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: 69 (2012)

Heft: 1

Artikel: Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog

Autor: Schlick, Andreas Josef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-283555

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: 14.07.2025

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

Der historische Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog

Von Andreas Josef Schlick, Hachenburg

Abstract: Protagoras utters in Plato's dialogue of the same name different philosophical ideas, which have one thing in common: They appear also in other dialogues of Plato, but not as Protagorean ideas. In fact some of them are known as typical Platonic views. Various scholars have tried to reconcile these views with Protagorean relativism in order to underline the differences between Protagoras and Socrates in the dialogue and to prove Plato as a more or less accurate doxograph of the historic Protagoras. The aim of this paper is to question the success of this task. Especially Protagoras' statement about men's relationship with the gods cannot be reconciled with the agnosticism of the historical Protagoras, in fact this utterance is based on the same thinking as the Cartesian proof of God's existence. The claim of this paper is that Plato flattened the philosophical differences between Protagoras and Socrates in order to emphasize their argument on methodology.

i) Das Problem

Jeder, für den der *Protagoras* nicht der Beginn seiner Platonlektüre ist, bemerkt sofort eines: Einige der Aussagen, die Protagoras macht, klingen verdächtig platonisch. So ist auch ein vieldiskutiertes Forschungsproblem bezüglich dieses Dialoges die Frage, ob und inwiefern der Dialog Aufschluss über den historischen Protagoras gibt.

Die Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, da nichts von Protagoras erhalten ist. Die Originalzitate aus seinem Mund, die sich bei anderen Schriftstellern erhalten haben, sind schnell aufgezählt: Zu jeder Sache gibt es zwei entgegengesetzte Reden. Der Mensch ist das Mass aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, der Nicht-Seienden, dass sie nicht sind. Über die Götter weiss er nichts zu sagen, weder, dass sie sind, noch, dass sie nicht sind. Es gilt, die schwächere Meinung zur stärkeren zu machen[1]. Zudem stammen die meisten der spärlichen Nachrichten über Protagoras von Platon selbst und hier insbesondere aus dem Dialog *Protagoras*. Schon Wilamowitz machte darauf aufmerksam, dass es sich bei diesem Dialog um ein Stück Dichtung handelt, es bleibt aber offen, ob er sich bei dieser Aussage lediglich auf Ort, Zeit, Personen und den Gesprächsverlauf

1 Die Aussagen sind mehrfach belegt z.B. DK (= Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin [6]1952) 80 A 1, B 1, B 4, B 6b. δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν.

im einzelnen bezieht, oder auch auf Lehrmeinungen, die Protagoras äussert[2]. H. Bonitz sah in dem Dialog vor allem eine Kritik der persönlichen Wirksamkeit des Protagoras; Rückschlüsse auf seine Lehren zu ziehen hielt er für äusserst problematisch[3]. Wie weit man also Platon als Doxograph trauen darf, ist zu prüfen.

Zu Beginn des Gesprächs soll geklärt werden, ob sich Protagoras mit Sokrates und Hippokrates alleine unterhält, oder ob das Gespräch vor den anderen Anwesenden stattfinden soll. Hier kommt Protagoras auf andere «Sophisten» zu sprechen, wie z.B. Homer, welche allerlei Künste, seien es sportliche, dichterische oder musische, ausübten, um ihre eigentliche Kunst, die Sophistik, zu verbergen (*Prot.* 316d/e). Diese Stelle klingt nicht nur insofern platonisch, als hier von der Sophistik gesagt wird, dass sie in allen möglichen Bereichen zu Hause ist, wie auch für Platon Philosophie etwas ist, das alles durchdringt und nicht von einzelnen Lebensbereichen geschieden werden kann, sondern hier klingt auch, für Protagoras unbewusst, etwas an, von dem auch Sokrates in seinen Gesprächen Gebrauch macht, wenn er anderen vorwirft, Wissen zurückzuhalten[4]. Zudem meint man, wenn Protagoras von sich als demjenigen spricht, der die jungen Leute anzieht, um mit ihnen zu philosophieren, und wie ihm daraus Neid und Übelwollen entstehen können als eine ernsthafte Gefahr, Platons Verbitterung über die Verurteilung des Sokrates herauszuhören.

ii) Recht und Staat

Am meisten beschäftigt hat die Forschung die grosse Rede des Protagoras, in welcher er zuerst anhand eines Mythos, dann in einem Logos zu zeigen versucht, dass die politische Kunstfertigkeit lehrbar ist.

Protagoras entwickelt darin eine Straftheorie, die dem Geist seiner Zeit nicht gemäss ist[5], um anhand von ihr zu zeigen, dass die Menschen, vor allem die Athener, glauben, dass Tugend lehrbar ist. Nach ihr wird in Staaten nicht der Rache wegen gestraft, da Strafe das Geschehene nicht wieder ungeschehen machen kann, sondern vernünftige, zivilisierte Menschen strafen um der Zukunft willen, um solches Unrecht zu vermeiden, indem sie durch die Strafe den Übeltäter und die anderen, die beobachten, wie er bestraft wird, erziehen wollen. Ein Zeichen dafür, dass sie auch wirklich glauben, dass durch Strafen erzogen werden kann, ist die Tatsache, dass man Menschen für Mängel, die sie ohne Schuld besitzen und die sie auch nicht ablegen können, keinen Vorwurf macht, in Sachen des Rechts hingegen Menschen, die fehlen, zur Verantwortung zieht (*Prot.* 323c–324c). Obwohl man in der Forschung durchaus die gravierenden Ähnlichkeiten zu Platons eigener Straftheorie sieht, die er vor allem in der *Politeia* und in den

2 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon I* (Berlin 1919) 138.
3 H. Bonitz, *Platonische Studien* (Berlin ²1875) 242.
4 Vgl. Th.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985) 107.
5 B. Manuwald, *Platon: Protagoras, Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 1999) 206.

Nomoi darlegt, neigt man dazu, diese Theorie dem Protagoras zuzuschreiben und für Platon anzunehmen, dass er sie in weiten Teilen von Protagoras übernommen hat, da man es für unwahrscheinlich hält, dass Platon eine solch weitgreifende Theorie, die wohl einen Wendepunkt in der europäischen Auffassung von Recht und Strafe darstellt, selbst entwickelt und sie dann in den Mund eines Sophisten legt. Zudem betont man die Unterschiede der beiden Theorien[6], welche vor allem darin zu sehen seien, dass Platon mit der Bestrafung vor allem das Wohl des Individuums im Auge habe, während für Protagoras der Nutzen für die Gesellschaft im Vordergrund stehe, bei Platon werde zudem im Gegensatz zu Protagoras das Unrecht-Tun als eine Krankheit gesehen, die es zu heilen gelte, Protagoras nehme im Gegensatz zu Platon an, dass Unrecht auch freiwillig/wissentlich begangen werden könne; Platons Straftheorie sei eng mit seiner Seelenlehre verbunden; da Menschen unfreiwillig Unrecht begehen, müsse man sie nach Platon bemitleiden, während Protagoras Zorn gegen solche Menschen für angemessen halte.

Dass Protagoras weniger auf die Auswirkung von Strafe auf das Individuum abhebt, ergibt sich aus der Anlage der Argumentation: Es gilt zu zeigen, dass die Gesellschaft es für möglich, ja für notwendig hält, mit Hilfe von Bestrafung Übeltäter zu erziehen; dies war es, was Sokrates in Frage stellte. Von den Auswirkungen der Strafe auf das Individuum kann Protagoras, zunächst, mit Recht absehen. Man darf aber davon ausgehen, dass die Strafe auch einen Nutzen für das Individuum hat, nämlich die erfolgreiche Wiedereingliederung in die Gesellschaft, der Nutzen dieser Integration wird im Mythos ausführlich dargestellt: Der einzelne Mensch ist ohne die Gemeinschaft kaum überlebensfähig. Das Bild vom Unrecht als einer Krankheit findet sich im Dialog auch bei Protagoras[7]. Protagoras kann dagegen nicht behaupten, dass niemand wissentlich Unrecht begeht, dann hätte er ja gerade den sokratischen Lehrsatz aufgestellt, der ihm in der Diskussion fehlt und wegen dessen Fehlens er sich immer wieder in Widersprüche verstrickt. Würde Protagoras diesen Kernpunkt platonischer Philosophie erkennen, gäbe es kaum Reibungspunkte im folgenden Dialog, die Lehrbarkeit der Tugend ergäbe sich aus der Einsicht, dass Tugend auf Wissen basiert. Zorn gegen die unheilbar Kranken dagegen kennt auch Platon (*Nom.* 731b–d).

Protagoras ist in seiner Straftheorie also so platonisch gezeichnet, wie es für einen Sophisten nur möglich ist. Das bedeutet natürlich nicht, dass Platon nicht sein eigenes Konzept von Protagoras übernommen haben kann. Jedoch gibt es keine Hinweise in der Überlieferung auf Inhalte der protagoreischen Philosophie, welche der Entwicklung einer solchen Straftheorie förderlich erscheinen. Hinweise auf eine Nutzenethik bei Protagoras scheinen ebenfalls eine solche Theorie nicht zu erzwingen. Denn welchen Nutzen hätte eine Gesellschaft davon, Zeit, Geld und Geduld in die Erziehung von Übeltätern zu investieren, und dabei

6 Hierzu: R.F. Stalley, «Punishment in Plato's Protagoras», *Phronesis* 40 (1995) 2.16; M.M. Mackenzie, *Plato on punishment* (California 1981) 191f.; T.J. Saunders, «Protagoras and Plato on punishment», in: G.B. Kerferd (Hrsg.), *The sophists and their legacy* (Wiesbaden 1981) 139.

7 *Prot.* 322d5: ὡς νόσον πόλεως.

auch gewisse Risiken einzugehen, welche etwa in der vorzeitigen Entlassung von rückfallgefährdeten Gewalttätern liegen können, wenn sie sich ihrer auch einfach entledigen kann? Wenn man dagegen überzeugt ist, dass niemand wissentlich Unrecht begeht und Tugend Wissen ist, dann scheint sich doch geradezu zwingend zu ergeben, dass eine Bestrafung um der Bestrafung willen barbarisch ist und dass es die Aufgabe des Staates ist, Unwissende zu belehren und wieder in die Gesellschaft zu integrieren[8]. Jede Gesellschaft kennt zumindest Strafnachlass, wenn nicht sogar einen Verzicht auf Strafe in Fällen, in denen jemand ohne Wissen ein Unrecht begeht. Wenn nun alle unwissentlich Unrecht begehen, kann der Sinn von Strafe nur darin liegen, den Unwissenden zu erziehen. Das Problem der Unheilbaren, welche getötet oder verbannt werden müssen, ergibt sich sowohl bei Protagoras als auch bei Platon (*Nom.* 735b). Es ist in beiden Fällen jedoch erklärbar: Bei Platon ist nicht jeder zur Erkenntnis fähig, weswegen in Platons *Politeia* auch nicht jeder herrschen darf, da nur die Wissenden herrschen sollen. Bei Protagoras hat nach seinem Mythos zwar grundsätzlich jeder Anteil an Scham und Recht und jeder, der in einer Gemeinschaft lebt, ist Fachmann in Sachen Tugend, bei manchen reicht indes das Fachwissen nicht aus, was jedoch nicht ausschliesst, dass selbst diese im Vergleich zu völlig Wilden, welche keinerlei Anteil an Recht und Scham besitzen, dennoch die Bezeichnung Fachmann verdienen. Es lässt sich also nicht endgültig ausschliessen, dass diese Straftheorie von Protagoras stammt, der Geist allerdings, aus welchem eine solche Ansicht geboren werden kann, spricht eher für Platon.

Während im Gespräch zwischen Sokrates und Protagoras zunächst nur von der politischen Kunstfertigkeit die Rede ist, wird der Akzent vom Politischen auf das Ethische verschoben; indem Protagoras die politische Kunst dadurch zu den Menschen gelangen lässt, dass Zeus Hermes den Auftrag gibt, ihnen Scham und Recht zu bringen, forciert er die von Sokrates vorgebrachte Identität von politischer Kunst und Tugend. Er macht es durch diese Vermischung von Politik und Ethik Sokrates möglich, im Folgenden die Diskussion auf das Gebiet der Ethik zu verlagern. Die Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik wird aber in Platons *Politeia* betont wie kaum in sonst einem politischen Werk. Dass ein ethisch zweifelhafter Mensch dennoch ein guter Politiker sein kann, ist für Platon undenkbar, da das Gute Wissen ist, die Herrschenden aber Wissende sein müssen, um gut regieren zu können. In diesem Fall also kann die Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik unerörtert als Basis für die folgende Diskussion dienen[9].

8 Nach K. Schöpsdau, «Platon als Reformer des Strafrechts. Zu den Strafgesetzen in den *Nomoi*», *Politisches Denken Jahrbuch* (2008) 192 gibt es keine Hinweise darauf, dass die Vorstellung, Gesetze sollten belehren und erziehen, vor Platon eine nennenswerte Rolle im griechischen Strafrecht spielte. Hingegen basieren Platons Reformen des Strafrechts nahezu allesamt auf der Vorstellung, dass niemand freiwillig/wissentlich Unrecht begeht (vgl. im besonderen 188, 198 und 203).

9 Nach M. Vegetti, «Protagora, autore della Repubblica?», in: G. Casertano (Hrsg.), *Il Protagora di Platone, struttura e problematiche I* (Napoli 2004) 153 sei es ein im *Protagoras* unausgesprochener

iii) Erziehung und Tugend

Um Sokrates zu zeigen, wie sehr die Menschen darum bemüht sind, ihre Kinder tugendhaft zu erziehen, führt Protagoras die musische und sportliche Erziehung an. Schon in der Schule werden die Kinder gezwungen, die Werke von Dichtern auswendig zu lernen (*Prot.* 325e). Das Auswendiglernen von Dichtung empfiehlt auch der Athener in den *Nomoi* (*Nom.* 811e). Musikalisch sollen, nach Protagoras, die Kinder erzogen werden, damit sie Rhythmus und Harmonie erlernen, ihre Seelen dadurch sanfter und sie bessere Menschen werden, da es im ganzen Leben eines guten Rhythmus und der Harmonie bedarf (*Prot.* 326a/b). Eben diese Bewertung der Musik und ihrer Rolle in der Erziehung wiederholt sich im gleichen Wortlaut in der *Politeia* (*Pol.* 400d und 401d). Was die sportliche Erziehung betrifft, so erweist sich das Konzept des Protagoras als einfacher als das von Platon. Während bei Platon der Sport um seiner Auswirkungen auf die Seele willen betrieben wird (*Pol.* 410c/d), dient die Stählung des Körpers bei Protagoras lediglich dazu, dass der Körper auch in der Lage ist, das zu tun, was die Seele ihm befiehlt (*Prot.* 326b/c). Man sollte aber nicht übersehen, dass ein gemeinsames Konzept hinter diesen Überlegungen steht: Das Muthafte wird durch den Sport gefördert. Bei Platon ist dies die Rauheit der Seele, bei Protagoras die Stärkung des Körpers, welche mutig macht; in beiden Fällen aber hat sich das Muthafte der Seele bzw. der Vernunft als der eigentlichen Seele unterzuordnen und ihr zu dienen.

In seiner Rede führt Protagoras Platons Kardinaltugenden auf[10]. Neben Gerechtigkeit, Weisheit, Mut und Mässigung, wie sie in der *Politeia* genannt werden, führt er noch die Frömmigkeit an. Die Frömmigkeit scheint nicht unproblematisch zu sein, da sie von Protagoras in seinem Mythos schon vor der Einführung der Tugend genannt wird, also anscheinend keine ist, dann aber als Tugend aufgefasst wird[11]. Dieses Problem würde sich unter der Annahme lösen, dass Frömmigkeit, als gerechtes Verhalten gegenüber den Göttern, letztlich nicht zu trennen ist von dem religiösen Kult in einer Gesellschaft und auch nicht klar zu trennen ist von der Gerechtigkeit, dem gerechten Verhalten gegenüber den Menschen, da gottgefälliges Handeln immer auch gerechtes Handeln sein muss, Frömmigkeit also eine Art von Gerechtigkeit ist. Folglich wird im *Euthyphron*

Gegensatz zwischen dem protagoreischen und dem platonischen Staatsmann, dass Letzterer sich auszeichnet in bezug auf ein objektiv gültiges Wertesystem, während der andere lediglich gut darin ist zu erkennen, was für eine bestimmte Gemeinschaft nützlich ist. Unabhängig davon, wie das Nützliche ohne Rekurs auf Objektives bestimmt werden kann, stellt sich die Frage, weshalb dieser Unterschied im *Protagoras* unausgesprochen bleibt. Es gäbe genügend extreme Gegensätze zwischen protagoreischer und sokratisch-platonischer Philosophie für einen starken inhaltlichen Konflikt. Stattdessen bleiben diese Gegensätze unausgesprochen oder werden in einer Weise glatt gebügelt, dass sich Interpreten heute noch fragen, worin im Dialog eigentlich die spezifischen inhaltlichen Unterschiede zwischen Sokrates und Protagoras liegen.

10 *Prot.* 323a/e, 325a, 329e.

11 Manuwald, a.O. (oben Anm. 5) 215.

die Frömmigkeit als Teil der Gerechtigkeit aufgefasst (*Euthphr.* 11e7–12a2) und entfällt in der Aufzählung der Kardinaltugenden in der *Politeia* ganz. Bevor die Menschen die Tugend von den Göttern erlangt hatten, besassen sie auch schon eine Art von Frömmigkeit, die auf ihrer Verwandtschaft zu den Göttern gründete, sie gelangte aber erst zur vollen Entfaltung in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, ist also erst hier Tugend im eigentlichen Sinne.

In seiner grossen Rede betont Protagoras, dass die Frage der Lehrbarkeit der Tugend einzig und allein darauf beruht, ob sie eine Einheit, ein Eines ist oder nicht. Nur wenn sie ein Eines ist, welches bei jedem Handeln und Lernen anwesend ist, ist sie auch lehrbar (*Prot.* 324e/325a). Diese Stelle ist bedeutungsvoll und kann nicht damit abgetan werden, dass es Protagoras hier lediglich um die Abgrenzung des einen Bereichs der Tugend zu anderen Bereichen geht[12]. Legt man Platons in Sekundärtexten überlieferte Prinzipienlehre vom Einen zugrunde, welches mit der Idee des Guten gleichzusetzen ist, so wird diese Stelle mit einem Mass von Bedeutung angefüllt, welches am wenigsten Platon selbst entgangen sein dürfte. Im *Phaidros* (*Phdr.* 237b) sagt Sokrates, dass allen, die sich schön beraten wollen, bei allem eine Ursache ist. Seinen Lehrgegenstand, um welchen es in der grossen Rede geht, bezeichnet Protagoras als Gut-beraten-Sein. Ob dieses lehrbar ist, so also Protagoras, hängt davon ab, ob es ein Eines ist, welches bei allem Lernen und Handeln zugegen sein muss – περὶ παντός im *Phaidros*. Die Betonung der Tugend als Einheit und ihre Anwendbarkeit und Wichtigkeit in allen Lebensbereichen ist streng platonisch. Zwar argumentiert Protagoras später dafür, dass Einzeltugenden auch einzeln zu erwerben sind, doch steht dies nicht im Gegensatz zur Behauptung, dass es wichtig, also besser sei, alle zu besitzen.

Wenn Protagoras hervorhebt, dass zur Lehrbarkeit der Tugend auch eine natürliche Begabung hinzutritt, so ist dies eine für den historischen Protagoras belegte Aussage. Sie entspricht aber auch Platons Meinung, wenn er z.B. in seinem Staat nur die zur Erkenntnis, also zur Tugend Begabten in die lange Ausbildungszeit zum Philosophenherrscher zulässt.

iv) Weitere Ähnlichkeiten

Der Mythos des *Protagoras* selbst weist nicht nur inhaltlich Ähnlichkeiten zu anderen platonischen Schriften auf, wie z.B. die Schaffung der Menschen unter der Erde (*Pol.* 414d6) aus Feuer und Erde (*Ti.* 42e8)[13], sondern auch formal ist er mit anderen platonischen Mythen vergleichbar im Hinblick auf den fliessenden Übergang vom Mythos zum Logos, womit betont wird, dass auch ein Mythos das, was in einem Logos ausgesagt wird, bezeichnen kann, sofern der Hörer in der

12 Ebd. 214.
13 Hierzu auch Ebd. 183.

Lage ist, das Entscheidende im Mythischen zu erkennen[14]. Damit wird es fraglich, ob man solch einen Mythos gerechtfertigterweise streng nach Kohärenz und Logik hinterfragen kann. Es wurde gefragt, ob es denn möglich sei, dass Menschen Sprache besitzen, sich in unterschiedliche Berufsgruppen untergliedern und religiösen Kult besitzen, bevor eine staatliche Gemeinschaft entstanden ist[15]. Über das Problem des religiösen Kultes wurde zuvor schon gesprochen. In bezug auf die Sprache wäre zu sagen, dass es durchaus denkbar ist, dass Menschen über ein Grundmass an Kommunikationsformen verfügen, das sie bei der Aufzucht der Jungen oder bei gelegentlichen Aufeinandertreffen von Artgenossen zur Anwendung bringen, wenn sie auch im grossen und ganzen Einzelgänger sind. Beispiele hierfür gibt es im Tierreich. Ähnlich verhält es sich mit der Arbeitsteilung. Warum sollten nicht einzelne Menschen bestimmte Fähigkeiten besitzen, welche sich andere in einem Tauschgeschäft dienstbar machen? Dafür sind gelegentliche Aufeinandertreffen und rudimentäre Formen von Sprache ausreichend, wobei all das weit davon entfernt ist, als gemeinschaftliches Zusammenleben bezeichnet werden zu können. Es wurde auch diskutiert, ob es sinnvoll ist, von Begabten in Sachen der Tugend zu sprechen, wenn doch alle an der Tugend teilhaben, und warum man, wenn es diese Fachleute gibt, nicht eben ausschliesslich diese in der Versammlung reden lässt, wie auch bei anderen Fachgebieten, sondern alle sich zu Wort melden dürfen[16]. Das Problem ist eine Frage der Relativität: Echte Fachleute sind Laien bei weitem überlegen, deswegen dürfen alleine sie bei Versammlungen sprechen. Sind aber in einer Sache alle Experten, so dürfen auch die weniger Begabten, welche dennoch Experten sind, sprechen. Auch bei Ärzten wird niemand bestreiten, dass es bessere und schlechtere, begabtere und unbegabtere gibt, dennoch dürfen bei einem Ärztekongress alle Ärzte sprechen, weil alle Fachleute sind. Ebenso verhält es sich für Protagoras in Sachen Tugend.

Ein weiteres Problem stellen die Unheilbaren in Protagoras' Straftheorie dar. Wenn Strafen ausschliesslich Erziehen meint und alle Experten in Sachen Tugend sind, wie kann es dann sein, dass es Unheilbare gibt, welche getötet oder verbannt werden müssen, also offensichtlich nicht durch die Strafe erzogen werden können, noch anscheinend Experten in Sachen Tugend sind[17]? Auf diese Frage kann wohl nur die unbefriedigende Antwort gegeben werden, dass im Fall der Unheilbaren Strafen ausnahmsweise nicht der Erziehung dient, sondern dem Schutz der Gesellschaft, und dass diese Unheilbaren im Vergleich zu gänzlich verrohten Menschen immer noch Experten sind, d.h. Menschen, die sich trotz all ihrer schlimmen Vergehen in den meisten Situationen des Alltags ethisch verhal-

14 Th.A. Szlezák, *Platon lesen* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1993) 132f.

15 Hierzu Manuwald, a.O. (oben Anm. 5) 192; ders., «Platon oder Protagoras?», in: C. Mueller-Goldingen/K. Sier (Hrsg.), *ΑΗΝΑΙΚΑ (Festschrift für C.W. Müller)* (Stuttgart/Leipzig 1996) 114.119; K.F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik* (Stuttgart/Leipzig 1997) 46.

16 Manuwald, a.O. (oben Anm. 5) 211; K. Döring, «Die politische Theorie des Protagoras», in: G.B. Kerferd (Hrsg.), *The sophists and their legacy* (Wiesbaden 1981) 110.

17 Manuwald, a.O. (oben Anm. 5) 182.198f.

ten und nicht ausschliesslich mordend und brandschatzend umherziehen, deren «Expertentum» zwar nicht ausreichend ist für das Leben in der menschlichen Gemeinschaft, die es aber im Vergleich zu den Wilden dennoch verdienen, Experten genannt zu werden. Es sind quasi Ärzte, denen die Approbation entzogen wird. Das Problem der Unheilbaren stellt sich aber ebenso in der Straftheorie des Protagoras wie auch in der Platons. Auch in diesem Fall sind beide Straftheorien übereinstimmend.

Dies alles ist zu beachten bei der Beurteilung von Sokrates' Reaktion auf die grosse Rede des Protagoras. Seine angebliche Bezauberung von Protagoras' Rede ist nicht reine Ironie. Es ist auch in anderen Teilen des Dialoges zu beobachten, dass Sokrates' Aussagen nicht ausschliesslich von krasser Ironie oder tiefem Ernst geprägt sind. Viele seiner Aussagen bewegen sich in einem Zwischenbereich. Sokrates' Kritik, Reden seien wie Bücher, sie würden immer wieder dasselbe sagen und würden keine Fragen beantworten, schmälern Protagoras' Rede in keiner Weise: Dasselbe liesse sich auch von Platons Mythen sagen. Wie verfertigt man eine gute Rede? Man verkündet auf schöne Weise platonische Lehrinhalte, denn nur wer die Wahrheit kennt, kann nach dem *Phaidros* (*Phdr.* 262b5) eine gute Rede halten. Eben dies tut Protagoras. An seiner Rede ist nur eines wirklich auszusetzen: Die Unbestimmtheit der Aussage, die Tugend sei Eines. Eben hierin liegt der Kritikpunkt, an welchem sich der ganze restliche Dialog abarbeiten wird. Sokrates' Ironie ist in der Vorahnung des Kommenden zu verstehen. Er ahnt bereits, dass Protagoras nicht in der Lage sein wird, seine Rede zu verteidigen. Mit seiner Bewunderung bringt er die Gefährlichkeit des Sophisten für junge Männer wie Hippokrates zum Ausdruck. Wer nicht in der Lage ist, die grossen Reden der Sophisten, die im Gegensatz zum sokratischen Dialog stehen[18], zu hinterfragen, wird leicht zur Beute.

Im weiteren Verlauf des Gespräches, als es zu klären gilt, inwiefern sich die einzelnen Tugenden voneinander unterscheiden, fragt Sokrates Protagoras, ob es möglich sei, dass jemand, der besonnen handelt, Unrecht tue. Protagoras antwortet darauf, dass er sich schämen würde, so etwas zu behaupten, auch wenn viele dieser Meinung seien (*Prot.* 333c). Es fragt sich, ob jemand, für den der Mensch das Mass aller Dinge ist und der es sich zum Ziel gesetzt hat, die schwächere Rede zur stärkeren zu machen, es nötig hat, sich für etwas zu schämen. Doch mit diesem ethischen Konzept legt er eine Zusammengehörigkeit der Tugenden nahe, welche er ja vorher bestritten hatte.

Als Sokrates ihn fragt, ob er gut nennt, was nützlich ist, so meint Protagoras, dass ihm auch Dinge gut erscheinen, die nicht nützlich sind. Hier scheint Protagoras zunächst sich gegen eine utilitaristische Auffassung zu wenden. Als Sokrates aber weiter fragt, ob er auch Dinge für gut hält, die gar keinen Nutzen haben oder lediglich Dinge, die zwar keinen Nutzen für den Menschen haben, aber in anderer Hinsicht nützlich sind, da macht er in weitschweifigen Ausführungen

18 Vgl. P. Friedländer, *Platon II* (Berlin 1957) 13.

darauf aufmerksam, dass die unterschiedlichsten Dinge in unterschiedlichster Weise für unterschiedliche Dinge nützlich sind (*Prot.* 334a–c). Man mag hierin das Offenbaren einer reinen Nutzenethik sehen[19], jedoch scheint es eher so zu sein, dass Protagoras an dieser Stelle versucht, das Nützliche in einer sehr allgemeinen und unverbindlichen Weise mit dem Guten in Verbindung zu bringen, um nicht in seiner anti-utilitaristischen Auffassung von Sokrates widerlegt zu werden. Zudem betont auch Platon, den man doch wohl als Vertreter einer Wertethik ansehen muss, in seinen Dialogen immer wieder, dass das Gute auch nützlich ist. So mag man in Protagoras' Mythos den Nutzen, den die Tugend den Menschen für das Zusammenleben bringt, in den Vordergrund gestellt sehen, aber auch in Platons *Politeia* wird der Nutzen einer menschlichen Gemeinschaft als Grund für eine solche stark betont. Zudem ist es im restlichen Dialog alles andere als deutlich, ob Protagoras eine reine Nutzenethik vertritt: Er ist es, der in der Diskussion um die Lehrbarkeit der politischen Kunst die Sprache auf einen weiter gefassten Begriff von Ethik im allgemeinen Sinn bringt[20]. Würden politische Fähigkeiten nicht ausreichen, einen Staat zum Nutzen der Allgemeinheit zu verwalten, und geht eine Forderung, die Tugend jedem Handeln und Lernen beiwohnen zu lassen, nicht über eine reine Nutzenethik hinaus?

Verwunderlich ist hierbei auch, dass zu Beginn des Dialoges Protagoras eingeführt wird als jemand, der die Leute lehrt, gut zu reden. In bezug auf das, worüber er gut zu reden lehrt, vermag Hippokrates nichts zu sagen. Dies stimmt hervorragend mit dem Bild, das die Antike von den Sophisten hatte, überein: Ihre rhetorischen Fähigkeiten waren das vereinigende Moment in der bunten Masse der Sophisten[21]. Protagoras selbst verkündet später, dass er lehre, sich wohl zu beraten, dass er die Tugend lehre. Spricht es sich bei so einem berühmten Menschen nicht herum, was er lehrt? Oder war hier für den antiken Leser eine Diskrepanz zwischen dem historischen und einem fiktiven Protagoras erkennbar?

Ein ähnliches Bild von Protagoras ergibt sich in der Diskussion über die Identifikation von Lust und dem Guten. Gefragt, ob das Angenehme gut und das Unangenehme schlecht ist, antwortet Protagoras, in Hinsicht auf sein ganzes Leben[22] erscheine es ihm sinnvoller zu glauben, manche der angenehmen Dinge seien gut, manche schlecht und wiederum manche neutral (*Prot.* 351d). Wenn er nun der Behauptung des Sokrates, ein vergnügtes Leben sei ein gutes Leben, nur unter der Prämisse zustimmt, dass jemand am Schönen Vergnügen findet, so meint man auch hier doch eher einen Idealisten als einen Relativisten zu vernehmen. Er vertritt hier einen auf einer unteren Ebene angesiedelten Platonismus, nach welchem die Lust alleine nicht das Gute ist, wie auch im *Phi-*

19 Hoffmann, a.O. (oben Anm. 15) 62.

20 J.P. Maguire, «Protagoras ... or Plato?», *Phronesis* 22 (1977) 108.

21 Hierzu: H. Gomperz, «Sophistik und Rhetorik», in: C.J. Classen (Hrsg.), *Sophistik* (Darmstadt 1976) 21–37.

22 Eine ähnliche Formulierung gebraucht Sokrates in *Prot.* 361d, womit auch sprachlich eine Verbundenheit der beiden zum Vorschein kommt.

lebos Sokrates den Protarchos zunächst davon überzeugen muss, dass das momentane Glücksgefühl nicht das Gute ist. Dies wiederum muss nicht bedeuten, dass die Ausführungen des Sokrates an dieser Stelle völlig unwahr sind. Gewiss ist seine Gleichsetzung von Lust und dem Guten nicht Platons Meinung, doch ist für Platon das Gute nicht nur schön und nützlich, sondern sicherlich, in gewissem Sinn, auch lustvoll. Was wäre das für ein Gut, welches schmerzlich ist? Somit bliebe die Argumentation dieselbe, auch ohne die Gleichsetzung von gut und lustvoll. Die Gleichsetzung wird verständlich, wenn man bedenkt, welchen Aufwand es bedeutete, das eigentliche Telos des Lebens aufzuzeigen und sein Verhältnis zur Lust. Es wäre zwar notwendig für das Thema des Dialoges, und Sokrates betont auch am Ende des Dialoges, dass man die Frage der Lehrbarkeit der Tugend noch einmal von vorne beginnen müsste (*Prot.* 361c), es bleibt aber die Frage, inwiefern es möglich wäre, dieses Problem mit Protagoras zu besprechen. Das Gute ist nach Sokrates dann lustvoll, wenn man mit lustvoll nicht das Augenblickliche meint, sondern das, was sich über einen längeren Zeitraum als lustvoll herausstellt. Im *Philebos* bezeichnet Sokrates als eine der Arten von falscher Lust diejenige, welche einen Lustgewinn vorgaukelt, der grösser zu sein scheint als der daraus resultierende Schmerz (*Phlb.* 42a ff.). Eine ganz ähnliche Argumentation wie im *Protagoras*. Wenn Sokrates hier am Ende seiner hedonistischen Argumentation es als Unwissenheit bezeichnet, dem momentan Lustvollen zu erliegen, obwohl er zuvor zugestanden hatte, dass es manche gibt, welche etwas tun, obwohl sie wissen, dass es schlecht ist, weil sie vom momentan Lustvollen überwunden werden, so geschieht dies, weil sie sich eben in diesem Moment nicht wirklich der Grössenverhältnisse bewusst sind. Wie beim Sehen halten sie das, was in der Ferne ist, für kleiner als das Gegenwärtige. Sie täuschen sich also beim Abmessen der Entfernungen, dieses Abmessenkönnen ist aber ein Wissen. Es scheint sich also hier so zu verhalten, dass Protagoras einen Platonismus der untersten Ebene vertritt, indem er eine Verbindung von lustvoll und gut grundsätzlich leugnet und damit einen platten Hedonismus, der sich auf das momentan Lustvolle richtet und von Philebos im gleichnamigen Dialog vertreten wird, nicht akzeptiert. Sokrates hingegen wirkt mit seiner Identifikation von lustvoll und gut geradezu antiplatonisch, vertritt aber in Wirklichkeit einen höher angesiedelten Platonismus, indem er die Verbindung von lustvoll und gut darauf bezieht, dass das Gute letztlich auch immer das Lustvollste ist, wenn auch nicht das momentan Lustvolle, und zudem über die Messkunst das Gute mit Wissen und Erkenntnis verbindet. Platons eigentliche Darlegung des Sachverhaltes kommt in diesem Dialog nicht zur Sprache.

Es soll nun keineswegs behauptet werden, der platonische Protagoras wäre ein reiner Platoniker, der mit der historischen Figur nichts gemeinsam hat. Es macht durchaus Sinn anzunehmen, dass zentrale Thesen des Protagoras von Platon nicht verändert wurden, wie z.B. die These, dass alle Menschen an der Tugend Anteil haben: Welchen Sinn hätte es, eine historische Figur als Hauptgesprächs-

partner zu wählen und diese dann bis zur Unkenntlichkeit zu verfremden[23]? Auch lässt sich für manche Ideen, wie die Vorstellung von einem biologischen Gleichgewicht in Protagoras' Mythos, nachweisen, dass sie schon vor Platon existierten[24]. Doch wirkt der platonische Protagoras keinesfalls wie ein radikaler Relativist. Mit viel persönlichem Engagement kämpft er für die Lehrbarkeit der Tugend. Warum als Relativist nicht einfach für die Lehrbarkeit des Durchkommens in der Politik und in der Gesellschaft mithilfe der Rhetorik plädieren, wie es im *Gorgias* propagiert wird? Im *Kratylos* wird der Homo-Mensura-Satz des Protagoras streng subjektivistisch ausgelegt (*Cra.* 385e f.): So wie die Dinge einem scheinen, so sind sie auch. Wenn sich in demselben Raum zwei Personen aufhalten, von denen die eine friert, die andere schwitzt, dann ist es in diesem Raum eben warm und kalt. Ist hier Platz für ethische Lehrsätze? Andererseits war Protagoras Gesetzgeber für die Stadt Thurioi, und G.B. Kerferd hat gezeigt, dass es durchaus möglich ist, für den historischen Protagoras Ausnahmen in seinem Relativismus anzunehmen, namentlich in der Frage, was nützlich ist und was nicht[25]. Aber auch diese Informationen entstammen der Interpretation eines platonischen Dialoges, des *Theaitet*. Zuvor wurde schon die Frage aufgeworfen, ob Protagoras im gleichnamigen Dialog eine reine Nutzenethik vertritt. Er reagiert entsetzt auf die Gleichsetzung von gut und lustvoll. Nur dann sei das Lustvolle gut, wenn es auch schön ist. Es wäre doch leicht darauf zu verweisen, dass das Lustvolle nur dann gut ist, wenn es auch nützlich ist.

v) Platon als Doxograph

Schon die chronologischen Widersprüche innerhalb des Dialoges weisen darauf hin, dass das Gespräch so niemals stattgefunden haben kann[26]. Das Mass an dramatischer Verfremdung, welches Platon sich erlauben konnte, sollte nicht unterschätzt werden. Eupolis schrieb eine Komödie mit Protagoras im Haus des Kallias. Athenaeus schrieb hierzu, Platons *Protagoras* hätte die Komödie des Eupolis noch übertroffen[27]. Platons Dialoge wurden also durchaus als fiktive Dichtung gelesen, vergleichbar mit Dramen. Bereits ein Blick auf die Figur, die in fast jedem Dialog Platons vorkommt, zeigt, wie unzuverlässig Platon als Doxograph ist. War der historische Sokrates durchaus jemand, der auf der Agora

23 Manuwald, a.O. (oben Anm. 5) 175.
24 Ebd. (oben Anm. 5) 110.
25 G.B. Kerferd, «Plato's account of the relativism of Protagoras», *The Durham university journal* 42 (1949) 25; auch Hoffmann, a.O. (oben Anm. 14) 25.
26 Ebd., 110.
27 Hierzu D. Wolfsdorf, «The historical reader of Plato's Protagoras», *ClQ* 48 (1998) 129. Es hätte natürlich eine besondere Spitze, wenn Platon im Gegensatz zu Aristophanes, der Sokrates in seinem Stück *Die Wolken* als Sophisten darstellte, Protagoras als, zumindest inhaltlich, verkappten Platoniker gezeigt hätte.

unbescholtene Bürger in philosophische Gespräche verstrickte, sich mit den geistigen Autoritäten seiner Zeit anlegte, um ihnen ihre Unwissenheit vorzuführen, so dürfte dieser Sokrates doch wenig gemein gehabt haben mit dem, der in der *Politeia* eine Utopie vom besten Staat anhand einer durchgearbeiteten Ontologie entwirft[28]. Mag auch das Bild Xenophons durchaus nicht das richtige Bild vom historischen Sokrates vermitteln, zeigt allein die Divergenz zwischen diesem und Platons Bild, womit man zu rechnen hat. Es muss am Ende die Feststellung bleiben, dass das gesicherte Material über den historischen Protagoras einerseits nicht ausreichend ist, um mit Sicherheit festzustellen, welche Aussagen des Protagoras im Dialog mit denen der historischen Figur übereinstimmen, und dass man andererseits bei Platon mit einigem an dichterischer Freiheit zu rechnen hat.

Es mag nun sein, dass Platon teils den originalen Protagoras zitiert, ihm teils Theorien in den Mund legt, die er selbst vom historischen Protagoras übernommen hat, diese teils leicht abwandelt, ihm vielleicht aber auch Aussagen zumutet, die für den antiken Leser erkennbar nur noch wenig mit dem historischen Protagoras zu tun hatten. Das Entscheidende ist, dass die meisten Aussagen des Protagoras in diesem Dialog so oder leicht abgewandelt in anderen Dialogen Platons zu finden sind und mit dessen Philosophie vereinbar sind. Das hauptsächliche Philosophem, für welches das nicht zutrifft, die Uneinheitlichkeit der Einzeltugenden, ist Gegenstand der Diskussion und wird von Sokrates widerlegt.

vi) Die Verwandtschaft des Menschen mit den Göttern

Das wichtigste Argument gegen eine Darstellung des historischen Protagoras im gleichnamigen Dialog ist dessen Aussage, dass die Menschen aufgrund der Verwandtschaft zu den Göttern an sie glaubten und ihnen Altäre errichteten (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, *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: «Über die Götter kann ich nichts wissen, weder, dass sie sind, noch, dass sie nicht sind, noch wie sie in bezug auf ihre Gestalt beschaffen sind; vieles gibt es nämlich, das daran hindert, es zu wissen: Die Nichtwahrnehmbarkeit[29] und die Kürze des menschlichen Lebens»[30]. Es handelt sich also um einen krassen Widerspruch zum Agnostizismus des Protagoras. Man ging sogar soweit, die entsprechenden Worte zu athetieren, womit jedoch wenig

28 Aristoteles schreibt in der *Metaphysik*, dass Sokrates sich ausschliesslich mit ethischen Fragen beschäftigte (1078b17/18) und Allgemeinbegriffe nicht als etwas selbständig Existierendes annahm (1078b30).

29 So die in diesem Kontext richtige Übersetzung von ἀδηλότης bei DK 80 B 4.

30 Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

erreicht ist, da schon im Vorhergehenden diese Verwandtschaft zum Ausdruck gebracht wird[31]. Man hat sich dann damit begnügt, die Stelle als Aussage in einem Mythos anzusehen, womit ihr, wenn dieses mythische Gewand abgenommen wird, keine Relevanz zukommt[32], sie sogar als Ausdruck des protagoreischen Homo-Mensura-Satzes gesehen wird, da sie zunächst nur den Unterschied zwischen Mensch und Tier betone, da der Mensch Religion besitzt und das Tier nicht, der Mensch aber zum Mass aller Dinge wird und sich selbst in die Götterwelt projiziert[33]. Dies setzt aber zunächst einen Atheismus, keinen Agnostizismus voraus, nach welchem über die Götter nichts ausgesagt werden kann, auch nicht, dass sie eine Projektion des Menschen sind. Zum Zweiten wird die Argumentation des Mythos ins Gegenteil verkehrt, in welchem die Götter die Ursache für die Religion der Menschen sind. Es bleibt nur übrig, dass es sich bei dieser Aussage um mythologischen Zierat handelt. Zum einen stellt sich hierbei die Frage, warum Protagoras eine solche Aussage macht, da sie im Zusammenhang mit der Frage nach der Lehrbarkeit von Tugend irrelevant ist. Sie wäre es lediglich in einem platonischen Sinn, wenn nämlich Tugend Wissen ist, Gott allein allwissend und ethisch vollendet ist, und der Mensch sich in seiner Frömmigkeit an Gott angleichen soll. Aber dieser Themenkomplex wird im Dialog nur indirekt behandelt. Zum anderen lässt sich diese Aussage nicht so leicht des mythologischen Gewandes entkleiden, wie es zunächst den Anschein hat.

Die ἔντεχνος σοφία stammt nach dem Mythos von den Göttern her, die Begründung aber des Protagoras, weshalb die Menschen in ihrem Besitz sein müssen, ist die, dass die Menschen diese Kunstfertigkeiten besitzen müssen, da sie ansonsten aufgrund ihrer körperlichen Mängel gar nicht in der Lage wären zu überleben. Woher diese Fähigkeiten stammen, etwa von den Göttern, ist unerheblich und mythischer Zierat. Ebenso verhält es sich mit der Tugend und der Fähigkeit zum gemeinschaftlichen Leben. Protagoras möchte in erster Linie zum Ausdruck bringen, dass ohne ein gewisses Grundmass an Tugend die Menschen gar nicht zusammenleben könnten. Da die Menschen aber offensichtlich in Städten ein gemeinsames Leben verbringen, müssen sie Tugend besitzen. So also die unmythische Begründung, weshalb die Menschen im Besitz der Tugend sein müssen. Woher diese Fähigkeit kommt, ist für die eigentliche Argumentation unerheblich und mythologisches Beiwerk. Ganz anders verhält es sich mit der Aussage über die Verwandtschaft des Menschen zu Gott. Aufgrund seiner Ver-

31 Vgl. C.W. Müller, «Protagoras über die Götter», in: C.J. Classen (Hrsg.), *Sophistik* (Darmstadt 1976) 314.

32 Manuwald, a.O. (oben Anm. 15) 114. Ebenso Vegetti, a.O. (oben Anm. 9) 155, der zudem darauf aufmerksam macht, dass die Entstehung des religiösen Kultes für das Folgende irrelevant ist. Weshalb dann aber macht Protagoras ohne Not eine so heikle Aussage? Handelte es sich um eine historische Begebenheit, könnte man es mit Unachtsamkeit erklären. Protagoras ist aber die literarische Figur eines Autors, der seine Dialoge durchkomponiert. Platon dürfte eine so weitreichende Aussage kaum aus Versehen dem Protagoras in den Mund legen.

33 Müller, a.O. (oben Anm. 31) 317.

wandtschaft zu den Göttern glaubt der Mensch an sie und verehrt sie kultisch. Was bleibt hier von der Argumentation übrig, wenn man das «mythologische Gewand» abnimmt? Diese Stelle erfüllt keinen einsichtigen Zweck in der Argumentation des Protagoras. Sie ist absolut verzichtbar. Im Gegensatz zu den anderen mythologischen Erklärungen jedoch kann das Mythische hier nicht einfach vernachlässigt werden. Die Begründung für die Religion der Menschen selbst beinhaltet die Existenz der Götter. Im Gegensatz zu den anderen Ausführungen ist hier mit dem «mythologischen Zierat» zugleich auch die Begründung für den Glauben der Menschen an die Götter aufgehoben.

Es ergibt sich aus der Aussage des Protagoras zwingend, dass es ohne die Verwandtschaft zu den Göttern gar nicht möglich ist zu erklären, woher der Glaube an sie kommt. Deswegen können in diesem Fall die Götter nicht nur mythisches Gewand sein. Es handelt sich hier um einen Vorläufer des cartesianischen Gottesbeweises, nach welchem Gott existieren muss, da die Vorstellung von ihm nicht empirisch erklärt werden kann, ohne seine Existenz die menschliche Vorstellung von ihm gar nicht möglich ist. Der Gottesbeweis bei Descartes basiert auf zwei Gedanken:

1. Weder kann etwas aus dem Nichts entstehen, noch auch etwas Vollkommeneres aus etwas weniger Vollkommenem (*«nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id, quod magis perfectum est [...], ab eo quod minus»*, AT 7, 40/41[34])
2. Die Vorstellung von Gott kann ihren Ursprung nicht in der Wahrnehmung haben (*«neque enim illam sensibus hausi»*, AT 7, 51)

Der Mensch kann also seine Vorstellung von Gott nicht aus der Wahrnehmung haben. Er kann sie aber auch selbst nicht hervorgebracht haben, da die Vorstellung von Gott die Vorstellung von etwas ist, das vollkommener ist als der Mensch. Da aber etwas weniger Vollkommenes nichts von grösserer Vollkommenheit hervorbringen kann, kann der Mensch nicht selbst die Ursache seiner Gottesvorstellung sein. Also kann die Vorstellung von Gott lediglich die Ursache in dessen Existenz haben. Weil wir eine Vorstellung von Gott haben, muss er existieren.

Während für den historischen Protagoras die Nichtwahrnehmbarkeit der Götter Ursache für seinen Agnostizismus war, liegt der Aussage des Protagoras im Dialog die Vorstellung zugrunde, dass aufgrund der Nichtwahrnehmbarkeit der Götter ihre Existenz angenommen werden muss. Wären sie nämlich wahrnehmbar, könnte die Verwandtschaft des Menschen mit Gott nicht als alleinige Erklärung für seinen Glauben an die Götter dienen.

Es soll hier nicht behauptet werden, dass Platon Descartes' Gottesbeweis vorweggenommen hat. Es wird im Dialog weder behauptet, dass es sich um einen Gottesbeweis handelt, noch näher ausgeführt, inwiefern es sich um einen solchen handelt. Aber die Vorstellung, dass der menschliche Gottesbegriff seine Ursache

34 Die Stellenangaben folgen der Standardausgabe von Ch. Adam & P. Tannery, *Œuvres de Descartes* (Paris 1897–1910).

nur in der Existenz Gottes haben kann, liegt auch der Aussage des Protagoras im *Protagoras* zugrunde. Der Mensch besitzt als einziges Lebewesen eine Gottesvorstellung, weil der Mensch mit Gott verwandt ist. Dies bedeutet einerseits, dass die Vorstellung von Gott nicht aus der Wahrnehmung stammen kann, da auch andere Lebewesen über Wahrnehmung verfügen. Wichtiger aber noch ist, dass der Mensch die Vorstellung von Gott nicht aus sich selbst hervorbringen kann. Die alleinige Ursache für seine Gottesvorstellung ist seine Verwandtschaft mit Gott. Dann kann es aber keine Gottesvorstellung geben, wenn Gott nicht existiert, da man nicht mit etwas verwandt sein kann, das nicht existiert. Man hat es hier also mit einem impliziten Gottesbeweis aus dem Mund eines Agnostikers zu tun!

Manuwald, der im Dialog den historischen Protagoras zu erkennen glaubt, räumt für die Straftheorie, die von Protagoras im Dialog entwickelt wird, ein, dass diese Theorie auch von jemand anderem als Protagoras entwickelt worden sein könnte[35]. Sowohl in bezug auf die von Protagoras im Dialog dargelegte Straftheorie als auch auf die Frage nach dem historischen Protagoras im Dialog insgesamt, leuchtet es nicht ein, weshalb Platon die Ansichten eines Philosophen nehmen sollte, um sie dann einem anderen in den Mund zu legen. Es ist aber nachvollziehbar, dass er eine historische Figur, Protagoras, nimmt und ihr platonisches Gedankengut in den Mund legt. Von Anfang an wird im Dialog, schon im Vorgespräch zwischen Sokrates und Hippokrates, die Lehrweise der Sophisten thematisiert. Die Art des Unterrichts steht bei den Sophisten so sehr im Vordergrund, dass Hippokrates zwar sagen kann, dass er von Protagoras etwas lernen will, jedoch nicht sagen kann, was dieser überhaupt lehrt. Auch im Gespräch zwischen Sokrates und Protagoras wird immer wieder die rechte Art der Kommunikation diskutiert, wobei Sokrates Protagoras dafür kritisiert, immer nur Reden halten zu wollen, ohne das in seinen Reden Behauptete im Gespräch rechtfertigen zu wollen. Wenn nun Platon bewusst die Schärfe inhaltlicher Differenzen aus dem Gespräch nimmt, indem er Protagoras «platonisiert», dann lenkt er hiermit den Blick des Lesers auf das Methodische. Der Unterschied zwischen Sokrates und Protagoras besteht nicht so sehr in unterschiedlichen philosophischen Ansichten. Der Unterschied besteht in Protagoras' Unfähigkeit und auch seinem Unwillen, seine Behauptungen im Gespräch zu verteidigen. Die inhaltlichen Differenzen scheinen lediglich als Motor zu fungieren, um die Diskussion voranzutreiben, damit auf diese Weise die methodischen Differenzen demonstriert werden können[36].

Natürlich kann man davon ausgehen, dass die Figur des Protagoras nicht zufällig gewählt wurde. Es wäre seltsam, wenn Platon sich für seinen Dialog eine historische Figur nehmen würde, um diese dann bis zur Unkenntlichkeit

35 Manuwald, a.O. (oben Anm. 15) 129f.

36 Hierzu ausführlicher: A.J. Schlick, «Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras*», *MusHelv* 66 (2009) 193–214.

zu entfremden. Allerdings wird man die Ähnlichkeiten mit dem historischen Protagoras nicht in erster Linie auf inhaltlicher Ebene zu suchen haben, oder zumindest davon ausgehen müssen, dass es Platon nicht allzu sehr auf die inhaltliche Kongruenz ankam. Vielmehr wird man davon ausgehen müssen, dass Protagoras den klassischen Typus des Sophisten darstellt, der sich vom Dialektiker vor allem durch seine Grundhaltung unterscheidet, die ihn als Lehrer disqualifiziert.

Literaturverzeichnis

Bonitz, H.: *Platonische Studien* (Berlin [2]1875)
Burnet, I. (ed.): *Platonis opera I–V* (Oxford 1900–1907)
Döring, K.: «Die politische Theorie des Protagoras», in: G.B. Kerferd (Hrsg.), *The sophists and their legacy* (Wiesbaden 1981) 109–116
Friedländer, P.: *Platon II* (Berlin 1957)
Gäbe, L.: *Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (lt./dt.)* (Hamburg [3]1992)
Gomperz, H.: «Sophistik und Rhetorik», in: C.J. Classen (Hrsg.), *Sophistik* (Darmstadt 1976) 21–37
Hoffmann, K.F.: *Das Recht im Denken der Sophistik* (Stuttgart/Leipzig 1997)
Kerferd, G.B.: «Plato's account of the relativism of Protagoras», *The Durham university journal* 42 (1949) 20–26
Kranz, W. (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, gr. u. dt. von H. Diels (Berlin [6]1952)
Mackenzie, M.M.: *Plato on punishment* (California 1981)
Maguire, J.P.: «Protagoras... or Plato?», *Phronesis* 22 (1977) 103–122
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)
Müller, C.W.: «Protagoras über die Götter», in: C. J. Classen (Hrsg.), *Sophistik* (Darmstadt 1976) 312–340
Saunders, T.J.: «Protagoras and Plato on punishment», in: G.B. Kerferd (Hrsg.), *The sophists and their legacy* (Wiesbaden 1981) 129–141
Schlick, A.J.: «Interpretieren nur ungebildete Symposiasten Gedichte? Zum Verhältnis von Dialektik und Hermeneutik in Platons *Protagoras*», *MusHelv* 66 (2009) 193–214
Schöpsdau, K.: «Platon als Reformer des Strafrechts. Zu den Strafgesetzen in den *Nomoi*», *Politisches Denken Jahrbuch* (2008) 185–206
Stalley, R.F.: «Punishment in Plato's Protagoras», *Phronesis* 40 (1995) 1–19
Szlezák, Th.A.: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985)
Ders.: *Platon lesen* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1993)
Vegetti, M.: «Protagora, autore della Repubblica?», in: G. Casertano (Hrsg.), *Il Protagora di Platone, struttura e problematiche I* (Napoli 2004) 145–158
Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: *Platon I* (Berlin 1919)
Wolfsdorf, D.: «The historical reader of Plato's Protagoras», *ClQ* 48 (1998) 126–133.

Korrespondenz:
Andreas Schlick
Ziegelhütter Weg 13A
DE-57627 Hachenburg
andreas.schlick@googlemail.com