das Berücksichtigen sprachlicher Probleme, welche sich aus dem Herkunftsland des Autors ergeben<sup>36</sup>. Weiterhin versucht Sokrates, Simonides zu verstehen, konstruktiv und nicht destruktiv mit seinem Text umzugehen. Dies setzt freilich voraus, dass der Autor seinen Text selbst überblickt und alles im Text beabsichtigt ist. Eine Hermeneutik, welche diese Voraussetzung nicht solange akzeptiert, wie sie nicht eindeutig unzutreffend ist, gibt den Text der Willkür des Interpreten preis, der alles mit einer Unfähigkeit des Autors erklären kann, so wie es Protagoras mit dem Auffinden eines Widerspruchs vormacht.

Sokrates sagt Prodikos, er solle Simonides gegen den Angriff des Protagoras helfen. Im *Phaidros* (*Phaidr.* 275e) heißt es, einer der Nachteile der Schrift sei der, dass die Schrift den Angriffen anderer ausgesetzt sei, wobei der Vater des Geschriebenen nicht zu Hilfe eilen könne. Diese Rolle des Vaters gilt es für Simonides zu übernehmen.

35 Zu Sokrates' Betonung der Intention des Autors vgl. K. Eden, «Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition», in B.D. Schildgen (Hrsg.), *The Rhetoric Canon* (Wayne State University Press 1997) 131. Sie betont auch mit Recht, dass Sokrates immer wieder versucht, seine Thesen mit Textstellen zu untermauern.

36 Der Dialektiker muss die Seele seines Gesprächspartners kennen (*Phaidr.* 273e). Zwar findet zwischen Autor und Interpret kein Gespräch statt, ebenso wenig wie zwischen Rhetor und Zuhörern, gleichwohl handelt es sich um Kommunikation, und derjenige, der den Autor besser kennt, wird besser in der Lage sein, die interpretatorischen Freiräume, die die Sprache notwendigerweise immer eröffnet und die zu Missverständnissen führen können, richtig auszufüllen. Aus dieser Kenntnis des Autors heraus ergibt sich auch das Erkennen der Intention eines Werkes. Zwar bezieht sich die Stelle im *Phaidros* in erster Linie auf die Rhetorik, aus dem Kontext wird aber klar, dass dies deswegen der Fall ist, weil auch in der Rhetorik dialektische Fähigkeiten gefragt sind.

Als Sokrates seine Unterscheidung der Bedeutungen von  $\chi\alpha\lambda\epsilon\pi\tau\circ\zeta$  korrigiert, enttarnt er seinen Vorschlag als Spiel, jedoch nicht als seines, sondern als das des Prodigos, als wäre der Vorschlag von diesem gekommen. Dieser habe Protagoras lediglich auf die Probe stellen wollen, um zu sehen, ob dieser seinem Logos zu Hilfe kommen könne. Er konnte natürlich nicht. Sokrates ist derjenige, der am Text seine eigene Interpretation berichtigt (*Prot.* 341e). Simonides behauptet im Gedicht, das Gut-Sein käme nur den Göttern zu. Hätte er verstanden, dass Pittakos sagt, es sei etwas Schlimmes, gut zu sein, wäre es doch unerhört, wenn er dann behauptete, nur die Götter seien gut. Die Stelle zeigt, dass ebenso wie im philosophischen Gespräch auch im Gespräch über Dichtung der Dialektiker seinen Gesprächspartner auf die Probe stellen kann, um zu sehen, ob er seine These verteidigen kann<sup>37</sup>.

Sokrates erhält für die Interpretation des Simonides-Gedichtes grosses Lob von Hippias. Doch gleichzeitig macht dieser das Angebot, eine eigene Interpretation des Gedichtes darzubieten (*Prot.* 347a/b). Dem Sophisten scheint nichts an einer richtigen Interpretation zu liegen. Er ist wohl durchaus der Meinung, dass es mehrere richtige Interpretationen geben kann, welche alle gleichermassen Lob verdienen. Er erinnert sich nicht an die Unterscheidung des Prodigos, man solle Kontrahenten gemeinsam, aber nicht unterschiedslos anhören. Doch Sokrates liegt nichts an einer weiteren Behandlung dieses oder eines anderen Gedichtes. Er würde sich lieber wieder einem Gespräch über das zuvor Erörterte zuwenden. Er meint nämlich, das Sprechen ( $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) über Gedichte sei mit Symposien vergleichbar: Ungebildete Symposiasten seien nicht in der Lage, mit ihrer eigenen Stimme zu sprechen, d.h. sie vermöchten nicht, sich mit ihren eigenen Gedanken zu unterhalten. Sie wendeten viel Geld für Musik und Tänzer auf, sich gleichsam über fremde Stimmen unterhaltend. Gute, erzogene Symposiasten seien im Gegensatz dazu in der Lage, sich an ihren eigenen Gedanken und Gesprächen zu erfreuen. Ebenso seien doch bei diesem Gespräch nahezu ausschliesslich gebildete Männer anwesend, welche nicht fremder Stimmen bedürften, um sich zu unterhalten. Man solle doch nun die Dichter sein lassen. Man könne ja die Dichter, so Sokrates, nicht mehr fragen, wie sie es denn gemeint hätten (*Prot.* 347e). Der eine lege einen Dichter so aus, der andere anders, wobei es unmöglich sei, die Wahrheit zu ermitteln. Da sei es doch besser, die guten Symposiasten nachzuahmen und die Dichter sein zu lassen. Man widmet sich also wieder dem dialogischen Gespräch. Protagoras ist in seinem Versuch, ein solches abzuwenden, gescheitert.

37 Zu klassischen  $\beta\omega\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ -Situationen in einem Gespräch vgl. Szlezák, a.O. (oben Anm. 31) 76ff.

### f) Dichtung und Erziehung

Im *Phaidros* wird die Schrift kritisiert, weil sie nicht in der Lage ist, Fragen des Lesers zu beantworten und auf die speziellen Bedürfnisse des einzelnen Lesers einzugehen. Sie ist auch nicht fähig, darauf Rücksicht zu nehmen, welche Emotionen bei welchem Leser auszulösen sind und bei welchem zu meiden. Sie kann nicht entscheiden, zu wem sie sprechen soll und zu wem nicht (*Phaidr.* 275e). Sie ist daher dem mündlichen Diskurs untergeordnet. Jedoch handelt es sich bei Platons Dialogen, zumindest in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grad, selbst um Dichtung. Handelt es sich also bei den Interpreten Platons im allgemeinen und bei den Interpreten des *Protagoras* ausschliesslich um ungebildete Symposiasten?

Wilamowitz schrieb: «Der Philologe muss sich darein finden, dass der Mann (sc. Platon), dessen Werke zu erläutern mit seine schönste Aufgabe ist, sein Handwerk in allen Teilen als ein leeres Spiel verachtet hat<sup>38</sup>. Es spricht einiges gegen die Richtigkeit dieser Auffassung. Beschäftigung mit der Schrift ist ein Spiel, niemals aber ein leeres.

Im *Phaidros* sagt Sokrates (*Phaidr.* 235c), er habe gewisse Dinge von Sappho, Anakreon und anderen Schriftstellern gehört, sei aber selbst unverständlich, er sei lediglich wie ein Gefäß mit all diesen Dingen abgefüllt worden. Gleiche Gefahr, da eine gleiche Wirkungsweise besteht, droht von Reden der Sophisten und der Schrift. In der *Politeia* gibt es eine deutliche Zensur für bestimmte Schriften. Wie sollten es nicht die Philosophenkönige, die Dialektiker sein, die dafür sorgen, dass die Seelen im Staat nicht mit Schädlichem angefüllt werden<sup>39</sup>? Sokrates' Staunen und seine Bewunderung nach der Rede des Protagoras verdeutlichen die Wirkung von Rede und Schriftlichem, sie können solche Bewunderung hervorrufen, dass man sie ungeprüft aufnimmt. Im *Phaidros* (*Phaidr.* 235a) ist Sokrates so entzückt von der schriftlich fixierten Rede des Lysias, dass er (ironisch) bemerkt, er habe vom Inhalt der Rede gar nichts mitbekommen, da er von ihrer Form so begeistert gewesen sei. Rede und Schrift können trotz schwachen Inhalts Begeisterung und Sympathie erwecken für eine Sache, die eventuell einer genauen Prüfung nicht standhalten würde. Zudem vermittelt die Schrift dem, der viel gelesen hat, das Gefühl, vielwissend zu sein, obwohl er noch unwissend ist (*Phaidr.* 275b). Die Schrift kann eben nicht nachprüfen, ob der Leser auch wirklich verstanden hat, es bleibt aber ein grosser Unterschied zwischen Nachplappern und Verstehen. Wer etwas wirklich verstanden hat,

38 Wilamowitz-Moellendorff, a.O. (oben Anm. 28) 167. Ebenso in neuerer Zeit Eden, a.O. (oben Anm. 35) 132, die in der Interpretation lediglich eine Kritik der sophistischen Tradition der Interpretation sieht.

39 In der *Politeia* erweist sich der Philosoph, ein ausgebildeter Dialektiker, als derjenige, der zu unterscheiden weiss, welche Dichtung gut ist: Vgl. K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico* (Napoli 1984) 116.

wird es auch jederzeit argumentativ verteidigen können, nur diese Ansichten sind Wissen, alles andere lediglich Meinung<sup>40</sup>.

Somit ist Wissensvermittlung durch die Schrift grundsätzlich problematisch, sie kann lediglich eine Meinung bilden. Wie also der Umgang mit einem Sophisten gefährlich ist für eine unbeholfene Seele, da die Lehrinhalte, wenn einmal gehört, in der Seele sind, ebenso ist auch die Lektüre eines schädlichen Buches eine Gefahr, da seine Inhalte, wenn sie einmal gelesen wurden, unauslöschlich in der Seele sind. Das Gespräch mit Protagoras und die Simonides-Interpretation gehören zusammen, beide bergen dieselben Gefahren, beide bedürfen der Prüfung eines Dialektikers, in beiden Fällen wendet der Dialektiker seine Methode an, um den Inhalt zu verstehen und deutlich zu machen und um ihn auf seine Richtigkeit hin anhand seines eigenen Wissens zu prüfen. Es zeigt sich auch hier, wie in vielen anderen Dialogen Platons, dass die eigentlichen philosophischen Inhalte, die Platon zur Sprache bringen wollte, mit Hilfe der Dramaturgie vermittelt werden. Protagoras weiss nicht Bescheid über die Tugend und wie sie gelehrt wird, da er kein Dialektiker ist, eben deshalb gelingt es ihm auch nicht, die Interpretation des Sokrates argumentativ fundiert, wenn auch nicht zu widerlegen, so doch zumindest als problematisch aufzuweisen. Er ist weder methodisch in der Lage, seine Ansichten zu verteidigen, noch hat er die richtigen Ansichten über die Einheit der Tugend, ebenso wenig gelingt es ihm beim Simonides-Gedicht, methodisch richtig über das Gedicht zu sprechen, noch hat er das Wissen, den Inhalt des Gedichtes zu beurteilen.

Sokrates lehrt nicht, sondern stellt Fragen. Weder das Dozieren noch ein Kampfgespräch scheinen ihm zur Wissenserlangung oder -vermittlung geeignet. Seine Methode, Fragen zu stellen, dient nicht allein dazu, den Schein der Unwissenheit zu wahren. Dahinter steht auch ein pädagogisch didaktischer Zweck, der eng mit Platons Anamnesis-Lehre zusammenhängt. Wissen ist die Wiedererinnerung an die Ideen, welche die Seele vor ihrer Geburt in einen Körper geschaut hat. Lernen heisst Wiedererinnern. Die Leistung des Erinnerns muss aber vom Lernenden selbst erbracht werden. Hinter dieser Anschauung steht wohl die Erfahrung, dass man etwas, das man selbst herausgefunden hat, wirklich durchschaut und verstanden hat, während passives Aufnehmen oft zu Nachbeterei, selten zu wirklichem Verständnis führt. Mit geschicktem Fragen bringt Sokrates die Menschen dazu, die Dinge selbst für sich zu entdecken, in den Worten Platons hilft er ihnen, den Prozess des Erinnerns einzuleiten.

Der Zweck, den Dichtung erfüllen kann, wird von Protagoras in einer Passage dargelegt (*Prot.* 326a), in welcher er Auszüge aus dem Erziehungsprogramm der *Politeia* repetiert. Dichtung enthält Zurechtweisungen und Erläuterungen für die Jungen, die sie lesen. Sie enthält Lob und Preis von früheren guten Männern, damit die Jungen sie bewundern, nachahmen und sich anstrengen, zu ebensolchen Männern zu werden. In der *Politeia* soll überhaupt nur Dichtung

40 Vgl. Szlezák, a.O. (oben Anm. 31) 73.

zugelassen werden, die treffliche Männer preist (*Rep.* 607a). J. Holzhausen sieht in den Ausführungen des Protagoras Äusserungen der Sophistik, die die Dichtung in ihr Erziehungsprogramm mit aufnehmen wollte<sup>41</sup>. Doch Dichtung zur Erziehung war sicher schon vor den Sophisten in Griechenland üblich<sup>42</sup>. Platon hingegen, so Holzhausen, hätte in seinen Schriften das philosophische Fundament für die Kritik eines solchen Konzeptes gelegt<sup>43</sup>. Im *Symposion* aber wird durch Diotima gerade der Dichtung die Fähigkeit, Tugend zu erzeugen, zugesprochen (*Symp.* 209a). Im *Phaidros* sagt Sokrates, die Dichtkunst sei eine Begeisterung und ein Wahnsinn, der eine zarte und geweihte Seele einnimmt, damit sie in den Werken der Dichtkunst, indem sie die Taten der Alten ausschmückt, die Nachkommen erzieht (*Phaidr.* 245a)<sup>44</sup>. Das Auswendiglernen von Dichtung empfiehlt der Athener in den Gesetzen (*Leg.* 811e).

Kann Dichtung etwa doch erziehen? In einem gewissen Sinn. Es ist die Frage, welche Weise der Erziehung und vor allem welche Art von Dichtung gemeint ist. Sie kann nicht wirklich Wissen vermitteln, sie kann aber durch Gewöhnung und Psychagogie eine Seele positiv beeinflussen. Sie kann Meinung bilden und stark machen, so dass z.B. jemand weniger leicht der Lust unterliegt. Diese Gewöhnung wird nicht dieselbe Stärke haben wie die Erkenntnis. Wer weiss, dass etwas schlecht ist, wird dieses nicht tun. Wer lediglich an bestimmte Verhaltensweisen gewöhnt ist, wird immer der Gefahr ausgesetzt sein, seine Prinzipien für kurzfristige Verlockungen aufzugeben. Es ist schwer, philosophische Inhalte über die Schrift zu vermitteln, hingegen lässt sich ein philosophischer Charakter klar dramaturgisch beschreiben. Hierfür ist die Figur des Sokrates, welche zum Prototypen des Philosophen wurde, ein beeindruckendes Zeugnis. Aber weil die Dichtung unkritisch erzieht und zur Nachahmung verleitet, muss geprüft werden, welche Dichtung gut ist. Dies ist Aufgabe des Dialektikers. Im Vorgespräch mit Hippokrates warnt Sokrates vor den Reden der Sophisten, wenn sie nicht durch einen Seelenarzt geprüft werden (*Prot.* 313e). Dieser Seelenarzt ist der Dialektiker, und was für Reden gilt, gilt auch für die Schrift. Jedoch ist ein Agon wie im *Protagoras* nicht der richtige Rahmen für eine solche Prüfung von etwas Schriftlichem.

Bei Platon ist Tugend nie reines Wissen. Zwar entsteht Tugend allein durch Wissen, es gibt aber charakterliche Vorbedingungen, welche dem Wissenserwerb förderlich oder hinderlich sein können. In der *Politeia* wird deutlich, dass nicht alle gleichermaßen zur Erlangung von Wissen geeignet sind. Hier kann Dichtung einen Charakter positiv beeinflussen und formen und

41 J. Holzhausen, *Paideía oder Paidiá, Aristoteles und Aristophanes zur Wirkung der gr. Tragödie* (Stuttgart 2000) 34f.

42 Vgl. Manuwald, a.O. (oben Anm. 12) 218.

43 Holzhausen, a.O. (oben Anm. 41) 52.

44 τρίτη δὲ ἀπὸ Μουσῶν κατοκωχή τε καὶ μανία, λαβοῦσα ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύοντα κατά τε φύλας καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.

damit charakterliche Vorbedingungen zum Wissenserwerb schaffen. Sie kann zur Philosophie hinführen, sie aber nicht ersetzen; sie ist Überredung ( $\piειθώ$ ), nicht aber Lehre/Unterricht ( $\deltaιδαχή$ )<sup>45</sup>. Als Überredungskunst sind Dichtung und Schrift lediglich ein Spiel, aber dennoch ein sehr ernstes Spiel, da sie einiges an Gutem wie auch an Schlechtem bewirken können. Es wäre seltsam, wenn die Beschäftigung mit solch einem ernsten Spiel von jemandem, der selbst Dichtung verfasste<sup>46</sup>, rundweg abgelehnt worden wäre.

Die Unterscheidung zwischen gebildeten und ungebildeten Symposiasten hat durchaus ihren Sinn. Die Gebildeten sind die, welche im Gespräch ihr Wissen erlangen, die Dialektiker, die Philosophenkönige in Platons Idealstaat. Für die anderen Stände in seinem Staat ist die psychagogische Kraft der Dichtung ausreichend. Sie werden durch Musik und Dichtung erzogen, nicht jeder ist zum Dialektiker geeignet. Tugend ist lehrbar, aber nur bis zu einem gewissen Grad, da manche mehr, manche weniger begabt sind, wie Protagoras sagt (*Prot.* 327a). Somit ist die Dichtung, wie Protagoras weiterhin bemerkt, ein bedeutender Teil der Erziehung, zumindest für die Massen. Es ist aber Sache des Dialektikers zu beurteilen, welche Dichtung gefährlich ist und welche ungefährlich. Er verfügt über die methodischen Mittel und das Wissen, um Dichtung beurteilen zu können. Mit denselben Mitteln, mit denen er einen Gesprächspartner einer Prüfung unterzieht, prüft er auch einen Text. Die Interpretation des Sokrates demonstriert, was im *Phaidros* ausgesprochen wird (*Phaidr.* 278c): Bei allen Arten von Texten, gleich ob Rede, Dichtung oder Gesetzes-Text, erweist sich, dass nur der Philosoph, also derjenige, der über das Geschriebene hinauszugehen weiß, wirklich erzogen und gebildet ist. Die Möglichkeiten liegen im Lesenden und nicht im Lesen.

### g) Dialektik und Hermeneutik

Wenn nun tatsächlich der Dialektiker über das Rüstzeug für eine gute Interpretation verfügt, wenn der Dialektiker der ideale Interpret ist, warum zeigt Sokrates nicht, was er kann, warum legt er keine hervorragende Interpretation vor und zeigt den Sophisten, was ihnen fehlt? Protagoras hat ganz recht daran getan, in einer Situation, in der er in die Enge getrieben wurde, in der er eine schlechte Figur abgibt, das Gespräch auf das Feld der Interpretation zu führen. Wenn es dem Dialektiker auch unmöglich ist, seinen Gesprächspartner in allen Fällen von seinen Vorurteilen zu befreien und mit ihm nach der Wahrheit zu suchen, so kann er doch die Falschheit des gegnerischen Standpunktes aufweisen, solange der Gegner sich auf eine Prämissen einlässt. Gilt es als ausgemacht, dass eine wahre Position widerspruchsfrei sein muss, so kann der Dialektiker seinen

45 Gaiser, a.O. (oben Anm. 39) 91.

46 Selbst wenn man Platons Dialoge nicht als Dichtung verstanden wissen möchte, so wissen wir, dass er auch Gedichte verfasste.

Gegner in Widersprüche verstricken und die Mängel von dessen Position aufzeigen. Anders verhält es sich bei der Interpretation. Sie ist das ideale Feld für Selbstdarsteller, Eitelkeiten und absurde Thesen, kurz für Sophisten. Man ist sicher vor einer absoluten Widerlegung und kann beruhigt alles behaupten. Jeglicher Widerspruch lässt sich auf den Autor des Textes schieben. Vielleicht ist es eben das, was Platon zum Ausdruck bringen wollte, indem er Protagoras ausgerechnet einen Widerspruch im Gedicht des Simonides aufweisen lässt. Diese These zu falsifizieren ist schlicht unmöglich. Es bleibt nur, mit nicht weniger absurdem Thesen den Widerspruch wegzointerpretieren. Gewiss wird man auch auf einer äusseren Ebene von einer Interpretation verlangen, dass sie in sich schlüssig ist. Mehrere Thesen zu einem Text dürfen einander nicht widersprechen. Doch spielt sich die primäre Ebene der Argumentation bei einem Text innerhalb des Textes ab. Man versucht, eine These mit Belegen aus dem Text zu stützen. Auf dieser Ebene lassen sich Widersprüche mit dem Verweis auf Ironie, Metaphern oder auch beabsichtigte wie unbeabsichtigte Widersprüche von Seiten des Autors auflösen. Es ist unmöglich, den Interpreten auf dieser innertextlichen Ebene zu widerlegen. Dennoch zeigt sich Sokrates auch hier überlegen. Während Protagoras im Dialog nicht einmal in der Lage ist, seine eigenen Thesen zu verteidigen, ist Sokrates in der Lage, sich aus einer scheinbar ausweglosen Lage zu befreien und Protagoras mit seinen absurdem Interpretationen zu übertölpeln<sup>47</sup>.

Da es nicht möglich ist, einen Interpreten auf der innertextlichen Ebene endgültig zu widerlegen, kann Dichtung nicht erziehen. Sie kann nicht von Vorurteilen befreien, sie kann sich nicht wehren, sondern gibt nahezu jeder Interpretation nach. Im Gespräch über Seiendes gilt es zunächst, den anderen von falschen Ansichten zu befreien, um dann schrittweise die Argumentationsebene zu erhöhen. Bei einer Interpretation ist es weit schwerer, den anderen von der Falschheit seiner Ansichten zu überzeugen. Im Gespräch konnte Sokrates Protagoras als einen schlechten Lehrer für Hippokrates erweisen, bei einer Interpretation bleibt die Gefahr, dass sich Protagoras einen guten Stand verschafft und einen bleibenden Eindruck bei dem jungen Hippokrates hinterlässt. Sokrates bleibt nichts anderes übrig, als sich auf die Eristik des Protagoras einzulassen und eine Interpretation zu liefern, die allein von der Philonikie geprägt ist<sup>48</sup>. Er wendet dieselbe Methode an, an welcher sich auch Protagoras im Dialog versucht; indem er seinen Gegner schwindelig redet, ohne Unterbrechung doziert, gibt er seinem Gegner keine Möglichkeit einzuhaken. Am Ende wechselt er sofort das Thema und meidet eine Diskussion<sup>49</sup>. Es gibt zwar Ansätze zu einer Diskussion über den Text

47 Auch im *Ion* erweist sich Sokrates als der überlegene Hermeneut. Vgl. M.-L. Desclos, «Socrate, poète et rhapsode, Quelques remarques sur l'*Ion*», in *Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique: Journées Henri Joly 1993* (Grenoble 1996) 140.

48 Gaiser, a.O. (oben Anm. 8) 127.

49 Auch in der Interpretation des Sokrates wurde hin und wieder sophistische Spielerei gesehen

vor Sokrates' dritter Interpretation; auch hier zeigt er sich überlegen. Aber gerade da erweist sich, wie wenig er ausrichten kann. Protagoras behauptet einfach, er wisse, dass der Dichter an dieser Stelle etwas so oder so meinte. Wie sollte man dies endgültig widerlegen? Gerade weil bei der Interpretation das Prinzip des Selbstwiderspruchs aufgehoben ist, bedarf es umso mehr einer Wohlgesonnenheit, eines Willens zur richtigen Interpretation, der von Protagoras nicht zu erwarten ist.

Protagoras sagt zwar, man müsse erkennen, was der Dichter sagen will, doch zeigt sein Verhalten, dass er mehr an Profilierung im Agon als an der Intention des Dichters interessiert ist. Das Gegenkonzept verkörpert Sokrates, der sich zum Stiefvater des Gedichtes macht, da sein echter Vater nicht anwesend ist. Im *Phaidros* erklärt Sokrates am Ende seiner ersten Rede (*Phaidr.* 241e), seinem Mythos möge nun widerfahren, was ihm zukommt<sup>50</sup>. Was soll diesem Mythos schon widerfahren, er hat ihn doch nur Phaidros erzählt? In dieser Redewendung kann man durchaus eine Anspielung auf die Leserschaft sehen. Platon war sich bewusst: Sobald etwas Schriftliches an die Öffentlichkeit gelangt, ist es der Willkür ungeübter Interpreten ausgesetzt, die eher sich selbst als das Werk im Sinn haben.

Es ist richtig, dass es Sokrates bei seiner Interpretation in erster Linie darum geht, Protagoras schlecht aussehen zu lassen, da er sich auf dessen agonale Haltung einlässt<sup>51</sup>. Daraus zu schlussfolgern, Platon wollte mit dieser Interpretation die Wertlosigkeit von Interpretationen zum Ausdruck bringen, ist ganz verfehlt<sup>52</sup>. Ebenso die Meinung, Platon liege nichts an einer wahrheitsgetreuen Interpretation<sup>53</sup>.

Das Gedicht des Simonides ist nicht in dem Sinne, wie Protagoras behauptet, für die Diskussion über die Lehrbarkeit der Tugend relevant, nämlich durch seine Aussagen über die Tugend; es ist aber relevant für den Dialog, und zwar insofern, als die Frage nach den Sophisten als Tugendlehrern eng verbunden

(z.B. Friedländer, a.O. (oben Anm. 1) 20), doch betont ja Platon selbst immer wieder, dass dialektische Methode zum Teil – vor allem die Dihärese – im Prinzip sophistische Methode ist. Der Unterschied liegt allein darin, dass der Dialektiker sie richtig anwendet, da er sie mit dem Wissen um die Wahrheit und in Hinsicht auf die Wahrheit anwendet. In der *Metaphysik* schreibt Aristoteles, dass sowohl die Sophisten als auch die Dialektiker formal den Philosophen gleichen (*οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ, Metaph.* 1004b17). Die Sophisten unterscheiden sich allerdings hinsichtlich ihrer Wahl der Lebensführung (*τὰς δὲ τοῦ βίου τὴν προαιρέσει, Metaph.* 1004b25). Wie sich aus der *Metaphysik*-Stelle und Aristoteles' Abhandlung über die Dialektik, der Topik, schliessen lässt, geht es dem Sophisten im Gegensatz zum Dialektiker lediglich darum, weise zu erscheinen. Formal sind sie nicht zu unterscheiden. Während aber für Platon Dialektik Philosophie ist, unterscheidet Aristoteles auch zwischen diesen beiden: Die Dialektik hat es nur mit Meinungen zu tun, die Philosophie mit Wahrheit.

50 *καὶ οὕτω δὴ ὁ μῦθος ὅτι πάσχειν προσήκει αὐτῷ, τοῦτο πείσεται.*

51 O. Balaban, *Plato and Protagoras, Truth and relativism in ancient greek philosophy* (Lanham/Boulder/New York/Oxford 1999) 233.

52 Ebd. 240. Ebenso Cerri, a.O. (oben Anm. 28) 490 und Fröhlich, a.O. (oben Anm. 16) 79.

53 Christ, a.O. (oben Anm. 25) 54.

ist mit der Frage nach der Dichtung als Lehrerin der Tugend. Der Dialektiker muss in der Lage sein, sich mit beiden auseinanderzusetzen. Wenn Sokrates behauptet, nur niedrige Symposiasten würden sich beim Gelage mit fremden Stimmen unterhalten, der Gebildete hingegen würde mit seiner eigenen Stimme sprechen, so soll das Bild nur verdeutlichen, dass mündliches Gespräch über der Auseinandersetzung mit der Schrift steht. Sokrates sagt zwar, gebildete und erzogene Männer (*πεπαιδευμένοι*), wie sie hier anwesend sind, enthielten sich der Dichterinterpretation (*Prot.* 347d/e), jedoch ist das pure Ironie gegenüber den Sophisten, die für eine solche Aufgabe gerade nicht ausreichend gebildet und erzogen sind. Sokrates hingegen hat seine Hermeneutik in Perfektion angewandt. Nur eben falsch.

Ist die Auseinandersetzung mit der Schrift auch nur ein Spiel, wie im *Phaidros* gesagt wird, so ist es doch ein notwendiges und für den Dialektiker ehrbares. Im *Phaidros* heisst es, während andere sich bei Symposien vergnügen, spielt der Dialektiker mit der Schrift (*Phaidr.* 276d), wobei auch die Rezeption miteingeschlossen ist, da er für andere schreibt, die seiner Spur folgen, also andere Dialektiker. Er muss daher die Wirkung seiner Schrift kennen, wofür hermeneutische Fähigkeiten vonnöten sind. Das vernichtende Urteil über die Auseinandersetzung mit der Schrift am Ende der Simonides-Interpretation sollte nicht über den wahren Wert, den Platon der Schrift beimass, hinweg täuschen.

Der Dialog erweist einmal mehr, dass die Dialektik bei allem zugegen sein muss. Sie ist die universelle Methode, die für Platon in keinem geistigen Bereich ausgeblendet werden darf. Διαίρεσις und συναγωγή sind Grundmethoden der Dialektik. Im *Phaidros* sagt Sokrates, wer diese beiden Methoden beherrsche, den nenne er Dialektiker, die Methoden seien überhaupt notwendig, um Reden und Denken zu können (*Phaidr.* 266b). Sie stehen für etwas Elementares, welches das ganze Reden und Denken bestimmt, nämlich die Ausdifferenzierung von Einheit und Vielheit anhand von Unterschieden und Ähnlichkeiten. Sie sind für jede Erkenntnis notwendig, da Erkenntnis nur über Denken und Sprache möglich ist. So ist es denn nicht verwunderlich, dass sie eben auch für die Interpretation notwendig sind und sich auch hierbei der Dialektiker als überlegen erweist. Das Medium des Interpreten ist Sprache. Geschriebenes wird vom Dialektiker auf die gleiche Weise einer Prüfung unterzogen, wie es mit mündlich geäusserten Thesen geschieht<sup>54</sup>. Wenn die Dialektik die richtige Methode ist, die Ideen zu erkennen, und ebenfalls die richtige Methode ist, deren Abbilder zu erkennen, wenn man sich mit der Welt des Werdens und Vergehens beschäftigt, dann ist es naheliegend, dass sie auch die richtige Methode ist, um sich mit dem Abbild des Abbildes, nämlich der Dichtung, auseinanderzusetzen.

54 In seiner *Poetik* stellt Aristoteles fest, dass man einen scheinbaren Widerspruch bei einem Dichter auf dieselbe Weise zu untersuchen hat wie bei einer dialektischen Prüfung (*τὰ δὲ ὑπεναντίως εἰρημένα οὕτω σκοπεῖν ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἔλεγχοι*, 1461b16). Hierzu auch Eden, a.O. (oben Anm. 35) 135.

## Literaturverzeichnis

- Balaban, O., *Plato and Protagoras, Truth and relativism in ancient greek philosophy* (Lanham/Boulder/New York/Oxford 1999)
- Bonitz, H., *Platonische Studien* (Berlin 1875)
- Burnet, I., *Platonis opera I-V* (Oxford 1900–1907)
- Cerri, G., «Il canto di Simonide nel Protagora di Platone», in G. Casertano (Hrsg.), *Il Protagora di Platone, struttura e problematiche II* (Napoli 2004) 474–495
- Christ, G., *Simonidesstudien* (Freiburg 1941)
- Detienne, M., «Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie», *REG* 57 (1964) 405–419
- Eden, K., «Hermeneutics and the Ancient Rhetorical Tradition», in B.D. Schildgen (Hrsg.), *The Rhetoric Canon* (Wayne State University Press 1997) 127–150
- Fränkel, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* (München 1960)
- Ders., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München 1962)
- Frede, D., «The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the Protagoras», *The review of metaphysics* 39 (1986) 729–753
- Friedländer, P., *Platon II* (Berlin 1957)
- Fröhlich, G., «Überlegungen zur Argumentationsstruktur in Platons Protagoras», *Classica et Mediaevalia* 55 (2004) 49–84
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1990)
- Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon* (Diss. 1955)
- Ders., *Platone come scrittore filosofico* (Napoli 1984)
- Gundert, H., «Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras», in *EPMHNEIA (Festschrift O. Regenbogen)* (Heidelberg 1952) 71–93
- Heitsch, E., «Argumentation und Psychagogie», *Philologus* 138 (1994) 219–234
- Holzhausen, J., *Paideía oder Paidiá, Aristoteles und Aristophanes zur Wirkung der griechischen Tragödie* (Stuttgart 2000)
- Kranz, W. (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, gr. u. dt. von H. Diels (Berlin 1952)
- Lesky, A., *Geschichte der griechischen Literatur* (München 1993)
- Manuwald, B., «Platon oder Protagoras?», in C. Mueller-Goldingen/K. Sier (Hrsg.), *AHNAIKA, Festschrift für C.W. Müller* (Stuttgart/Leipzig 1996) 103–131
- Ders., *Platon Protagoras, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 1999)
- Most, G.W., «Simonides' Ode to Skopas in Contexts», in I.J.F. de Jong/J.P. Sullivan (Hrsg.), *Modern critical theory and classical literature* (Leiden/New York/Köln) 1994
- Origa, V., «Socrate interpreta Simonide: La rilettura platonica del carme a Scopas», *Lexis* 17 (1999) 225–246
- Parry, H., «An interpretation of Simonides 4», *Transactions and proceedings of the American philosophical association* 96 (1965) 297–320
- Rutherford, R.B., *The art of Plato* (London 1995)
- Schüttrumpf, E., «Simonides an Skopas (542 PMG)», *WuJbb* 13 (1987) 11–23
- Stokes, M.C., *Plato's Socratic conversations* (London 1986)
- Szlezák, Th.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985)
- Ders., *Platon lesen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993)
- Taylor, A.E., *Plato: The man and his work* (London 1949)
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v., *Sappho und Simonides* (Berlin 1913).

Korrespondenz:

Andreas Schlick  
 Gryphiusstr. 14,  
 DE-10245 Berlin  
 schlick-andreas@t-online.de