

STUDIEN
zu
PLATONS PROTAGORAS

von
JOSEPH JAKOB.
K. Gymnasiallehrer.

PROGRAMM

des
K. Humanistischen Gymnasiums Aschaffenburg

für das
Schuljahr 1903/1904.



Aschaffenburg,
Schipper'sche Druckerei (Rud. Kolbe).
1904.

gas
1

#T009139044



UB Düsseldorf

+4139 927 01

Unter den platonischen Dialogen der ersten Periode, den im engeren Sinne Sokratischen, nimmt eine besondere Stelle der Protagoras ein. Er teilt mit den nach allgemeiner Annahme ihm zeitlich nahestehenden Dialogen die Eigentümlichkeit, daß sein Lehrinhalt, soweit wir dies zu erkennen vermögen, nicht über Sokrates hinausgeht und von spezifisch platonischen Weiterbildungen noch frei ist, übertrifft sie aber wie durch viel dramatisch lebendigere Einkleidung so durch einen Umfang, der ihn den großen Dialogen der zweiten Periode näherückt. Während aber diese alle der Behandlung einer bestimmten einzelnen philosophischen Frage gewidmet sind, ist im Protagoras nicht nur der philosophische Inhalt von szenischem Beiwerk in ungewöhnlicher Fülle überrant, sondern auch ein einheitliches Grundziel der Forschung schwer aus ihm zu ersehen und nur mit Mühe als im Verlauf des Dialoges festgehalten nachzuweisen. So ist es kein Wunder, daß alle Erklärer des Werkes in erster Linie darauf bedacht waren Tendenz und Zweck des Werkes festzustellen, eine Frage, die an Bedeutung noch weit über die viel umstrittene, exakt kaum zu beantwortende andere nach der Abfassungszeit des Dialogs¹⁾ hinausgeht.

¹⁾ Christ² p. 379 A 5 gibt als allgemein anerkannte früheste Grenze der Abfassung das Jahr 392 an. Indes stützt sich diese Annahme nur auf Prot. 350 A, wo Sokrates im Lauf seines empirischen Nachweises, daß Tapferkeit gewöhnlich mit der speziellen Schulung Hand in Hand geht, auch auf die Peltasten zu sprechen kommt: *τινες δὲ πέλτας ἔχοντες* (sc. *πολεμεῖν θάρραλοί εἰσίν*): *οἱ πελταστικοὶ ἢ οἱ μή; οἱ πελταστικοί*. Die Einführung der Peltasten als allgemeiner Waffe erfolgte nun freilich erst durch Iphikrates im Jahre 392 (Corn. Nep. 11. 1. 3., Diod. Sic. 15. 44); indes Soldtruppen mit dieser ursprünglich thrakischen Waffe (cf. Plat. Theait. 165 D: *ἐλλοχῶν πελταστικῶς ἀνὴρ μισθοφόρος*) hat es ja schon im peloponnesischen Krieg gegeben. Schon Thukydides erwähnt thrakische Peltasten; Xenophon ebenfalls aus

Um für unsere Frage den richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen, ist es nötig, neuerdings eine genaue Analyse des Inhaltes des Dialogs zu geben. Derselbe gehört der Art der erzählenden Dialoge an, wenn wir der Einteilung des Altertums: (Diog. Laert. III 50: λέγουσι γὰρ αὐτῶν (τῶν διαλέγων) τοὺς μὲν δραματικούς, τοὺς δὲ διηγηματικούς, τοὺς δὲ μικτούς) folgen, wobei der erzählende Dialog durchaus nicht in Gegensatz zum dramatischen tritt, sondern lediglich jene Form bezeichnet, bei der ein Dialog in einen andern eingefügt ist. Sokrates, eben von der Unterredung mit Protagoras heimkehrend, begegnet einem seiner Freunde, der ihn zunächst mit der Bemerkung zu necken versucht, daß er natürlich wieder von des Alkiabiades Seite komme. Sokrates geht auf den Scherz ein¹⁾, läßt aber bald durchblicken, daß er augenblicklich unter dem Bann einer ganz anderen

früherer Zeit sogar griechische: Anab. I 8. 5: τὸ Ἑλληνικὸν πελταστικόν, cf. VI. 2. 16). Daran scheint Platon zu denken; es ist recht unwahrscheinlich, daß er auf eine eben erst eingeführte Spezialwaffe in dieser Weise und zusammen mit den bekannten ἱππεῖς angespielt hätte ohne die Neuerung als solche zu erwähnen. Dazu wird die πελταστική dem ganzen Zusammenhang nach als eine seltene und wohl nur einzelnen zugängliche Kunst bezeichnet; sie wird ja auf eine Stufe gestellt mit der der νομοβηταί. Wenn Christ, Plat. Stud. 46 auf eine etwas spätere Abfassungszeit herabgeht — nach 387, Friede des Antalkidas — auf Grund der Erwähnung der λακωνίζοντες Prot. 342 C, so scheint eine solche Deutung als nichts weniger als stichhaltig. Λακωνίζοντες hat es doch jederzeit in Athen gegeben, wie auch Zeller⁴, II 1. p. 529 A 3 richtig entgegnet. Was schließlich die Indizien aus sprachlichen Gründen anbelangt, so dürften dieselben für unser Werk geringe Ausbeute liefern. Daß der Protagoras der ersten Periode der Platonischen Schriftstellerei angehört, ist allgemein anerkannt; im übrigen behaupten die Sprachstatistiker ja selbst nicht durch ihre Methode Differenzen von einzelnen Jahren objektiv festlegen zu können. Nicht unbemerkt darf ein curiosum bleiben: Schanz hat im Hermes, 21. Bd., 1886, p. 439 ff. einen sehr fleißigen Artikel erscheinen lassen, in dem er auf Grund des Gebrauchs einzelner Versicherungsformeln eine Chronologie der Platonischen Schriften zu begründen sucht. Für den Ausdruck: in Wahrheit finden sich bei Platon vier Formeln: ἀληθῶς, ὥς ἀληθῶς, ἀληθεῖα, τῇ ἀληθείᾳ. Von diesen findet sich im Protagoras ἀληθῶς einmal, ὥς ἀληθῶς zweimal, ἀληθεῖα dreimal und τῇ ἀληθείᾳ einmal. ἀληθεῖα, die häufigste unter den genannten vier Wendungen innerhalb unseres Dialogs, findet sich aber sonst nur in den Dialogen, die zugestandenermaßen der allerletzten Periode der platonischen Schriftstellerei angehören, in Philebos, Timaios und Leges. Es müßte also, wenn sich aus einer solchen vereinzelter Tatsache etwas schließen ließe, Protagoras zeitlich sehr zurückgerückt werden.

¹⁾ Es ist auch in diesem Dialog nicht versäumt, wenn auch in durchaus diskreter Weise, Vorurteilen, die über dieses Verhältnis hätten entstehen können, vorzubeugen. Man beachte außer unserer Stelle auch die kühle Wendung 316 A: Ἀλ-

Erinnerung stehe, wobei er das echt Sokratische Wort ausspricht: πῶς οὐ μέλλει τὸ σοφώτερον κάλλιον φαίνεσθαι, und nachdem er die Spannung seines Gefährten genügend erregt hat, tritt er mit der großen Offenbarung hervor, daß er eben von Protagoras komme, dem Weisesten der Menschen, der augenblicklich in der Stadt weile und mit dem er eine lange Unterredung gehabt habe. Stürmisch aufgefordert, den Inhalt der Unterredung zu erzählen, erklärt er sich dazu um so lieber bereit, als die Erzählung ihm ein wahres Herzensbedürfnis sei: καὶ χάριν γε εἶσομαι ἐὰν ἀκούητε.

Beim ersten Morgengrauen des Tages, als Sokrates noch der Ruhe pflegte, ist mit allen Zeichen äußerster Erregung in sein Zimmer Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, gestürmt und hat ihm förmlich die Neuigkeit ins Ohr geschrien (τῇ φωνῇ μέγα λέγων), daß Protagoras in der Stadt weile, und wie Sokrates ihm gemächlich erwidert, das wisse er schon längst, erklärt er ihm durch die Mitteilung, er sei gestern nicht in Athen gewesen, warum er von dessen Ankunft so spät erfahren habe; sobald er hiervon Kunde erhalten habe, hätte er am liebsten Sokrates sofort aufgesucht, habe aber dann doch, um nicht lästig zu fallen, die Sache auf den nächsten Morgen verschoben, nunmehr aber kaum notdürftig ausgeschlafen¹⁾, sich auf den Weg gemacht um den Sokrates zu ersuchen ihn bei Protagoras einzuführen, dessen Unterricht er zu genießen wünsche. Freilich zweifle er sehr, ob sich Protagoras werde bereit finden lassen, ihn unter seine Schüler aufzunehmen; Geldopfer sei er jedenfalls in beliebiger

κιβιάδης ὁ καλός, ὡς φησὶ οὐ καὶ ἐγὼ πείθομαι. Eine deutlichere Sprache spricht das Symposion. Zum geschichtlichen Verhältnis cf. auch die schönen Bemerkungen in Plut. Alc. IV. Jedenfalls kann ich Bruns nicht rechtgeben, wenn er — das literarische Porträt der Griechen, p. 251 — sagt: Daß Sokrates Verhältnis zu ihm eine persönliche Innigkeit hatte, wie sie sich bei keinem andern wiederholte, hat Platon offen ausgesprochen im Anfang des Protagoras. Das ist gewiß richtig für das Symposion; im Protagoras ist die Zeichnung des Alkibiades eher etwas kühl gehalten; leicht begreiflich. Platon mußte es darauf ankommen, das Wohlgefallen des Sokrates an Alkibiades hauptsächlich aus geistigen Beweggründen zu erklären; nun bot im Protagoras die Ökonomie des Dialogs kaum Gelegenheit, Alkibiades in seiner hohen geistigen Bedeutung erscheinen zu lassen; also hat wohl Plato mit Absicht die Zeichnung des Verhältnisses der beiden etwas gedämpft.

¹⁾ Das bedeutet doch die Wendung 310 D: ἐπεὶ τάχιστα με ἐκ τοῦ κάπου ὁ ὕπνος ἀνῆκε.

Höhe zu erbringen erbötig. Er selber als junger Mensch und ohne die Ehre der Bekanntschaft mit Protagoras zu genießen, wage sich allein gar nicht zu dem Meister. Damit drängt er zu sofortigem Aufbruch, um ja den Protagoras noch zuhause zu treffen. Sokrates beruhigt ihn hierüber und schlägt ihm vor bis Tagesanbruch sich mit ihm im Hofe zu ergehen; es werde auch dann noch Zeit zum Besuche sein.

Im Hofe angelangt, macht sich Sokrates an die Aufgabe, seinem jungen Freund die tiefere Bedeutung und damit die Unüberlegtheit seines Vorhabens stufenweise vor Augen zu führen. Er fragt ihn darum zunächst, was er mit dem erstrebten Anschluß an Protagoras bezwecke, indem er durch verschiedene, in einer Breite, die uns übertrieben erscheinen möchte, vorgeführte Analogien ihm nahelegt, daß man im allgemeinen einen Meister als Schüler eben deswegen aufsucht um das zu werden, was er ist. Nachdem nun Protagoras anerkanntermaßen Sophist ist, so sieht sich der Jüngling schließlich beschämt zu dem Geständnis genötigt, daß sein Verfahren den Schluß nahelege, er wolle bei Protagoras Sophist werden, ein Ziel, dessen er sich, wie er auf Vorhalt zugibt, im Grunde seines Herzens schämen würde¹⁾. Ist aber der Zweck des Unterrichtes bei Protagoras nicht berufliche Bildung, so argumentiert Sokrates weiter, so kann derselbe nur wie die Erziehung der Knabenjahre die allgemeine Bildung fördern wollen. Nun sei aber das Vorhaben des Protagoras ein Leichtsinn insofern er weder die Person seines Lehrmeisters noch das Wesen der Sophisten kenne. Letzteres will Hippokrates nicht Wort haben und macht sich sofort an die Definition des σοφιστής, indem er zunächst einer naheliegenden Volksethymologie folgend²⁾, den Sophisten als ἐπιστήμων τῶν σοφῶν bezeichnet. Den Ausdruck: οἱ τῶν σοφῶν ἐπιστήμονες findet Sokrates als zu weit und allgemein; derselbe treffe auch für Maler und Baumeister zu. Will man aber die Art der fraglichen σοφία bei letzteren näher bestimmen, so zeigen sie sich als Inbegriff der zur Ausübung ihres Berufs nötigen Kenntnisse und

¹⁾ Der Grund dieser Scham des Jünglings kann natürlich nur Bescheidenheit sein; man beachte den volltönenden Ausdruck: εἰς τοὺς Ἕλληνας αὐτὸν σοφιστὴν παρέχων, aber nicht Mißachtung des Sophistenberufs.

²⁾ Ganz wie im Cratylos 406 B Sokrates den Namen Artemis neben anderen Erklärungen mit einem ἴσως δέ deutet als ἀρετῆς ἱστορία.

Fertigkeiten. Darauf eingehend bezeichnet Hippokrates als Beruf (ἐργασία) des Sophisten die Redefertigkeit. Sokrates läßt diese Antwort gelten, erklärt sie aber wieder insofern als unzulänglich, als nun die weitere Frage entstehe, auf welche Gebiete sich diese Redefertigkeit erstrecke. Im allgemeinen stelle sich eben die Redefertigkeit als Frucht des Unterrichtes gleichzeitig mit und innerhalb der erworbenen Sachkenntnis ein. Diese Ausführungen, denen der Gedanke zugrunde liegt, daß es eine rein formelle Redefertigkeit losgelöst vom Stoff der Rede nicht gebe, und daß umgekehrt die Sachkenntnis genügende Voraussetzung zur Handhabung der Rede sei, zwingen den Hippokrates zu dem Geständnis, daß er nicht wisse, auf welchem Gebiet der Sophist eigentlich Sachkenntnis besitzt. Damit wird die Frage nach dem Wesen des Sophisten fallen gelassen und Sokrates sucht dem Hippokrates das Bedenkliche seines Vorhabens, seine Seele einem Manne anzuvertrauen, über dessen Qualitäten er nichts wisse, weiter zum Bewußtsein zu bringen durch den Vergleich mit der körperlichen Ausbildung, die man doch auch nicht ohne den Rat älterer Freunde und Angehöriger erhält zu haben in stürmischer Hast dem nächsten besten übertrage. Nun gibt Sokrates seinerseits eine Definition des Sophisten, die trotz ihrer vorsichtigen Fassung einer verächtlichen Nuance nicht entbehrt: er bezeichnet den Sophisten als Großkaufmann oder Detailverkäufer für Nahrungsmittel der Seele. Das leuchtet dem Hippokrates ein, nur möchte er jetzt wissen, welches denn die geeignete Nahrung für die Seele sei. Die Frage paßt Sokrates nicht in seinen Plan, so erledigt er sie mit dem kurzen Wort: das Wissen, und kehrt sofort zu seinem Vergleich zurück. Die Warenverkäufer, fährt er fort, betrügen ihre Kunden leicht über den Zustand und die Wirkungen ihrer Ware, zum Teil, weil sie ohne wirkliche Warenkunde nur das Bedürfnis haben ihre Waren um jeden Preis zu loben.¹⁾ Über die Güte körperlicher Nahrungsmittel vermöge nur der ἱατρός zu befinden; so müsse also auch derjenige, der fähig sein solle, seine Seelennahrung am rechten Ort zu beziehen, ἱατρικὸς περὶ τὴν ψυχὴν, vertraut mit den Be-

¹⁾ Letztere entschuldigende Bemerkung gilt wohl weniger den κάπηλοι als eben den Sophisten, gegen die eine deutliche Mißachtung an den Tag zu legen, wie sie in ihrer Bezeichnung als bewufte Betrüger liegen würde, Sokrates ängstlich vermeidet, um den Hippokrates nicht kopscheu zu machen.

dingungen gesunden Seelenlebens, sein. Im anderen Fall laufe er noch gröfsere Gefahr als die Käufer körperlicher Nahrungsmittel. Letztere können doch nach dem Kauf noch geprüft werden; geistige Nahrungsmittel aber wirken notwendig in der Seele gleich von dem Moment ihrer Aufnahme an schädigend oder fördernd. In allgemeiner Weise wird nun noch eine spätere Untersuchung gemeinsam mit älteren, erfahreneren Leuten, als sie beide seien, als nötig bezeichnet, offenbar darüber, welche Wirkung die Nahrung, die von Protagoras zu erwarten sei, auf die Seele habe. Einstweilen wollten sie sich die Sache einmal ansehen, umsomehr, als sich im Haus des Kallias, in dem Protagoras abgestiegen sei, Gelegenheit biete auch mehrere andere wissenschaftliche Gröfsen kennen zu lernen.

So machen sich die beiden auf den Weg. Am Vorplatz des Hauses des Kallias machen sie Halt, eifrig über eine Frage diskutierend; dadurch aber erregen sie die Aufmerksamkeit des alten, treuen Pförtners, der seinen Mißmut über die endlosen Besuche der Sophisten — für solche hält er die beiden — in dem Hause seines Herrn an ihnen ausläfst und sie zunächst rund abweisen will. Nur mühsam erlangen sie gegen die Versicherung keine Sophisten zu sein und nur den Protagoras kennen lernen zu wollen Eintritt. Nun bietet sich ihnen ein mit köstlichem Humor gezeichnetes Bild. Die halbe gebildete Welt Athens findet sich versammelt, um den Sophisten Protagoras, dazu nicht wenige Fremde, andächtig und in sprachloser Bewunderung seinen Reden lauschend und ihm wie von unsichtbaren Gewalten gezogen nachfolgend, wie die ganze Natur einst den Weisen des Orpheus. Dabei lassen sie es an Zeichen äußerer Verehrung nicht fehlen und scheuen die kleine Mühe nicht, dem Protagoras, so oft er sich umdreht, immer wieder den Ehrenplatz zu lassen. In einer Seitenhalle sitzt hoch auf seinem Lehrstuhl weiterhin Hippias aus Elis, auch er umgeben von einer zahlreichen Schar von Anhängern, sie belehrend über die von ihnen vorgebrachten Bedenken physikalischer und astronomischer Natur.¹⁾ In einer andern Kammer erblicken sie den Prodikos,

¹⁾ Solcherlei Lehren werden dem Hippias gewifs auch von Platon in den Mund gelegt gerade zur Unterscheidung von seinem Meister Sokrates, dem derartige Beschäftigungen ja zugeschrieben wurden, wie aus der Apologie und Aristophanes Wolken (v. v. 225 u. 171) erhellt.

leidend wie immer¹⁾ und in Decken gehüllt und ebenfalls von einer Reihe Schüler umgeben, unter denen Agathon eigens rühmend hervorgehoben wird.

Gleich nach dem Eintritt des Sokrates treten auch Akibiades und Kritias zur Gesellschaft. Sokrates aber nähert sich mit seinem Freunde dem Protagoras, stellt denselben vor und teilt dem Protagoras zunächst dessen Personalien mit, wobei er nicht vergißt gleich zu Beginn hervorzuheben: οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος, d. h. für sein Honorar brauche es dem Protagoras nicht bang zu sein, und verbreitet sich dann über seine Absichten dahin, daß Hippokrates wohlbegabt erscheine und wünsche im Staate sich einen Namen zu machen und deswegen des Protagoras Unterweisung suche.²⁾ Er bittet ihn nun selbst entscheiden zu wollen, ob er zu seiner Bitte unter vier Augen oder vor Zuhörern sich äußern wolle. Das gibt Protagoras die erste Gelegenheit zu einer Prunkrede: Ein Mann wie er habe bei der Art seiner Tätigkeit, die darin bestehe, daß er tüchtige Jünglinge aus ihrer gewohnten Umgebung herausnehme und an sich ziehe, freilich Vorsicht nötig, denn eine solche Tätigkeit rufe gar leicht Neid und Mißgunst hervor.³⁾ Es sei irrig, die Sophistik als etwas neu Aufgekommenes zu betrachten; sie sei uralt, nur hätten ihre früheren Vertreter aus Ängstlichkeit andere Namen als Deckmantel für ihre Tätigkeit gewählt: Dichtkunst oder

¹⁾ cf. Plut. εἰ πρεσβυτ. πολιτευτ. p. 791 E: Πρόδικον τὸν σοφιστὴν-νέους μὲν, ἰσχνούς δὲ καὶ νοσώδεις καὶ τὰ πολλὰ κλινοπετεῖς δι' ἀρρωστίαν ὄντας.

²⁾ Von einer solchen Absicht hat wenigstens in dieser Bestimmtheit Hippokrates nichts verlauten lassen, aber sie ist geeignet, den Protagoras zu gewinnen, da sie sich mit seinem ἐπάγγελμα (Prot. 319 A) bestens deckt.

³⁾ Instrukтив ist die Vergleichung unserer Stelle mit der ganz ähnlichen in der Apologie IV 19 E. Dort äußert sich Sokrates: τούτων (Gorgias, Prodikos, Hippias) ἕκαστος οἷός τ' ἐστὶν τοὺς νέους οἷς ἔξεστι τῶν ἑαυτῶν πολιτῶν προῖκα ξυνεῖναι ᾧ ἂν βούλωνται, τούτους πείθουσι τὰς ἐκείνων ξυνουσίας ἀπολιπόντας σφίσι ξυνεῖναι χρήματα διδόντας. Die Entlehnung ist fast wörtlich; jedoch fügt Protagoras bei: τοὺς βελτίστους, andeutend, daß sie nur durch die Fähigkeiten ihrer Schüler angelockt werden denselben ihren Unterricht zukommen zu lassen, während die Apologie deutlich durchblicken läßt, daß der eigentliche Anziehungspunkt das Geld ihrer Schüler ist. Außerdem ist es für des Protagoras prunkende Sprechweise bezeichnend, wie das einfache τῶν ἄλλων ersetzt wird durch zwei Antithesen in der gorgianischen Klangfigur des ὁμοιοτέλετου: καὶ οἰκείων καὶ ὀδνείων (nur des Gleichklangs des Wortschlusses wegen das seltenere ὀδνεῖος gewählt; wie Platon sonst sagt, zeigt Prot. 320 B: οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων) καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων.

Musik oder sonst etwas. Er aber liebe solches Versteckspielen nicht und glaube, daß die von seinen Vorgängern angewendete Taktik tatsächlich schädlich gewirkt habe. Die Machthaber in den Städten, die allein selbständig Urteilenden, hätten ja doch gemerkt, was hinter der Maske stecke, und dann diese Leute in ihrem ganzen Tun als Heuchler angesehen. Er gebe im Gegensatz zu seinen Vorgängern rund heraus zu, daß er Sophist sei, habe sich aber gegen schlimme Folgen dieser Offenheit durch sein ganzes Verhalten sichergestellt und sei tatsächlich auch bis zur Stunde in all den langen Jahren seines Wirkens unbehelligt geblieben. Es sei ihm also ganz lieb sich offen auszusprechen. Sokrates merkt sofort, daß er dabei an Prodikos und Hippias als Zuhörer denkt, vor denen er sich mit seinen neuen Schülern brüsten möchte, und ist höflich genug deren Einladung zu veranlassen. Alles nimmt um Protagoras Platz, der jetzt Sokrates auffordert auf sein Ersuchen zurückzukommen. Wieder erklärt dieser, Hippokrates wünsche mit Protagoras in Verkehr zu treten und frage, was er sich aus diesem Verkehr für einen Gewinn zu erhoffen habe.¹⁾ Protagoras wendet sich nun in direkter Apostrophe und mit breiter, pathetischer Weitschweifigkeit an den Jüngling, dem er erklärt, er werde durch den Umgang mit ihm jeden Tag besser werden. Sokrates findet diese Antwort eigentlich selbstverständlich, möchte aber wissen, in welcher Beziehung Hippokrates eine Besserung zu erwarten habe.²⁾ Protagoras erklärt diese Frage für ganz berechtigt und antwortet, bei ihm werde es dem Hippokrates nicht gehen wie bei den anderen Sophisten, daß er die alten Schulwissenschaften neu aufgewärmt noch einmal vorgesetzt bekomme, sondern sein Unterricht werde ganz auf das Bedürfnis seines Schülers eingehen. Er werde ihn lehren seinen häuslichen und bürgerlichen Pflichten musterhaft gerecht zu werden, letzteres insofern er ihn zu praktischer und rednerischer Tüchtigkeit im Staatsleben erziehe. Sokrates erklärt sich überrascht von dem Gehörten: er habe bisher immer ge-

¹⁾ Man beachte wohl die Differenz unserer Stelle gegen 316B. Dort wollte Sokrates nur sich bei Protagoras Eingang verschaffen; hier bezweckt er ihn zu einer Aussprache über das Wesen und die Leistungen der Sophistik zu veranlassen.

²⁾ Hier zum erstenmal findet die Sokratische Lehre von der Deckung zwischen ἀρετή und ἐπιστήμη ihren Ausdruck 318B: εἰ τις σε διδάξειεν ὃ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος βελτίων ἂν γένοιτο d. h. jeder Fortschritt des Erkennens bedeutet eine Besserung.

glaubt bürgerliche Tüchtigkeit lasse sich nicht lehren; der Autorität des Protagoras müsse er sich freilich beugen. Immerhin wolle er wenigstens die Gründe seiner bisherigen Meinung angeben. Überall zögen die Athener in technischen Fragen Sachverständige bei, auf die sie allein hörten; in politischen Dingen aber könne jeder das Wort nehmen ohne irgend eine Vorbildung nachweisen zu müssen. Das zeige doch, daß sie politische Tüchtigkeit und politisches Verständnis nicht als abhängig von einer Unterweisung betrachten. So habe auch Perikles um die Unterweisung seiner Söhne gerade in dem, was seine Hauptstärke ausgemacht habe, sich überhaupt nicht gekümmert; Ariphron aber habe die Aufgabe der Erziehung zur Sittlichkeit als unlösbar anerkannt — der Begriff der Erziehung zur bürgerlichen Tüchtigkeit hat sich hier bereits unter der Hand zu dem der Tüchtigkeit im allgemeinen Sinn erweitert, eine Erweiterung, die erklärlich ist, wenn man bedenkt, daß Sokrates hier schon die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend im allgemeinen interessiert. Nochmals wiederholt Sokrates, daß er zwar die Lehre des Protagoras nicht begreifen könne, dessen Autorität aber voll vertraue und um so mehr wünsche, des Protagoras Gründe für seine Lehre zu erfahren.

Protagoras erklärt sich gerne zu der Ausführung seiner Gründe bereit und leitet dieselben ein durch einen Mythos, durch den er seine Zuhörer zu ergötzen hofft wie Großmütterchen, wenn sie den Kindern Märchen erzählt. Es gab eine Zeit, wo nur Götter existierten, aber keine animalischen Wesen. Als aber auch diese nach der Fügung des Schicksals in die Erscheinung treten sollten, bildeten sie die Götter im Erdinnern aus den Stoffen, aus denen die ältere Philosophie die Welt überhaupt entstehen läßt: aus Erde und Feuer (Parmenides!) und dem, was aus Erde und Feuer gemischt ist (Empedokles!) und beauftragten dann den Prometheus und Epimetheus sie zweckmäßig mit verschiedenen Kräften auszustatten. Epimetheus bittet sich die Verteilung für sich aus, Prometheus soll nachträglich sein Werk revidieren. Er verteilt nun an die Lebewesen die verschiedenen Eigenschaften immer unter dem Gesichtspunkt, Mängel auf der einen Seite durch Vollkommenheiten auf der andern auszugleichen, um so die Erhaltung nicht etwa des einzelnen Individuums, wohl aber der Gattung zu sichern. Nachdem er so für

Bekleidung, Wohnung, Nahrung und Nachwuchs der Lebewesen gesorgt hat, entdeckt er plötzlich, daß er alle ihm zur Verfügung stehenden Gaben für die Tiere aufgebraucht und für den Menschen nichts mehr übrig hat. In dieser Verlegenheit springt ihm Prometheus bei, indem er das kunstschaftende Feuer des Hephaistos und der Athene stiehlt und den Menschen ausliefert. Damit sind sie geschickt geworden zur Besorgung der Bedürfnisse ihres privaten, nicht aber des öffentlichen Lebens.

Nachdem der Mensch nun Anteil an dem göttlichen Wesen bekommen hat,¹⁾ so gelangt er allein unter allen Lebewesen zum Glauben an die Gottheit und beginnt dieselbe durch Errichtung von Altären und Götterbildern zu verehren. Alsdann schafft er sich eine Sprache und sorgt für seine Wohnung, Kleidung und Nahrung. Dabei leben die einzelnen Menschen zunächst völlig isoliert. Das bringt die Gefahr, daß ihr Geschlecht im Kampfe mit den Tieren, zu dem sie ihre nur auf das Einzelleben sich erstreckende Kunstfertigkeit nicht genügend befähigt, sich aufreibe und so suchen sie ihre Rettung in gegenseitigem Anschluß und Zusammenwohnen. Doch alle Siedelungen, die sie begründen, lösen sich bei dem Mangel jeglichen Rechtssinns im einzelnen in Bälde auf und um dem Untergang der Art vorzubeugen bleibt Zeus nichts übrig außer als echter deus ex machina durch den Hermes dem Menschengeschlecht αἰδώς (sittliches Schamgefühl) und δίκη (Gerechtigkeitssinn) zu verleihen und zwar nicht in der Weise, daß, wie bei den Künsten, jeder nur eine bestimmte Kunst zugewiesen erhält, sondern so, daß alle bei der Verteilung

¹⁾ Schwierig ist die Stelle 322 A: ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας. E. Jahn² Protagoras p. 47 erklärt: θείας μετέσχε μοίρας. Der göttliche Anteil (sors) ist die oft erwähnte ἐντεχνος σοφία. Aber zugegeben, daß die künstlerische Fertigkeit als von den Göttern herrührend als θεία μοῖρα bezeichnet werden kann, wie sollte es in deren Wirkung liegen, daß der Mensch zum Glauben an die Götter gelangt? Den Gottesbegriff vermag der Mensch allein von allen Lebewesen nach dem klaren Wortlaut unserer Stelle doch nur deswegen zu fassen, weil er in seiner Seele etwas der Gottheit Verwandtes besitzt, was ja auch mit διὰ τὴν [τοῦ θεοῦ von Hermann getilgt] συγγένειαν ausdrücklich gesagt ist. Zu diesem letzteren Ausdruck halte ich unsere Wendung für synonym und verweise auf die ähnliche Stelle Phaedr. 230 A: σκοπῶ ἑμαυτόν, εἴτε θηρίον τυγχάνω εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς μοίρας φύσει μετέχον. Freilich hat dann die Darstellung des Protagoras die Schwäche, daß sie von der Verleihung dieser θεία μοῖρα bisher nichts erzählt hat.

ihren Anteil bekommen sollen. So rechtfertigt sich durchaus die Praxis der Athener in politischen Fragen, deren Entscheidung ja nur δικαιοσύνη und σωφροσύνη voraussetzt, jedermann zu Wort kommen zu lassen. Seinen Mythos sucht Protagoras noch zu stützen durch den Hinweis, daß ein Eingeständnis eines Menschen, er entbehre des Gerechtigkeitssinns, nicht als Ausfluß bescheidener Selbsterkenntnis, sondern als Wahnsinn aufgefaßt zu werden pflege, der beste Beweis, wie notwendig diese Tugend mit dem Wesen des Menschen im allgemeinen verbunden zu sein scheine. Nachmals versichert Protagoras damit die Praxis der Athener gerechtfertigt zu haben; in einem zweiten Teile seiner Ausführungen aber will er nachweisen, daß die allgemeine Ansicht nicht dahin gehe, daß die Tugend etwas Natürliches und Selbstverständliches am Menschen sei, sondern daß sie gelehrt und anerzogen werden müsse. Mängel, die ganz von Natur dem Menschen eigen sind und sich seiner Einwirkung entziehen, verdienen und erregen nirgends Tadel, höchstens Mitleid. Daß aber die ἀδικία nach allgemeiner Anschauung Tadel und Strafe verdient, beruht eben darauf, daß sie den Beweis einer vernachlässigten Erziehung liefert. Nunmehr findet Protagoras Gelegenheit, seine Theorie vom Wesen und Zweck der Strafe zu entwickeln. Die Sühnetheorie wird als unvernünftig verworfen — Geschehenes kann einmal nicht mehr ungeschehen gemacht werden, — seine eigene Anschauung stellt eine Verbindung von Abschreckungs- und Besserungstheorie dar¹⁾. Auf den Einwand des Sokrates endlich, warum die Großen des Staates ihre Kinder in der staatlich-sittlichen Tüchtigkeit nicht unterweisen ließen, entgegnet Protagoras, die Vernachlässigung eines Erziehungszweiges, durch den Güter erworben werden sollen, deren Mangel die ganze Existenz eines Menschen vernichtet, wäre eine Unbegreiflichkeit. Tatsächlich finde auch die Erziehung hiezu vom ersten Aufdämmern des Bewußtseins an durch Belehrung und Zucht statt; ihr diene der Schulunterricht, ihr vor allem die Dichterlektüre, die so viele Tugendbeispiele biete, die den Knaben

¹⁾ Daß eine solche Auffassung vom Wesen der Strafe keineswegs bloß sophistisch, sondern echt sokratisch war, beweist die breite Ausführung dieses Gedankens durch Sokrates im Gorg. c. LXXXI., wo allerdings in vertiefter Auffassung die Strafe verglichen wird mit dem vom Arzt im Körper des Patienten eingeleiteten Heilungsprozesse.

zur Nachahmung locken, ihr der musikalische Unterricht, der der Seele Rhythmus und Harmonie vermitteln solle, ihr auch die Erziehung und Kräftigung des Körpers, daß er ein tüchtiger Diener der Seele sei, der in keiner Anstrengung versage. Alle diese Erziehungsmittel wenden aber gerade die Reichsten im ausgedehntesten Maße an, da sie ihre Kinder am längsten zum Schulbesuch anhalten. Seien die jungen Leute dann der Schule entwachsen, so setze der Staat durch Zwang zur Gesetzeskenntnis und Gesetzesbeobachtung die sittliche Erziehung fort. Wie kommt es aber dann, daß die Söhne hervorragender Väter oft so gänzlich mißraten? Zunächst fügt Protagoras den alten Argumenten, womit er den Nachweis erbringen wollte, daß der Besitz der Tugend als allgemein und unerläßlich gilt, ein neues hinzu: Während technische Fertigkeiten nicht ohne weiteres anderen mitgeteilt werden, kargt mit sittlichen Belehrungen niemand, weil an der sittlichen Tüchtigkeit seiner Mitmenschen jeder ein persönliches Interesse hat. Wäre etwa statt des Besitzes der Tugend die Kunst des Flötenspiels notwendiges Fundament der Staatserhaltung, so würde die Belehrung in dieser Kunst ebenso reichlich und allgemein erfolgen. Dann aber würde es sich zeigen, daß bei aller Häufigkeit und Intensivität der Belehrung die Erfolge im einzelnen doch sehr verschieden wären, eben nach dem Maße der angeborenen Begabung. Einen gewissen Grad künstlerischer Fertigkeit aber würde jeder erlangen, wenigstens im Verhältnis zu dem vollständig Musikunkundigen, und so ist es auch bei der Tugend. Würden diejenigen, die die Tugend in geringerem Maße besitzen und deswegen in gewöhnlichen Verhältnissen derselben zu entbehren scheinen, plötzlich in einen Kreis von Menschen versetzt, die tatsächlich aller Tugend bar wären, so würden sie sich alle auf einmal als durchaus geeignete Tugendlehrer entpuppen. Im gewöhnlichen Leben freilich braucht es im allgemeinen keine eigenen Tugendlehrer von Profession, jeder Erwachsene fördert die Jugend in sittlicher Beziehung und er, Protagoras, sei zufrieden, wenn auch ihm das Zeugnis nicht versagt werden könne, daß er das mit vielleicht etwas besserem Erfolg als seine Mitmenschen zu tun verstehe. In seinen etwas größeren Erfolgen liege für ihn die Berechtigung, ein Honorar für seinen Unterricht zu erheben, dessen Höhe er übrigens seinen Schülern nach beendigtem Kursus selbst zu be-

stimmen überlasse. Nochmals resumiert er seine Behauptungen, die er durch das Vorgebrachte für bewiesen erklärt, und schließt mit einem Kompliment für seine Schüler, die Söhne des Perikles, die diesen die leichte Anzüglichkeit, die in Sokrates' Bemerkung 319 E deutlich zwischen den Zeilen zu lesen ist, versüßen soll.

Sokrates hat in starrer Bewunderung das Versiegen des Protagoreischen Redestroms ganz überhört; wie festgebannt hängt er an den Lippen des Meisters in Erwartung, derselbe werde weitersprechen. Endlich kann er nicht mehr zweifeln, daß Protagoras am Ende ist, und so dankt er in feierlichen Worten dem Hippokrates, daß er ihm Gelegenheit gegeben habe dem Vortrag zu lauschen, der in seinem Denken eine Revolution hervorgerufen habe. Nunmehr sei er von der Lehrbarkeit der Tugend felsenfest überzeugt, mit Ausnahme eines kleinen Bedenkens, das ihm Protagoras gewiß ohne alle Schwierigkeiten beheben werde. Die Kunst des Protagoras sei es ja nicht nur in breit fließenden Reden ohne Ende sich zu ergehen, sondern mit derselben Meistererschaft in knapper Rede und Antwort seine Ansicht zu erhärten. Protagoras habe also einerseits *αἰδώς* und *δικαιοσύνη* als zwei verschiedene Gaben des Zeus angeführt, andererseits aber wiederholt die einzelnen Tugenden unter dem einen Wort *ἀρετή* zusammengefaßt und darum fragt Sokrates, ob die Tugend etwas Einheitliches sei und die einzelnen Tugenden Teile dieses Gesamtbegriffs, oder ob die einzelnen Tugenden nur verschiedene Namen für ein und dasselbe seien. Die Antwort scheint dem Protagoras leicht; die Tugend ist einheitlich und die einzelnen Tugenden sind ihre Teile. Nun möchte Sokrates wissen, ob sie unter sich oder zu dem Ganzen nur quantitative, etwa wie die Teile eines Goldklumpens, oder auch qualitative Unterschiede aufweisen, wie die Teile des Gesichts, Mund, Nase, Augen u. dgl. Dem Protagoras scheinen — er ist jetzt schon weniger zuversichtlich geworden — sich die einzelnen Tugenden zu verhalten wie die Teile des Gesichtes. Wieder fragt Sokrates, ob die einzelnen Tugenden getrennt besessen werden können oder der Besitz der einen den aller anderen mit einschliesse. Protagoras ist entschieden für das erste, indem er als weitere Teile der Tugend auch noch die Tapferkeit und Weisheit nennt und zwar letztere als den wichtigsten aller dieser Teile. Jeder dieser Teile hat seine eigentümliche Bedeutung und seinen eigenen Wirkungs-

kreis. Auf Vorhalt des Sokrates erklärt er dann jeden Teil der Tugend von jedem andern in seinem ganzen Umfang verschieden. Damit ist er auf dem Punkte angelangt, wo es Sokrates möglich ist ihm auf eine allerdings sehr artifizielle Weise einen Widerspruch mit sich selbst nachzuweisen. Gerechtigkeit ist nichts anderes als der Zustand des Gerechtheits, Frömmigkeit nichts anderes als der Zustand des Frommheits. Wenn nun jemand fragen würde: Also bedeutet die Frömmigkeit nicht Gerechtheit und die Gerechtigkeit nicht Frommheit; demnach heißt Frömmigkeit nicht gerecht oder mit anderen Worten ungerecht sein, was wäre diesem zu antworten? Mich meinerseits, erklärt Sokrates, würde diese Schwierigkeit ja nicht treffen; ich würde erklären: Frömmigkeit heißt Gerechtheit, da ich mir den Satz von der Grundverschiedenheit der Tugenden ja nicht angeeignet habe, aber was würdest du sagen? Jedenfalls, entweder sei die Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit identisch oder doch ihr sehr nahe verwandt und umgekehrt. Die Identität von Frömmigkeit und Gerechtigkeit will nun Protagoras nicht zugeben, sondern er behauptet ohne nähere Erklärung eine Verschiedenheit zwischen den beiden Begriffen. Doch liege ihm an der ganzen Frage nichts; seinetwegen möge Frömmigkeit und Gerechtigkeit auch identisch sein, wenn damit dem Sokrates ein Gefallen geschehe. Ein solches Zugeständnis bloß aus Gefälligkeit lehnt Sokrates ab und wünscht die Diskussion ohne Ansehen der Person rein sachlich fortgeführt. Nun erklärt Protagoras, etwas den Schwerpunkt der Frage verrückend, eine gewisse Ähnlichkeit bestehe zwischen allen Dingen, sogar zwischen scheinbaren Gegensätzen; aber eine Ähnlichkeit in Nebenpunkten berechtige noch nicht, die Dinge schlechtweg ähnlich zu nennen. Sokrates erklärt mit Befremden die Behauptung zu hören, daß Frömmigkeit und Gerechtigkeit nur eine unbedeutende Ähnlichkeit hätten, worauf Protagoras seine Aussage restringiert ohne jedoch dem Sokrates recht zu geben, und das alles in so gereizter Weise, daß Sokrates lieber diese Frage fallen läßt und sich einer anderen früheren Behauptung des Protagoras zuwendet.

Sokrates veranlaßt den Protagoras zu dem Zugeständnis, daß die ἀρετή als Gegensatz die σοφία hat; weiterhin, daß σωπρὸν nichts anderes bedeutet als richtig und zweckmäßig zu handeln, also im Besitz der σωπρὸν oder den Forderungen der

σωφροσύνη entsprechend zu handeln. Wer also nicht richtig handelt, der handelt ἀφρόνως und sein Handeln verliert den Charakter des σωφρονεῖν. ἀφρόνως πράττειν bildet den Gegensatz zu σωφρόνως πράττειν. Was aber ἀφρόνως geschieht, geschieht im Sinn der ἀφροσύνη, was σωφρόνως, im Sinne der σωφροσύνη. Eine zweite Gedankenreihe, die von Sokrates entwickelt wird, zeigt an Beispielen, daß jedes Ding nur ein Gegenteil hat. Sokrates rekapituliert nun die beiden Gedankengänge: 1) jedes Ding hat nur ein Gegenteil, 2) jedes entgegengesetzte Handeln geht von einem entgegengesetzten Träger der Handlung aus, 3) entgegengesetzt sind die ἀφρόνως und σωφρόνως πραττόμενα, 4) die treibenden Kräfte in beiden Fällen sind σωφροσύνη und ἀφροσύνη. Aus der Kombination von Satz 2 mit dem letzten Satz, daß, was ἀφρόνως geschieht, Werk der ἀφροσύνη, was σωφρόνως geschieht, Werk der σωφροσύνη ist, ergibt sich zwingend, daß ἀφροσύνη und σωφροσύνη Gegensätze sind. Vorher aber hat Protagoras einerseits behauptet, daß der Gegensatz der ἀφροσύνη die σοφία sei, andererseits, daß jedes Ding nur einen Gegensatz habe. Hat also die ἀφροσύνη formell zwei Gegensätze: σοφία und σωφροσύνη, so ist der hierin zu Satz 1 liegende Widerspruch nur durch die Annahme zu lösen, daß die beiden formellen Gegensätze in ihrem Wesen dasselbe, d. h. daß σωφροσύνη und σοφία identisch sind. Nun hat es sich früher schon gezeigt, daß Frömmigkeit und Gerechtigkeit fast identisch sind. Sokrates will weitere Schlüsse ziehen, fordert den Protagoras auf, die Geduld nicht zu verlieren und fragt ihn, ob ein Mensch im Moment, wo er Unrecht tue und insofern er Unrecht tue, die rechte Selbstbesinnung besitze. Protagoras weist dies mit tadelndem Ausfall auf die vielen, die solchen lästerlichen Theorien anhängen, weit von sich. Nun läßt Sokrates dem Protagoras die Wahl, zu entscheiden, ob er (Sokrates) die Diskussion mit ihm (Protagoras) fortsetzen oder gegen diesen von Protagoras mißbilligten Aberglauben der Menge Stellung nehmen solle. Protagoras entscheidet sich für das zweite¹⁾ und Sokrates wiederholt,

¹⁾ Die Stelle 333C und D ist nicht ohne Schwierigkeiten. Protagoras hat eben mit Abscheu den Satz von sich gewiesen: ὅτι ἀδικῶν ἄνθρωπος σωφρονεῖ. Wie kommt er nun dazu ein paar Zeilen später sich, wenn auch nur formell, cf. das ἔστω der ersten Antwort, zum Verteidiger derselben Behauptung herzugeben? Sokrates will den Disput um jeden Preis fortsetzen, obwohl er natürlich ebensowenig die Ansicht der Menge billigt wie Protagoras. Es bleibt also nur übrig, daß

ihm sei das ganz gleichgültig, wenn nur Protagoras ihm Rede und Antwort stehe: ihn interessieren bei dem wissenschaftlichen Streit zunächst nur die vorgebrachten Gründe unabhängig von der Person ihrer Vertreter, obwohl freilich die Durchführung und Vertretung der wissenschaftlichen Anschauungen in zweiter Linie auch auf die Person ihrer Vertreter ein helles Licht werfe. Nach einigem Sträuben des Protagoras bequemt sich derselbe dazu, die bisherige Gesprächsform weiter beizubehalten. So gibt er jetzt auf die Frage: δοκοῦσί τινες σωφρονεῖν ἀδικοῦντας eine solche Möglichkeit zu und erklärt σωφρονεῖν schliesslich im Sinn von εἶ βουλεύεσθαι, wohl beraten sein; gegeben aber sei dieser Sall dann, wenn die Früchte ihres Tuns gut seien. Das führt den Sokrates auf die Frage, ob das Gute das sei, was für den Menschen nützlich sei, wodurch Protagoras Gelegenheit zu einer Berichtigung findet. Das Gute ist das Nützliche allgemein, es braucht nicht gerade für den Menschen nützlich zu sein. Jedoch ist inzwischen die Haltung des Protagoras immer unwirscher und sein Unwille gegen des Sokrates erotematische Methode immer deutlicher geworden; Sokrates aber, dem das nicht entgeht, setzt in um so einschmeichelnderer Weise und mit sanftestem Tonfall der Stimme sein Verhör fort; ob er nur Dinge gut nenne, die den Menschen nicht nützen, oder auch solche, die überhaupt keinen Nutzen bringen. Protagoras verneint letzteres, ist aber, ehe Sokrates das Wort zu einer neuen Frage gefunden

einer von ihnen, er oder Protagoras, wenn auch nur rhetorisch, vorübergehend sich die Anschauung der πολλοί aneignet, während der andere sie angreift. Sokrates läßt dem Protagoras die Wahl und dieser wünscht, Sokrates solle sie angreifen, wohl in der Erwartung, daß jetzt Sokrates in zusammenhängender Rede, wobei er den bloßen Zuhörer spielen könne, diese Anschauung zurückweisen werde und so das lästige Frage- und Antwortspiel ein Ende finde. Nun erklärt aber Sokrates gleich im nächsten Satz, er setze natürlich voraus, daß die bisherige Methode beibehalten werde und Protagoras die Anschauung der πολλοί verteidige, gleichviel, ob er sie im Innern teile oder nicht. Ihm komme es nur darauf an, daß die Gründe, die für diese Auffassung zu sprechen schienen, genügend zur Geltung kämen. Daraufhin zielt sich Protagoras längere Zeit, indem er erklärt, diese Aufgabe etwas zu vertreten, was er selbst nicht glaube, sei ihm widerlich. So fasse ich die Stelle: τὸν λόγον ἡτιᾶτο δυσχερῆ εἶναι. Zu der von mir angenommenen Bedeutung von δυσχερής im Munde des Protagoras: peinlich, widerlich, paßt gut die Bedeutung von δυσχέρεια 334 C ebenfalls im Munde des Protagoras (χρησθαι ἐλαίῳ σμικροτάτῳ) ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν κατασβεῖσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην; cf. 322 A: ἐπεὶ δοκεῖς δυσχερῶς ἔχειν.

hat, schon bei einer langatmigen Erörterung über die Relativität des Nutzens angelangt.¹⁾ Vieles gibt es, was dem Menschen schädlich, den Tieren aber nützlich ist, vieles andere, was nur einzelnen Tiergattungen nützlich oder schädlich ist; vieles, was lediglich den Pflanzen nützt, ja nur bestimmten Teilen derselben, anderen aber schadet oder äußerlich genommen nützt, innerlich aber Unheil stiftet.

Die Rede hat lauten Beifall gefunden; Sokrates jedoch weiß darauf nur zu bemerken, er sei ein gar gedächtnisschwacher Mensch²⁾ und bei langen Reden vergesse er immer, *περὶ οὗ ἂν ᾦ ὁ λόγος*, d. h. worum es sich eigentlich handle. So bitte er eben auf seine Schwäche Rücksicht zu nehmen und ihm kürzere Antworten zu geben. Freilich sollten dieselben nicht kürzer sein als der Bedeutung der Sache angemessen sei; aber, meint Protagoras, wer von uns beiden soll bestimmen, welche Länge für sie angemessen ist? Sokrates antwortet mit einem Kompliment: Protagoras stehe im Rufe, er vermöge sich so reich und voll auszudrücken als kein zweiter, aber auch so knapp wie kein anderer. Sich gegenüber bitte er die zweite Kunst zu gebrauchen. Die Zumutung, sich von seinem Gegner die Form vorschreiben zu lassen, in der er seine Ansichten vertreten solle, findet Protagoras unannehmbar: hätten stets seine Gegner ihm die Form seiner Ausführungen bestimmt, so wäre er wohl zu seinem Namen nicht gekommen. Sokrates aber, der wohl merkt, wie wenig befriedigt Protagoras selbst von den Antworten ist, die er im vorigen gegeben hat, und wie wenig Lust er hat die dialogische Form der Erörterung beizubehalten, erklärt ihm ruhig, er wolle ihn nicht nötigen, sondern lieber sich bescheiden entfernen, wenn Protagoras seiner Schwäche keine Rechnung trage. Er bevorzuge an sich keine von beiden Methoden der *μακρολογία* und *βραχυλογία*, ja er beneide den Protagoras um seine Meisterschaft in beiden, doch er sei eben leider nur der zweiten gewachsen

¹⁾ Es geht aber doch wirklich nicht an aus diesen sophistischen Klopffechtereien, mit denen Protagoras lediglich des Sokrates strenger Fragestellung ausweichen will, eine reinere ethische Anschauung des Sophisten herauszulesen, wie dies merkwürdigerweise Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen² p. 29 A 1 tun will.

²⁾ Dieselbe fein ironische Erwähnung seiner Vergeßlichkeit wie Menon 71 C: οὐ πάνυ εἰμι μνήμων.

und müsse die Unterredung abbrechen, wenn Protagoras, dem doch beide gleichmäfsig zu Gebote stünden, es ablehne, sich dieser zu bedienen. Um das zu verhindern, greift der Wirt des Hauses, Kallias, ein und erklärt, er werde den Sokrates nicht fortlassen; sein Aufbruch bringe die ganze Gesellschaft um den Genufs, den sie bisher gehabt hätten. Er solle also der Gesellschaft zuliebe bleiben. Nochmals versichert Sokrates seine Bereitwilligkeit, aber gleichzeitig sein Unvermögen sich in langen Reden mit Protagoras zu messen: solle ein Wettkampf zwischen einem Stärkeren und einem Schwächeren zustande kommen, so müsse eben der Stärkere dem Schwächeren sich anpassen. Demgegenüber weist Kallias nur darauf hinzuweisen, er finde die Forderung des Protagoras, dafs ihm die Wahl der Form seiner Ausführungen selbst überlassen bleibe, ganz billig. Da erwächst dem Sokrates ein kräftiger Beistand an dem jungen Alkibiades, der mit einer Deutlichkeit, die sich der feine Sokrates in eigener Sache nicht erlaubt hätte, dem Protagoras frisch ins Gesicht erklärt, dafs er durch die Weitschweifigkeit seiner Reden den eigentlichen Streitpunkt nur verdunkeln und in Vergessenheit bringen wolle. Sokrates erklärte, er verstehe sich nicht auf die *μακρολογία*, in der *βραχυλογία* kenne er ihn selbst als unerreichten Meister. Protagoras solle also in dieser Beziehung ebenso wie Sokrates in der *μακρολογία* sich als besiegt erklären oder dem ehrlichen Kampf nicht ausweichen. Als versöhnendes, Lob und Tadel gerecht abwägendes Element macht nun Kritias geltend, Kallias sei für Protagoras voreingenommen, Alkibiades zu leidenschaftlich in allem, was er in Angriff nehme; ihre Aufgabe müsse es sein, unparteiisch nur darauf bedacht zu sein, dafs die beiden Männer die Unterredung fortsetzten. Weiter erhebt sich noch der alte Dulder Prodikos um dem Kritias recht zu geben und an die beiden Männer Worte der Ermahnung zu freundlicher Verträglichkeit zu richten, die er mit vier breit durchgeführten synonymischen Unterscheidungen lieblich würzt. Auch ihm fehlt es an Beifall nicht. Noch ergreift das Wort der weise Hippias. Er leitet seine Rede mit dem an den Haaren herbeigezogenen Leitsatz seiner Lehre ein: Das Ähnliche zieht sich naturnotwendig an; das Gesetz dagegen, das tyrannische, zwingt auch Unähnliches zu unnatürlichem Bündnis. Sie nun seien doch alle innerlich verwandt in dem Streben nach den gleichen Zielen und jetzt

in der Hochburg wissenschaftlichen Lebens, Athen, und im Hause eines Kallias zusammengekommen, hätten sie doch Besseres zu tun, als sich zu zerkriegen, ehe sie zu einem nennenswerten Resultat ihrer Erörterungen gelangt seien. Alsdann fordert er sie in blumenreicher Rede auf eine gewisse Mittellinie einzuhalten und einen Schiedsrichter zu ernennen, der über die zulässige Länge der Reden zu entscheiden habe. Das lehnt Sokrates aus Zweckmäßigskeitsgründen ab: sei der Schiedsrichter weniger weise als sie, so sei es unbillig, daß er über sie zu Gericht sitze; wenn ebenso weise, so habe er vor ihnen nichts voraus; sei er aber weiser — nun 1. einen Weiseren als Protagoras gebe es nicht und 2. wenn sie einen bestimmten, der dann gewiß nur in ihrer Einbildung weiser sei, so habe es für Protagoras immer etwas Verletzendes, wenn er einen Aufseher über sich gesetzt bekomme; ihm, dem Sokrates, wäre das ja gleichgültig. Doch er wolle einen Vorschlag zur Güte machen: wenn Protagoras nicht mehr antworten wolle, so solle er fragen und Sokrates wolle antworten und so dem Protagoras an einem Beispiel zeigen, wie er sich ein richtiges Antworten denke; später könne ihn dann Protagoras wieder ablösen. Sie sollten ihn also gemeinsam bitten doch Fragen zu stellen um die Gesellschaft nicht um ihren Genuß zu bringen; Schiedsrichter aber solle kein einzelner, sondern sie alle sein.

Protagoras bequemt sich hierauf zu dem Versprechen auf den Vorschlag des Sokrates einzugehen. Freilich hält er diese Zusage in seinem Sinn. Er erklärt als Hauptbestandteil allgemeiner Bildung Dichtwerke zu kennen und es zu verstehen an ihnen Kritik zu üben, ihren Aufbau zu zergliedern und über ihren Sinn Rechenschaft zu geben. So will er auch die vorliegende Frage — mit einer kleinen Fälschung behauptet er, es handle sich um die Tugend im allgemeinen statt um ihre Lehrbarkeit bez. den Zusammenhang der Begriffe gut und nützlich — an die Erklärung einer Dichterstelle, eines Liedes des Simonides, anknüpfen, das sich auch dem Sokrates wohl bekannt erweist. Sokrates zollt demselben Anerkennung, Protagoras behauptet, es leide an einem inneren Widerspruch. Der Dichter begann mit den Worten: Gut zu werden (*γενέσθαι*) ist schwer, im Fortgang seines Gedichtes aber tadelt er den Pittakos, der gesagt hat, schwer sei es, gut zu sein (*εὖ μὲν εἶναι*), was doch auf dasselbe

hinauslaufe wie der Satz des Simonides. Sokrates will den Widerspruch zunächst nicht merken, wie er aber durch die breiten Auseinandersetzungen des Protagoras, die denselben zu erhärten scheinen, sich des Irrtums überführt sieht, wird es ihm zunächst schwarz vor den Augen, als habe er einen Faustschlag erhalten; dann aber wendet er sich, wie er selbst in aller Offenheit gesteht, nur um Zeit zu gewinnen, an Prodikos und fordert ihn in großer Breite und unter vielen Lobsprüchen auf seinem Landsmann Simonides doch beizustehen. Dieser, der Mann der synonymischen Unterscheidungen, bestätigt ihm, daß γενέσθαι und εἶναι verschiedene Begriffe seien, daß also von einem Selbstwiderspruch des Simonides nicht gesprochen werden könne. Eine Rechtfertigung für beide Urteile des Simonides liege in dem bekannten Wort des Hesiod (ἐργ. καὶ ἥμ. 287 ff.): zur Tugend zu gelangen sei schwer, das lehre Hesiod, besitze man sie, so sei dieser Zustand leicht und angenehm; also werde Pittakos mit Recht getadelt, der ihren Besitz schwer nenne. Auf dieses Zeugnis des Hesiod nimmt Protagoras¹⁾ keine Rücksicht, sondern setzt ihm die allgemeine Überzeugung entgegen, daß der Besitz der Tugend recht schwer sei. Sokrates habe also mit seiner Rechtfertigung die Sache nur schlimmer gemacht, indem er dem Simonides den ungereimten Gedanken in den Mund gelegt habe, der Besitz der Tugend sei leicht; er gleiche also einem Arzt, der seine Patienten nur noch kränker mache als sie schon sind. Wieder ruft Sokrates den Prodikos an, dessen Synonymenweisheit ehrwürdig alt sei und mindestens von Simonides abstammen müsse, der ja auch γενέσθαι und εἶμεναι synonymisch unterschieden habe. In synonymischen Unterscheidungen und Kenntnis des Wortgebrauchs sei er dem Protagoras über; er sei eben ein Schüler des Prodikos, Protagoras nicht. Er glaube, im Dialekt von Keos bedeute χαλεπός soviel wie κακός. Prodikos, nicht umsonst an seiner Eitelkeit gekitzelt, eignet sich den Unsinn bereitwillig an und erklärt, das Wort des Pittakos bedeute: tugendhaft zu sein sei etwas Schlechtes; d. h. Pittakos wolle dies nicht sagen, sage es aber tatsächlich und wegen dieser falschen Wortanwendung werde er von Simonides getadelt. Triumphierend wie ein Sieger verweist Sokrates den Protagoras

¹⁾ Obwohl doch Hesiod nach 316 D auch Sophist und einer von der Zunft ist.

auf diese Erklärung des Prodikos; doch Protagoras versagt derselben jeden Glauben und hält daran fest, Pittakos habe das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung gebraucht. Dabei findet er an Sokrates einen Eideshelfer; derselbe erklärt, Prodikos habe mit seiner Behauptung nur Scherz getrieben, dieselbe werde ja widerlegt durch den folgenden Vers, in dem der Dichter dieses behauptete κακόν als Ehrengabe dem Zeus vorbehalte. Die Erklärung des Prodikos würde also darauf hinauslaufen den Simonides zum pietätlosen, das Heiligste nicht achtenden Mann zu stempeln. Nachdem Prodikos so abgetan ist, erklärt sich Sokrates bereit seine eigene Ansicht über das Gedicht zum besten zu geben. In langatmiger Einleitung erklärt er Kreta und Sparta als die Ursitze aller Weisheit und Philosophie. Freilich verstünden es die Bewohner dieser Staaten meisterhaft sich den Anschein der Unbildung zu geben, um in dem, worauf ihre eigentliche Gröfse beruhe, nicht die Nachahmung herauszufordern, die sich infolgedessen auch auf alle möglichen andern belanglosen Äußerlichkeiten ihres Lebens richte. Seien sie aber unter sich, so pflegten sie leidenschaftlich den Verkehr mit den Sophisten, und daher stamme ihnen die Kunst knapper, schlagender, blitzartig wirkender Erwiderung. Typen solcher spartanischer Männer seien die sieben Weisen. Βραχυλογία also sei die Hauptform der alten Philosophie gewesen. Eine solche brachylogische Gnome sei auch die des Pittakos. An diese nun habe sich Simonides gemacht, da gerade ihre Berühmtheit ihn zu ihrer Bekämpfung gereizt habe, und das ganze Gedicht habe gar keinen anderen Zweck, als den Spruch zu widerlegen. Das μὲν des ersten Verses — ἄνδρα ἀγαθὸν μὲν ἀλαδέως γενέσθαι χαλεπὸν — habe seinen Gegensatz in dem δέ des Verses, worin die Kritik des Gedankens des Periandros gegeben werde, das ἀλαδέως des ersten Verses gehöre zu dem ganzen Gedanken, ja nicht zu ἀγαθόν und bereite schon den Gegensatz zu der falschen Aufstellung des Pittakos vor, während ἀλαδέως bei ἀγαθός ein sinnloser Pleonasmus wäre. Der Inhalt des Gedichtes sei: γενέσθαι (hat hier den Begriff des vorübergehenden Seins) ἀγαθὸν sei schwer, aber möglich, dauernd gut zu sein aber nicht Menschen-sache, sondern Vorrecht der Götter. Der Mensch muß der Sünde zum Opfer fallen, wenn ihn eine unentwirrbare Notlage (ἀμήχανος συμφορά) erfasst. Wen erfasst aber eine solche ἀμήχανος

συμφορά? (im Sinn des Sokrates etwa unglückselige Ratlosigkeit).¹⁾ Doch nur den Wissenden, der Unwissende ist ja beständig in diesem Zustand. Simonides erklärt es also für möglich gut zu werden, für unmöglich es dauernd zu bleiben. Auch alles Folgende sei nur eine Widerlegung des Pittakos. Im einzelnen ist noch beachtenswert, daß ἐκὼν in dem Vers (πάντας φιλέω) ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μὴδὲν ἀλχρόν der schon besprochenen Tendenz wegen aus seinem natürlichen Zusammenhang mit ἔρδῃ gelöst — einen ἐκὼν ἔρδων ἀλχρόν kennt Sokrates nicht — und zu ἐπαίνῃ bezogen wird. Simonides sei schon mit minder guten Menschen zufrieden; er befinde sich dabei in derselben Zwangslage wie der, welcher Eltern und Stammesgenossen habe, die zu Beanstandungen Anlaß geben, und auch es vorziehe ihre schlimmen Seiten zu entschuldigen, ihre guten aber um so wärmer anzuerkennen. Gerade Simonides habe das in Ausübung seiner

¹⁾ Überall in dem Gedicht findet Sokrates seine eigenen Gedanken wieder, so auch hier. Der wahre Sinn des Simonideischen Gedichtes ist teilweise nicht klar. Zu den Worten: πράξεις γὰρ εἴ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἴ κακός bemerkt Sauppe⁴ p. 110 A 4: „Die einzelne Tat wird als das bezeichnet, wonach man jemand gut oder schlecht nennen muß, nicht als Bedingung für ein solches Urteil ein ununterbrochenes Sein gefordert. An εἴ πράττειν Glück haben, κακὸς πράττειν Unglück haben hat auch Simonides nicht gedacht. Ich glaube im Gegenteil, daß die verworfene zweite Erklärung die einzig mögliche ist. Sprachlich ist sie zulässig: man könnte höchstens für den Gedanken: solange es ihm gut geht (im Glück) ist er gut, das Partizip Präsens erwarten, doch erklärt sich der Aorist leicht, wenn man den Gedanken in der Form des gnomischen Aorists ausgesprochen denkt; sachlich notwendig. So bescheiden ist Simonides doch nicht die Beurteilung des sittlichen Wertes eines Menschen nach der einzelnen Tat zu bemessen; das beweisen gleich die folgenden Verse: ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὅς ἂν μὴ κακὸς ᾖ μὴδ' ἄγαν ἀπάλαμνος, εἰδὼς γ' ὀνασίπολιν δίκαν, ὕγιής ἀνὴρ, die doch durchaus als Grundlagen für das Lob des Dichters Gesinnungen und sittliche Zustände erwähnen. Der Sinn des Gedichtes ist wohl: Der Mensch ist von Haus aus gut; erst die harte Not des Lebens stürzt ihn in Sünde und Schuld. Dazu stimmt dann auch καὶ τοῦπιπλεῖστον ἄριστοι, τοὺς καὶ θεοὶ φιλέωσιν. Ihre Lieblinge bewahren die Götter eben tunlichst vor der Not des Lebens. Bei der von Sauppe gebilligten Erklärung würden diese Worte der Beziehung und des Zusammenhangs entbehren. Das der wahre Sinn des Gedichtes. Sokrates dagegen nimmt den Ausdruck: ἀμήχανος συμφορά = eine συμφορά, in der es keine μηχανή mehr gibt, ἀναπόδραστος συμφορά, in eigentümlich prägnanten Sinn: eine συμφορά, bestehend in ἀμηχανία (Ratlosigkeit), also das Unglück der Ratlosigkeit, der mangelnden Einsicht, der Übelberatenheit, und trägt damit den echt sokratischen Gedanken in den Dichter: Der Mensch muß schlecht werden, wenn seine Seele um die rechte Einsicht gekommen ist; cf. 345 B: αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις ἐπιστήμης στέρηθῆναι.

poetischen Tätigkeit oft genug tun müssen.¹⁾ Aus Nachsicht und Menschenerfahrung begnüge sich der Dichter mit halbwegs tüchtigen Leuten und hätte auch Pittakos nicht getadelt, wenn dessen Aussage nicht gar zu dezidiert unrichtig gewesen wäre.

Dieser Deutung des Gedichtes spendet Hippias seinen Beifall; will ihr aber eine andere ebenso zutreffende gegenüberstellen. Wieder verhindert Alkibiades ein Abweichen vom Thema und fordert den Hippias auf sich mit seiner Gelehrsamkeit auf ein andermal zu gedulden; Protagoras aber in Frage und Antwort weiterzufahren. Dem fügt Sokrates den Vorschlag hinzu, statt über Gedichte zu disputieren auf ihre ursprüngliche Frage zurückzukommen. Es sei ein Zeichen geistiger Armut statt eigene Gedanken zu entwickeln über Gedichte zu reden. Das sei die Art derer, die auch beim Symposion auf Flötenspielerinnen und allerhand aus fremden Kreisen stammende Unterhaltungskünste angewiesen seien. Männer wie sie hätten so etwas nicht nötig, um so mehr als sich über die von dem Dichter intendierte Absicht eines Gedichtes ja doch nichts Sicheres herausbringen lasse, nachdem das einzige Mittel zur Wahrheit zu gelangen, das klärende Zwiegespräch, weg falle. Protagoras solle sich also entscheiden, ob er lieber fragen oder antworten wolle. Wieder zaudert Protagoras mit der Antwort, da greift Alkibiades nochmals ein und erklärt dieses Stillschweigen des Protagoras für eine Rücksichtslosigkeit, durch die er die Leute nur um ihre Zeit bringe. Protagoras schämt sich über diese Zurechtweisung und bringt es so endlich über sich, neuerdings sich zur Beantwortung von Fragen bereit zu erklären. Nochmals versichert Sokrates, er habe keine Nebenzwecke, sondern es sei ihm nur um die Sache zu tun, für die er sich aus dem Zwiegespräch eine Förderung erhoffe. Das Bedürfnis nach Zwiegespräch sei ja dem Wahrheit suchenden und forschenden Menschen von Natur angeboren. Er könne sich nun aber gar keine bessere Gesellschaft wünschen als Protagoras, der als erklärter Tugendlehrer doch gewiß reiflich

¹⁾ Natürlich ein Seitenhieb auf Simonides aus dem Mund des Sokrates, dem jede Art geistiger Tätigkeit um Gelderwerb ein Greuel ist. (Xen. Mem. I. 6. 13: ὁ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῶν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως αἰσχροῦν διατίθεσθαι εἶναι). An dem Gelderwerb des Simonides wurde auch sonst bittere Kritik geübt; auf ihn scheint sich zu beziehen die Stelle Pind. Isthm. 2. 6. ἃ Μοῖσα γὰρ οὐ φιλοκερδῆς πω τότε' ἦν οὐδ' ἐργάτης.

über das Wesen der Tugend nachgedacht habe. Wieder bringt er eine Rekapitulation der bisherigen Ergebnisse. Die Frage sei, ob die fünf Tugenden jede einen eigentümlichen Begriff und Inhalt habe oder ob sie identisch seien. Protagoras habe das erstere behauptet; die Tugenden seien wie die Teile des Gesichtes unter sich und zum Ganzen unähnlich, und möge sich aussprechen, ob er auf seiner Behauptung bestehen bleibe; vielleicht habe er diese Theorie nur aufgestellt um Sokrates auf die Probe zu stellen.

Protagoras präzisiert nun seine Behauptung dahin, daß die Einzeltugenden Teile der Tugend im allgemeinen sind und daß vier von ihnen: σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ὁσιότης so ziemlich ähnlich, die ἀνδρεία aber von diesen gänzlich verschieden sei. Manche Leute seien ja das gerade Gegenteil der vier erwähnten Tugenden, dabei aber in vorzüglichem Maße tapfer. Sokrates läßt dagegen feststellen, daß der Tapfere wagemutig ist und entwickelt dann an Beispielen den Satz, daß der Mut wachse im Verhältnis der wachsenden Einsicht. Gibt es aber, fragt er den Protagoras, auch Leute, die ohne Einsicht in die Sache Mut zeigen? Das gibt Protagoras zu, erklärt aber ein solches Handeln nicht als Tapferkeit, sondern als Wahnsinn und weist zur Widerlegung des scheinbaren Widerspruchs in seiner Aussage energisch darauf hin, daß er zwar die Tapferen wagemutig genannt habe, aber nicht jeden Wagemutigen tapfer. Wagemutig sei der weitere Begriff als tapfer. Mit seiner Methode könnte Sokrates auch beweisen, daß die körperliche Stärke Weisheit sei. Er dürfte nur argumentieren: Die Starken sind leistungsfähig (οἱ ἰσχυροὶ δυνατόι εἶναι). Wer nun das Ringen versteht, ist leistungsfähiger als wer es nicht versteht, und durch das Erlernen dieser Kunst wird einer leistungsfähiger als er früher war. Demnach fiel zunächst Einsicht und Leistungsfähigkeit zusammen, also nach der eben von Sokrates angewandten Methode auch Körperkraft und Einsicht. Die kämen aber aus ebenso verschiedenen Quellen wie Wagemut und Tapferkeit. Der Wagemut könne aus Einsicht stammen, aber ebensowohl aus Leidenschaft und Raserei, die Tapferkeit beruhe auf Naturanlage und gesunder seelischer Verfassung.

Sokrates bricht die Frage ab und beginnt mit einer ganz neuen: Die Menschheit zerfällt in glückliche und unglückliche Menschen. Die, welche am Ende ihres Lebens auf ein durchaus

angenehm verlebtes Dasein zurückblicken können, haben glücklich gelebt. Also, fragt Sokrates, in Freuden zu leben ist ein Gut. Vorsichtig geworden erwidert Protagoras: Ja, wenn die Freude am Edlen gemeint ist. Auf diese Anregung geht Sokrates nicht ein, sondern lenkt ab: Gibt es Angenehmes, was du für schlecht hältst, und Unangenehmes, was du gut nennst? Das bejaht Protagoras. Sokrates meint nun: Ist das Angenehme an sich (d. h. insofern es angenehm ist) etwas nicht Gutes oder nur in Bezug auf seine schädlichen Neben- oder Nachwirkungen? Und analog das Unangenehme¹⁾. Wieder schweift Protagoras unter dem Schein größter Gründlichkeit ab: er überhört die Frage des Sokrates und bringt statt der Antwort eine haarspaltende Distinktion. Es gibt 1) Angenehmes, das schlecht, und Unangenehmes, das gut ist, 2) Angenehmes, das gut, und Unangenehmes, das schlecht ist, 3) manches Angenehme wie Unangenehme, das weder gut noch schlecht ist. Sokrates sucht dagegen eine Definition des ἡδύ zu gewinnen und bezeichnet das als ἡδύ, was an der ἡδονή Anteil hat oder ἡδονή hervorruft. Indem er also die Frage aufwirft, ob das ἡδύ, insoweit es ἡδύ sei, ein ἀγαθόν sei, fragt er mit anderen Worten, ob die ἡδονή selbst ein ἀγαθόν sei. Darauf gibt Protagoras nicht sofort Antwort, ist aber bereit, in eine Untersuchung nach Sokratischer Manier hierüber einzugehen, in der Sokrates die Führung haben solle. Dieser erklärt, zu einer Untersuchung auf körperliche Gesundheit genüge nicht die Betrachtung der stets offen getragenen Körperteile, des Kopfes und der Hände, sondern es müßten auch Brust und Rücken entblößt werden, und so müsse auch er tiefer gehen und darum wolle er wissen, welche Rolle dem Protagoras die ἐπιστήμη spiele. Die gewöhnliche Ansicht hierüber sei, daß sie nicht das Führende im menschlichen Leben, sondern die Sklavin aller möglichen Affekte sei. Er dagegen glaube, daß in der ἐπιστήμη der vollständig erschöpfende Erklärungsgrund für unser

¹⁾ 351 C lesen wir: ἐγὼ γὰρ λέγω καὶ ὁ ἡδέα ἐστίν, ἄρα κατὰ τοῦτο οὐκ ἀγαθὰ, εἰ μὴ τι ἀπ' αὐτῶν ἀποβήσεται ἄλλο; der folgende Parallelgedanke lautet: καὶ αὖθις αὖ τὰ ἀνιαρὰ ὡσαύτως οὕτως οὐ καὶ ὅσον ἀνιαρὰ κακὰ. Die Lesart kann unmöglich richtig sein. Was soll heißen: Und ebenso ist das Unangenehme nicht insofern es unangenehm ist, schlecht. Sinn und Parallelismus verlangen doch klärlich den Gedanken: Und ebenso ist das Bittere nicht insofern es bitter ist ein Gutes. Als Heilung liegt am nächsten vor κακὰ ein οὐ einzuschieben, das wegen des kurz vorhergegangenen οὐ sehr leicht ausfallen konnte.

Handeln liege. Ihm schließt sich Protagoras an. Da weist ihn Sokrates auf die entgegengesetzte landläufige Meinung hin, daß gar oft die Menschen trotz der richtigsten Einsicht nicht richtig handeln. Frage nun Sokrates, was das eigentlich sei, das in solchen Fällen den Sieg über die Erkenntnis davontrage, so erklären die Leute von Lust- oder Schmerzgefühlen überwältigt worden zu sein. Protagoras versucht wieder der lästigen Untersuchung auszuweichen, indem er äußert, die Ansichten der Menge seien gar oft irrig. Doch Sokrates läßt ihn nicht aus und fordert ihn zu einer neuen Untersuchung auf, was das heißen solle, von der Lust besiegt und deswegen der Erkenntnis untreu zu werden. Es folgt ein fingiertes Zwiegespräch: auf der einen Seite Sokrates und Protagoras in schönster Harmonie, auf der andern die Menge. Dieselbe möchte wissen, was denn sonst in ihrer Seele vorgehe, wenn sie nicht von der Lust überwältigt werde. Wieder hüllt sich Protagoras in den Mantel vornehmer Überlegenheit und schlägt vor solche Augenblickseinfälle der Menge nicht zu beachten; da versichert ihm Sokrates, die Lösung dieser Aporie stehe im Zusammenhang mit ihrer ursprünglichen Frage nach dem Wesen der Tapferkeit und ihrem Verhältnis zu den andern Tugenden. Protagoras möge also sich vertrauensvoll seiner weiteren Führung überlassen oder er werde ohne Groll die Unterredung abbrechen. Das bestimmt Protagoras zum Einlenken.

Sokrates läßt also die Menge die Frage wiederholen, was eigentlich der tiefere Sinn der ihr geläufigen Wendung sei: der Lust erliegen. Der Fall komme vor bei Speise, Trank, Liebesgenuß u. dgl. Gewiß würde die Menge hier als den Grund, warum sie solche Dinge schlecht nennt, nicht das durch sie erweckte momentane Lustgefühl, sondern die späteren schlimmen Folgen angeben. Diese nachteiligen Folgen aber verursachen Unlustgefühle. Also muß die Menge zugeben, daß sie solche Genüsse schlecht nennt wegen der Unlustgefühle, in die sie ausmünden, oder weil sie einen um andere Freuden bringen. Wer umgekehrt sagt, etwas Unlust Verursachendes könne dennoch etwas Gutes sein, der denkt an Dinge wie den Krieg oder ärztliche Kuren und dergleichen, d. h. an deren segensreiche Nachwirkungen. Im Grund haben also doch alle Menschen als Ziel die *ἡδονή* im Auge als etwas schlechtweg Gutes, während sie die *λύπη* für etwas jedenfalls Schlechtes halten. Eine momentane

Freude also ist nur dann etwas Böses, wenn sie in der Folge ein größeres Maß von Unlustgefühlen auslöst als das Maß der Lustgefühle ist, die sie augenblicklich erweckt. Ebenso ist ein momentaner Schmerz nur insofern etwas Gutes, als durch seine Folgen ein Maß von Lustgefühlen ausgelöst wird, das die Unlustgefühle des Moments übertrifft. Würde aber die Menge, fährt Sokrates fort, ungeduldig über seine ihnen zwecklos erscheinende Weitschweifigkeit, so würde er sich auf die Schwierigkeit der Materie berufen: es sei eben gar nicht leicht den Sinn der volkstümlichen Wendung anzugeben: τῶν ἡδονῶν ἥττω εἶναι. Nochmals stellt er der Menge anheim ihre Aussage zurückzunehmen, doch da deren Ideal notorisch nicht über ein angenehmes und von Leiden freies Leben hinausgeht, so bleibt es bei der Zusammenlegung von ἀγαθόν und ἡδονή, κακόν und ἄνία. Damit glaubt Sokrates das Recht erwiesen zu haben in jede logische Gleichung etwa für ἡδονή das identische ἀγαθόν einsetzen zu dürfen; es ergibt sich substitutione also der Satz: Der Mensch tut oft trotz der richtigen Einsicht das Böse, überwältigt vom — Guten. Ist ein solcher Sieg wünschenswert oder nicht? Die Menge wird sagen müssen, nicht, denn sonst wäre ja, was geschieht, nichts Böses. Soll dieser Widersinn gelöst werden, so bleibt nur übrig einen quantitativen Unterschied des Guten und Bösen anzunehmen, d. h. zu sagen: Der betreffende Mensch tut insofern Unrecht, als er für geringere Güter größere Übel eintauscht. Ebenso folgt: Der Mensch tut Dinge, die Unlustgefühle auslösen (ἀνίαρᾶ) in der Erkenntnis dieses Umstandes, besiegt von Lustgefühlen, die freilich den Sieg nicht davontragen dürften. Als Maßstab bei der Wahl zwischen Lust- und Unlustgefühlen bietet sich aber nur ihre größere oder geringere Intensivität. Hat man die Wahl zwischen zwei Lustgefühlen, so wird man sich notwendig für das kräftigere entscheiden, bei Unlustgefühlen dagegen für das schwächere. Hat man die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, von denen die eine ein größeres Lustgefühl als Unlustgefühl verspricht, so muß man sich für diese entscheiden, wenn ein größeres Unlustgefühl als Lustgefühl, von ihr absehen. Dabei ist es gleichgültig, ob diese Gefühle sofort oder in der Folge eintreten. Nachdem das zugegeben ist, konstatiert Sokrates weiter die Tatsache, daß die scheinbaren Größenverhältnisse sich mit der Entfernung ändern, daß aus der Ferne gesehen alles kleiner erscheint. Hinge also

das Glück des Lebens ab von der richtigen Schätzung der GröÙe körperlicher Gegenstände, so bliebe nichts übrig als sich die Möglichkeit zu verschaffen diesen Trug der Sinne zu korrigieren durch das Studium der Mefskunst. Nachdem aber tatsächlich das Glück des Lebens auf der richtigen Abschätzung und darauf beruhenden Entscheidung zwischen Lust und Unlust besteht, so gründet es sich auf eine Mefskunst höherer Art, mithin auf eine ἐπιστήμη. Welcher Art diese ἐπιστήμη ist, kann einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben; vorläufig genügt die Einsicht, daß es eine ἐπιστήμη ist; denn er und Protagoras seien sich von Haus aus darüber einig gewesen, daß die ἐπιστήμη, wie sie das höchste aller Dinge sei, so auch in allem die Herrschaft habe, die Masse aber habe von der Möglichkeit eines Sieges der ἡδονή über die ἐπιστήμη gesprochen. Jetzt sei es klar, daß das, was das Volk heiÙe ἡδονῆς ἡττᾶσθαι nichts anderes sei als von dem Mangel der ἐπιστήμη, der ἀμαθία besiegt werden. Jeder Mensch trifft bei seinen Entschliefungen die Wahl zwischen zwei Handlungen nach seiner Einsicht in die Lust- und Unlustgefühle, die sie im Gefolge haben, nur kann diese Einsicht eine irrige sein und dann wird sein Handeln zum κακόν. Für diese ἀμαθία aber seien die Sophisten nach ihrer Behauptung die richtigen Ärzte und nur weil die Menge die ἀμαθία nicht als Grund ihres verfehlten Handelns zu erkennen vermöge, halte sie die sittliche Tüchtigkeit für nicht lehrbar und besorgt für den schnöden Mammon unterlasse sie es ihr Geld den Sophisten zu FüÙen zu legen und dafür sich den Star stechen zu lassen und diese Unterlassung sei strafbar.

Auf Befragen erklären alle Anwesenden ihre Übereinstimmung mit der Anschauung des Sokrates, auch Prodikos, trotzdem seine synonymischen Unterscheidungen als belanglos ausdrücklich abgelehnt worden sind. Nun lenkt Sokrates zur Frage nach dem Wesen der Tapferkeit zurück. Niemand wählt das Schädliche mit Bewußtsein, sondern nur aus ἀμαθία, infolge eines unrichtigen Werturteils. Dem als schlecht Erkannten wendet sich freiwillig niemand zu. Nun ist die Furcht nach der Definition des Sokrates, der δέος und φόβος im Widerspruch mit Prodikos als durchaus identisch erklärt, die Erwartung eines Übels. Was man aber fürchtet, hält man doch offenbar für ein κακόν, wird sich ihm also freiwillig niemals zuwenden. Nunmehr reka-

pituliert Sokrates ausführlich und teilweise wörtlich die Aufstellungen des Protagoras über die Tapferkeit. Protagoras habe zum Schluß die Tapferen Draufgänger genannt. Auf was gehen nun dieselben los? Auf das gleiche wie die Feigen? Nein; sondern die Feigen gehen los auf die *θαρραλέα*, auf das, was man leicht wagen kann, wobei nicht viel zu riskieren ist, die Tapfern aber auf die *δεινὰ*, auf das, was tatsächlich geeignet ist, *δέος* zu erwecken. Das gibt Protagoras als allgemeine Anschauung zu. Mit diesem Versuch des Protagoras sich aus der Schlinge zu ziehen gibt sich Sokrates nicht zufrieden, sondern fragt den Protagoras nach seiner Meinung, ob der Tapfere auf die *δεινὰ* losgehe in der Erkenntnis, daß es sich um *δεινὰ* handle, d. h. obwohl dieselben ihn mit Furcht erfüllen, oder ohne sie als *δεινὰ* zu betrachten. Das erstere erklärt Protagoras durch des Sokrates Deduktion als unmöglich erwiesen, also bleibt nur der Schluß übrig: Auf das, was einer fürchtet, geht keiner los; auf das, was man nicht fürchtet, der Tapfere und der Feige gleichermaßen. Protagoras weiß darauf nur empirisch zu erwidern, daß die Dinge, auf die die Feigen und die Tapfern losgehen, eben doch grundverschieden sind. Die einen sind bereit in den Krieg zu ziehen, die andern nicht. Nun ist es nach der Auffassung beider Männer rühmlich (*καλόν*) in den Krieg zu ziehen, das heißt nach früher als zuverlässig erwiesener Substitution gut. Die Feigen wollen nicht in den Krieg ziehen, obwohl dies gut und infolgedessen, wie Protagoras notgedrungen zugeben muß, auch angenehm ist. Würden sie letzteres einsehen, so wäre ihr Verhalten nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung notwendig anders. Der Tapfere hegt nur eine nichtschimpfliche, d. h. löbliche und gute Furcht, der Feige eine verwerfliche, und ebenso ist es mit ihrer Zuversicht. Das kann aber nur eine Folge der *ἐπιστήμη*, bez. *ἀμαθία* sein. Die Eigenschaft, die die Feiglinge zu solchen macht, ist die Feigheit. Feig macht sie aber ihre *ἀμαθία*. Also ist die Feigheit eine *ἀμαθία*. Das Gegenteil der Feigheit aber ist die Tapferkeit. Den Gegensatz zu der unrichtigen Wertung dessen, was Schrecken einflößt, bildet die richtige. Auch das muß Protagoras zugeben. Die unrichtige Wertung dessen, was Furcht einzufloßen geeignet ist, ist Feigheit. Auch das gibt Protagoras schließlic zu. Demnach ist die Tapferkeit, ihr Gegenteil, die richtige Einsicht in das, was Furcht

verdient oder nicht. Jetzt verweigert Protagoras geradezu die Antwort und fordert den Sokrates auf, in Ruhe für sich weiter die Konsequenzen aus seinen Prämissen zu ziehen. Dazu erklärt sich Sokrates bereit; nur eine Frage bittet er noch stellen zu dürfen: ob Protagoras immer noch glaube, es gebe ganz unwisende Menschen, die gleichzeitig einen hohen Grad von Tapferkeit bekundeten. Zwar macht Protagoras dem Sokrates den Vorwurf eines rechthaberischen Wesens, muß aber seinen ursprünglichen Satz zurücknehmen.

Die ganze bisherige Untersuchung bezeichnet nun Sokrates als Vorstufe zu einer ausgedehnteren nach dem Wesen der Tugend überhaupt. Wäre dieses Wesen der Tugend erkannt, so wäre damit die Frage, von der sie ausgegangen sind, nach der Lehrbarkeit der Tugend beantwortet. Ihre Unterredung habe aber ein wunderliches Resultat gezeitigt: Sokrates, der die Tugend von Haus aus als nicht lehrbar bezeichnet habe, habe im späteren nachzuweisen versucht, daß alle möglichen einzelnen Tugenden auf ein Wissen hinauslaufen, was doch zur Folge habe, daß sie lehrbar sein müssen. Protagoras dagegen, der sie als lehrbar bezeichnet habe, habe im folgenden die Tendenz verfolgt nachzuweisen, daß die Tugend alles eher als ein Wissen sei, was zur Folge hätte, daß sie nicht lehrbar wäre. Darin liege ein ungeklärter Widerspruch und Sokrates möchte gern zur Lösung desselben auf die Frage eingehen, was die Tugend ist und nochchmals ihre Lehrbarkeit in Erwägung ziehen. Nicht an Epimetheus wolle er sich halten, d. h. nicht blind und ohne Überlegung urteilen, sondern an Prometheus, d. h. seine Anschauungen reiflich überdenken. Eine solche Untersuchung über das Wesen der Tugend würde er mit keinem Menschen lieber anstellen als mit Protagoras. Der lobt den Eifer des Sokrates und seinen Drang jeder Sache auf den Grund zu gehen.¹⁾ Er sei der letzte, der über fremde Leistungen Neid empfinde und habe für

¹⁾ Diese ungewöhnliche Bedeutung: erschöpfende Gründlichkeit in Behandlung einer Frage muß, hier διέξοδος τῶν λόγων haben. Die Zusammenstellung mit προθυμία verbietet es anders denn als Eigenschaft aufzufassen. Wenn Sauppe auf 326 A verweist, wo διέξοδος ausführliche Darlegung bedeutet, so genügt dieser Sinn unserer Stelle nicht, um so mehr als προθυμία doch auf etwas Zukünftiges, eben den Entschluß die Frage weiterzuverfolgen hinweist.

Sokrates stets eine lebhaftere Bewunderung gehegt¹⁾, zumal derselbe bei solcher Tüchtigkeit noch so jung sei. Es sollte ihn nicht wundern, wenn Sokrates einst noch zu den Größen der Weltweisheit gehören würde. Die gewünschte Unterredung indessen wollten sie auf später verschieben. Damit ist Sokrates einverstanden: er habe ja schon längst einen dringenden Gang vorgehabt und sich nur durch Kallias aufhalten lassen. Damit trennen sich die beiden Männer.

¹⁾ Über diese letztere Stelle drückt sein Befremden aus Hirzel, der Dialog I 185 im Zusammenhang seiner Besprechung des Anachronismus bei Platon. „Das Historische an sich hat für Platon keinen Wert. Daher darf Protagoras am Schlufs des Dialogs, wo er seine Zufriedenheit mit Sokrates aussprechen soll (p. 361 Df) erklären, wie er ihn schon vor vielen gerühmt habe als den, den er vor allen jungen Männern, mit denen er zusammengetroffen sei, am meisten schätze; obgleich dieser selbe Protagoras, wie wir zu Anfang des Dialogs erfahren haben (p. 309 C. ff.) erst zwei Tage in Athen war, also kaum schon mit vielen über Sokrates geredet haben konnte, und, was die Hauptsache ist, allem Anschein nach mit Sokrates vor jener Unterredung im Haus des Kallias noch gar nicht in Berührung gekommen war.“ Aber Protagoras kann und wird doch den Sokrates schon bei seinem ersten Aufenthalt kennen gelernt haben; wenigstens stellt 316 B Sokrates zwar den Hippokrates, aber nicht sich vor, und nichts in Stelle nötigt die schmeichelhaften Ausdrücke über Sokrates, die doch nicht gerade in Athen gefallen sein mußten, auf die zwei Tage seines diesmaligen Aufenthaltes zu beziehen.

Zur Würdigung des Dialogs.

Der zweifellos verdienteste und kongenialste aller Platoforscher, Schleiermacher, äußert sich in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Dialogs I p. 222: Doch es ist Zeit, die minder wichtige Untersuchung der äußern Bedingungen zu vertauschen mit der Betrachtung des Inneren dieses ziemlich verwickelten und vielleicht nicht ebenso gründlich verstandenen als vielfach gepriesenen Gesprächs. Dieses Wort dürfte in seinem letzten Teil auch heute noch Wahrheit enthalten. Es ist nicht zu verkennen, daß es viel leichter ist, die einzelnen anscheinend ziemlich selbständigen Partien des Werkes für sich zu verstehen und zu genießen, als sich über Zusammenhang und Tendenz des ganzen Werkes Rechenschaft zu geben. Tatsächlich gehen hierüber die Ansichten weit auseinander: während die einen den Lehrgehalt des Werkes betonen und ihm eine hervorragende Bedeutung für die Erkenntnis der platonischen Lehre beilegen, sehen die andern darin nur einen Versuch der Charakterisierung des Sokrates und der Sophisten.

Es wäre merkwürdig, wenn das Werk selbst uns keine Andeutung darüber bieten würde, wie es eigentlich aufgefaßt werden will, aber noch merkwürdiger, wenn ein Plato uns hierüber in plumper Deutlichkeit aufgeklärt hätte. Beachtet man, wie der ganze Dialog rein und unverfälscht die Gestalt des Sokrates wiedergibt, so wird man wohl annehmen dürfen, daß die Andeutungen, die uns Sokrates selbst in dem Gespräch über den Zweck seines Philosophierens gibt, im allgemeinen auch den Schlüssel zu der Auffassung des Werkes bieten werden. Nun bemerkt 333 C Sokrates in einer gewissermaßen programmatischen Erklärung: τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω, συμβαίνει

μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι, wobei der zweite Gesichtspunkt, nur weil dem Protagoras gegenüber weniger opportun, etwas zurücktritt, und ähnlich programmatisch 348 A: αὐτοὶ ἑαυτοῖς σύνεισιν ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες· τοὺς τοιούτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι· αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας. Die beiden Stellen zeigen deutlich genug die Reize, die Platon zur schriftstellerischen Tätigkeit lockten: einmal Erforschung der Wahrheit, dann aber auch Charakterisierung seines Lehrers, seiner Freunde und Gegner. Der zweite Zweck wird Platon um so wichtiger erschienen sein, je näher eine Schrift dem Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit stand, die zunächst ja sichtlich die Aufgabe verfolgte, das Andenken seines Lehrers bei der Mitwelt von jedem Makel zu reinigen und ihm wenigstens nachträglich eine gerechte Würdigung zu sichern. Unbestritten dienen diesem Zweck die Apologie und der Kriton. Zeigt uns der letztere den Sokrates als gesetzestreuen Patrioten bis zum Tode, so gibt die Apologie ein Bild von der ganzen Persönlichkeit, bei dem nicht versäumt wird darauf hinzuweisen, wie verfehlt die landläufige Ansicht sei, die den Sokrates mit den Sophisten auf eine Stufe stellte. Löst nun die Apologie die eine Seite der Aufgabe, die, den Sokrates zu charakterisieren, so bedarf sie offenbar noch einer Ergänzung in dem Sinn, daß auch die Sophisten uns in charakteristischer Weise vorgeführt werden, damit uns der Unterschied zwischen ihren Persönlichkeiten und ihrer Methode und der des Sokrates klar zum Bewußtsein kommt.

Sokrates ist nach der Apologie durch den von Chairephon herbeigeführten Orakelspruch, der ihn als den weisesten der Menschen bezeichnete (Apol. 21 A), zuerst in maßloses Erstaunen versetzt worden, hat es aber dann als seine Pflicht betrachtet, das Orakel auf seine Richtigkeit zu prüfen und womöglich zu widerlegen, indem er einen Weiseren ausfindig mache. Das führt ihn zu der berühmten ζήτησις, dem Rundgang, der uns in den Kapiteln 6—8 der Apologie geschildert wird. Auf demselben kommt Sokrates zu Vertretern der Klasse der Staatsmänner, Dichter und Gewerbetreibenden; überall mit negativem Erfolg. Es ist merkwürdig, daß keine Erwähnung geschieht von einem Besuch bei denen, die doch im Volksbewußtsein am ehesten als

weise galten, den Sophisten und Weisheitslehrern. Das mag mit der Schwierigkeit zusammenhängen in kurzen Zügen nachzuweisen, daß dieselben auf Weisheit keinen Anspruch machen können, mit seinem Urteil über sie hält im übrigen Sokrates ja nicht zurück. Für Platon bedurfte aber die ζήτησις gewiß der Ergänzung; ihm mußte die Aufgabe lockend erscheinen, den Sokrates gerade den Sophisten gegenüber den Beweis überlegener Weisheit führen zu lassen. Nun dienen dieser Aufgabe mehr oder minder alle Dialoge der sokratischen Periode; daß aber der unsere ihr in ganz besonderem Sinne gewidmet ist, beweist einmal, daß er schon als Titel den Namen des gefeiertsten Vertreters der Sophistik trägt, dann aber auch die Art des in ihm behandelten Problems. Natürlich liefs sich ein Bild von der Art der Sophisten nur gewinnen, wenn dieselben forschend und diskutierend Sokrates gegenübergestellt werden; soll aber der Nachweis ihrer Inferiorität schlagend sein, so darf er nicht in Nebendingen und Einzelheiten erbracht werden, sondern gerade im Kernpunkt ihrer Tätigkeit. Heißen die Sophisten sich Tugendlehrer, so müssen sie nach sokratischer Auffassung zunächst ein Wissen haben von dem Wesen des Gegenstandes, den sie lehren zu können behaupten, d. h. der Tugend. Der Beweis der Nichtigkeit ihres Tuns kann also nicht schlagender erbracht werden als indem gezeigt wird, daß sie eben über das Wesen der Tugend sich völlig im unklaren sind. Diesen Nachweis aber sucht Platon im Protagoras zu erbringen und in ihm liegt die Seele des Werks; daß aber der Weg zum Ziel kein geradliniger ist, daran ist schuld, daß Platon in erster Linie als Künstler arbeitet, dem Anschaulichkeit, Lebendigkeit und namentlich Wahrscheinlichkeit der Darstellung wohl das Opfer eines kleinen Umwegs wert sind. Platon, bemerkt Schleiermacher irgendwo, liebt es sehr mehrere Zwecke in seinen Dialogen zu verbinden: die Zwecke des Protagoras dürften sein: uns die Sophisten in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit vorzuführen, ihre Methoden an Beispielen klarzulegen, die eine kritische Würdigung derselben erlauben, ihr ganzes Treiben als nichtig zu erweisen, indem einmal gezeigt wird, daß es nicht dem Trieb nach Wahrheit als oberstem Leitstern folgt, andererseits auf eine durchaus ungenügende Einsicht in die Natur ihres Lehrobjektes sich gründet, und demgegenüber Sokrates als Mann uns zu zeigen, für den nur die Wahrheit Ziel ist, der sich

über alle Voraussetzungen eines wirklichen wissenschaftlichen Beweisgangs klar ist, dem es an Gewandtheit indes nicht fehlt, alle Scheinmethoden wissenschaftlicher Arbeit zu gebrauchen und durch den Gebrauch ad absurdum zu führen. Daß diese Ziele alle des geistigen Bandes nicht entbehren ist klar; sie gipfeln in dem einen Zweck, die Überlegenheit der Person und der Methode des Sokrates über die Sophisten auf deren eigenstem Gebiet zu erweisen. Gibt man das als Zweck des Dialogs zu, so erklärt sich sofort einmal die verhältnismäßige Dürftigkeit der gewonnenen Resultate, andererseits das scheinbare Überwuchern schildernden Beiwerks. Wo positive Resultate am Wege lagen, hat sie Platon ja durchaus nicht verschmäht; sein Ziel aber waren sie nicht. Hier steht Platon noch ganz auf sokratischem Boden: Apol. 23 B: Περιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεόν, ἄν τινα οἴωμαι σοφὸν εἶναι· καὶ ἐπειδὴν μοι μὴ δοκῇ, τῷ θεῷ βοηθῶν ἐνδείκνυμαι, ὅτι οὐκ ἔστι σοφός. Ja, darin, dem Protagoras zu zeigen, ὅτι οὐκ ἔστι σοφός, liegt die wahre Absicht des Sokrates, nicht darin, die Einheit der Tugenden festzustellen. Weiter aber konnte der angegebene Zweck des Dialoges nicht erreicht werden, wenn den Sophisten nicht Gelegenheit geboten wurde sich auch in den unberechtigten Eigenheiten ihrer Methode zu produzieren und zu blamieren¹⁾, und mußte um so vollständiger erreicht werden, wenn uns außer ihrem geistigem Haupte auch noch die sonstigen namhaften und eigenartigen Erscheinungen der Sophistik vorgeführt werden, sowie die Aufnahme, die sie in Athen gefunden haben, an lebendigen Beispielen vor Augen tritt. Aus dieser Tendenz heraus einen so wunderbar lebensvollen Dialog zu schaffen, wie Platon dies erreicht hat, dazu bedurfte es freilich eines Künstlers und Dichters wie Platon. Die Richtigkeit unserer Auffassung aber dürfte sich daraus ergeben, daß so alle Teile des Dialogs leicht in ihrer Berechtigung begriffen und als Glieder eines einheitlichen Ganzen verstanden werden können. Gelegenheiten Protagoras und Sokrates zusammenzuführen hätten sich die verschiedensten denken lassen; es wird sich aber kaum

¹⁾ Deswegen war es absolut notwendig die Gedichterklärung einzuschalten. Nur aus falscher Würdigung des Zwecks des Dialogs erklärt sich der Tadel bei Zeller II 1. p. 526: Die Erklärung der Simonideischen Verse stört die Durchsichtigkeit seines Plans wie sie denn auch an sich einer jugendlichen Ostentation ähnlich sieht.

verkennen lassen, daß der von Platon gewählten besondere Vorzüge eignen. Protagoras ist in Athen angekommen, darob ein je unklarerer, desto schwärmerischerer Enthusiasmus bei Athens goldener Jugend. Wie trefflich erscheint diese Begeisterung gemalt schon durch die mit Liebe und feinstem Humor gezeichnete Gestalt des jungen Hippokrates! Hippokrates erscheint uns in der Zeichnung des Platon als edel veranlagter, allem Höchsten zustrebender, aber freilich unklarer und wenig kritischer junger Mensch, in seiner frischen, fast etwas naiven Natürlichkeit, seiner gutherzigen Bereitwilligkeit Irrtümer als solche zuzugeben und seinem feinen sittlichen Gefühl als recht würdiges Objekt sokratischer Maieutik. Platon versteht es den Leser zu fesseln. Dieser Hippokrates, der es fertig bringt, bei der größten Verehrung für seinen älteren Freund — mehr will ihm Sokrates recht sichtlich nicht sein — von dem tiefen Abstand, der diesen von den Sophisten trennt, keine Ahnung zu haben und wohl gar des Glaubens ist, er mache dem Sokrates mit der Mitteilung, Protagoras sei in der Stadt und er wolle sich an ihn anschließen, eine rechte Freude, steht vor einem Abgrund ohne es zu ahnen. Und nun Sokrates! Reifst er ihn etwa mit einem harten Wort aus allen seinen Himmeln oder hat er kränkende Zornworte für den Apostaten? Nichts von allem. Mit freundlichem Humor, mit leichter Ironie und in durchaus schonender Weise, gelegentlich auch mit schwerem sittlichem Ernst¹⁾ versteht er es, ihn auf das Bedenkliche seines Vorhabens aufmerksam zu machen, das bedenklich ist, nicht etwa, weil es erwiesen ist, daß die Sophisten und ihr Unterricht nichts taugen, sondern nur weil Hippokrates sich demselben überliefern will, ehe er über das Wesen der Sophistik klar geworden ist. Gleich im Anfang weist Sokrates das Bedenken des Hippokrates, er möchte etwa bei Protagoras abgewiesen werden, fein zurück: das wird sich finden: ἀν' αὐτῷ διδῶς ἀργύριον, für den Leser gleich die erste Charakterisierung der Sophistentätigkeit als eines schnöden Gelderwerbs. Mit behaglicher Breite wird dann der Gedanke entwickelt, der Unterricht der Sophisten bezwecke allgemeine Bildung; ein solcher Unterricht verlange eine persönliche Legitimation; was seien also die Sophisten? Ihre

¹⁾ Ich denke an Stellen wie 313 A: ὁ περὶ πλείονος τοῦ σώματος ἡγεῖ, τὴν ψυχὴν, καὶ ἐν ᾧ παντ' ἐστὶ τὰ σα' ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, χρηστοῦ ἢ πονηροῦ αὐτοῦ γενομένου κτλ.

allgemeine Auffassung als Redelehrer lege die weitere Frage nach der Art und den Gebieten ihres sachlichen Wissens nahe. Man erkennt leicht den Zweck, der Platon zu dieser Führung des Gesprächs veranlafte. Wir sollen die landläufige Ansicht über die Sophisten erfahren, dieselbe aber als unzulänglich erkennen und so gespannt auf jeden weiteren Aufschluß über sie werden. Nochmals nimmt Sokrates das Gespräch auf und weist nachdrücklich auf das Risiko hin, das darin liege geistige Kost unbesehen in sich aufzunehmen. Natürlich liegt darin vom Standpunkt des Schriftstellers nicht nur ein Tadel für Hippokrates, sondern mehr noch für die ganze athenische Welt, die sich so blindgläubig diesen Sophisten hingab. Der zeitgenössische Leser folgt nun den beiden auf dem Weg nach dem Hause des Kallias. Positiv hat er von der Tätigkeit der Sophisten noch nichts erfahren, doch ist seine Wifsbegierde nachdrücklich angeregt und das Vorausgehende hat ihn zur Genüge belehrt, welch tiefe sittliche Pflicht es für ihn ist sich über eine solche Zeiterscheinung Klarheit zu verschaffen. Im Haus des Kallias angelangt finden die beiden die Sophisten vor, die uns in der schon erwähnten Art mit glänzendem Humor gezeichnet werden. Die betreffende viel bewunderte Partie des Dialogs 314 E—316 A ist an sich schon ein Beweis, welchen Zweck Platon mit diesem Dialog zunächst verfolgt hat. Für die Ergründung der Frage nach Einheit und Wesen der Tugend ist sie gänzlich überflüssig und ergebnislos, und wäre das Platons Absicht, so könnte ihm der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß er über dem ausschmückenden Beiwerk die Hauptsache zu lange aus dem Auge verloren habe; will er aber die Sophisten in dem Dialog kennzeichnen, so macht sie nicht nur dem intuitiv schaffenden Künstler alle Ehre, sondern zeigt auch die feinste Berechnung. Wer diese unnatürlich hoheitsvolle Gestalt des Protagoras, wer den kränkelnden, in warmen Decken ängstlich vor jedem frischen Luftzug sich hütenden Prodikos, wer des Hippias olympische Professorenhoheit gesehen hat, wer Zeuge der stummen Verehrung ihrer in schüchterner Andacht wie Sterne die Sonne sie umkreisenden Schüler gewesen ist, der kann den schon rein äußerlichen Gegensatz dieser Männer zu einem Sokrates nicht verkennen. Ist doch der Grandezza dieser Weisen sicherlich mit künstlerischer Absicht die erfrischend naive Zwanglosigkeit gegenübergestellt,

mit der Hippokrates mit Sokrates verkehrt, auf Schritt und Tritt beweisend, wie wenig Sokrates darauf gibt, seine Schüler in scheuer Entfernung von sich zu halten, wie er vielmehr nur ihr Freund und Berater, ja sogar der mitfühlende Teilnehmer ihrer kleinen Sorgen und Schmerzen sein will.¹⁾ Welcher Kontrast ferner: Sokrates in männlicher Frische, er liebt es, seine Jugend zu betonen, im Hofe unter Gottes freiem Himmel sich ergehend; die Sophisten dagegen, alte Männer, mit der großen Zahl ihrer Verehrer in enger Kammer eingepfercht, ja vom Krankenbette aus — mens sana in corpore sano! — ihren Schülern ihre Weisheit vordozierend, denn das ist der Unterschied: nirgends eine Spur von einem Wechselgespräch, wie wir es zwischen Sokrates und Hippokrates vernommen haben, nur autoritative Belehrung mit allen Ansprüchen einer Offenbarung. Äußerlich also könnte der Kontrast der beiden Richtungen nicht ärger sein, um so mehr wird der Leser gespannt ihr inneres Verhältnis kennen zu lernen. Es folgt, durch Sokrates kaum veranlaßt, die Prunkrede des Protagoras über das Alter der Sophistik und seine Stellung innerhalb derselben. Bereits zeigt sich der Redner in allen seinen Eigentümlichkeiten, seiner Freude an breit rauschendem Wortfluß, wenn derselbe auch weit vom Ausgangspunkte abführt, seiner eiteln Ruhmredigkeit: man bedenke, Protagoras spricht von den Gefahren der Sophistik in einem Augenblick, wo dieselbe ihm Ehre und Ruhm und deren klingendes Äquivalent in überreichem Maße fast vor den Augen des Lesers einträgt, seiner Sucht, durch paradoxe Behauptungen zu glänzen.²⁾ Nachdem dann die Schar der Sophisten sich eben auf Betreiben des Sokrates um Protagoras versammelt hat³⁾, kommt dieser auf

¹⁾ Man beachte, wie Hippokrates es dem Sokrates mitteilt, daß sein Bursche entlaufen ist; ja wie er hübsch ihn sogar in Kenntnis setzen wollte, daß er demselben nachzusetzen gedenke. 310 C: καὶ δῆτα μέλλων σοι φράζειν ὅτι διωξοίμην αὐτὸν κτλ.

²⁾ Wenn Protagoras Homer und Hesiod Sophisten nennt, so meint er das durchaus im prägnanten Sinne seiner Zeit: etwas ganz anderes ist es, wenn das Wort in seiner verallgemeinerten Bedeutung = σοφοί sich dann und wann sich auf Männer älterer Zeiten angewendet findet, so wenn Herod. IV 95 den Pythagoras einen Sophisten nennt: οἷα . . . ὁμιλήσαντα Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ.

³⁾ Von Platon wieder mit feiner Berechnung so gestaltet. Einerseits findet Sokrates so Gelegenheit dem eitlen Protagoras eine Aufmerksamkeit zu erweisen,

seine Frage zurück, was sich Hippokrates von Protagoras' Unterricht zu versprechen habe und dieser erklärt sich als Lehrer staatsbürgerlicher Tüchtigkeit.¹⁾ Seine Bedenken hüllt Sokrates sehr fein in die Form einer rechtfertigenden Erklärung, wie er nur zu seinem abweichenden Standpunkt habe kommen können. Sie sind durchaus empirischer Natur, entsprechend der zunächst auch nur auf das Praktische bezüglichen Zusage des Protagoras; doch erweitert sich immer mehr und mit dem Beispiel des Alkiabiades völlig der Begriff der Erziehung zur πολιτικὴ ἀρετὴ zu dem der Erziehung zur ἀρετὴ im allgemeinen. Sokrates braucht eben eine solche Erweiterung, um seiner eigentlichen Frage näherzukommen. Sache des Protagoras wäre es nun, die einzelnen Einwände des Sokrates zu widerlegen; doch diese Aufgabe stellt er zurück und beginnt mit der Erzählung eines Mythos und welches Mythos! In farbenreicher Sprache wird uns eine Geschichte der Schöpfung der organischen Wesen gegeben, die darin ausmündet, daß bei der Verteilung der guten Dinge dieser Erde wie bei Schiller der Dichter, so hier der Mensch überhaupt vergessen worden ist und demselben daher nachträglich geholfen werden muß durch den Diebstahl des Prometheus. Damit hat der Mensch die Grundlagen seines Einzeldaseins, die staatsbildenden sittlichen Eigenschaften aber erhält er durch Verleihung des Zeus, der bei der Verteilung der Gaben niemand übergangen wissen will. Es wäre zunächst interessant zu wissen, ob der Mythos, wie wir ihn lesen, ein Werk des Platon ist oder bis in seine Form von Protagoras herrührt. Ich kann mir nur das erste vorstellen: es wäre doch gar zu sonderbar, wenn Protagoras in einem langen Gespräche eine umfangreiche Partie aus seinen eigenen Schriften wörtlich zitierte; der zeitgenössische Leser, dem diese Entlehnung bekannt wäre, hätte sie wohl inkongruent zu den andern Teilen des Dialogs gefunden, in denen

andererseits wird so die Voraussetzung geschaffen dafür, daß Sokrates mit allen Sophisten zu sprechen kommt, nicht nur mit Protagoras.

¹⁾ Überall liebt es Protagoras sich zu den übrigen Sophisten in Gegensatz zu setzen. Dies tut er schon den Alten gegenüber, indem er auf seine offene Kampfart hinweist, dies wieder den Zeitgenossen gegenüber, indem er als den Zweck seiner Lehrtätigkeit nicht die Erlernung abstrakter Allgemeinkenntnisse, sondern berufliche Tüchtigkeit bezeichnet. Ein ganz ähnlicher Standpunkt wie der des Kallias im Gorgias.

dem Protagoras durchaus fingierte, wenn auch in seinem Geist gehaltene Reden in den Mund gelegt werden. Hauptgrund aber ist mir, daß, wenn der Mythos, stammte er wirklich von Protagoras, sich zur Erhärtung des Standpunktes des Protagoras als ungeeignet erweise, dies letzterem nicht zur Last gelegt werden könnte, Platon hätte eben davon dann am verfehlten Orte Gebrauch gemacht. Daß dagegen Platon denselben ganz im Geiste des Protagoras abgefaßt hat, ist ohne weiteres klar aus dem dichterischen Charakter seiner Sprache und manchen unplatonischen Redewendungen, die er enthält.¹⁾ An guten Gedanken fehlt es dem Mythos nicht und durfte es ihm nicht fehlen, denn Protagoras soll unzweifelhaft als ein gescheiter, wenn auch nicht systematisch denkender Mann gekennzeichnet werden. Wir lesen mit Anerkennung den Satz, daß die Natur ihre Gaben nach dem Prinzip allgemeiner Ausgleichung verteilt und namentlich die der Zeit fast vorauseilende Theorie, daß es der Natur niemals um das Individuum, stets nur um die Gattung zu tun ist. Noch mehr aber liegen seine Schwächen auf der Hand: Ein Machtspruch des Zeus, der hier durchaus als *deus ex machina* wirkt, ersetzt den Nachweis, wie die sittlichen Eigenschaften der Natur des Menschen immanent sind; der ganze ausführlich gehaltene Teil von den Tieren steht außer Zusammenhang mit der Frage; vor allem aber, wenn jeder Mensch bei der Verteilung gleichmäÙig mit sittlichen Gaben bedacht worden ist, wie kann es dann Menschen geben, die derselben entbehren und deren Verteilung darum gefordert wird? Und vollends die ursprüngliche Frage, ob die Tugend lehrbar sei, wird durch den Mythos erst recht nicht berührt: wenn die Tugend schon durch die Verleihung von Zeus im Menschen vorhanden ist, inwiefern bedarf sie dann noch einer eigenen Ausbildung und wer ist fähig und durch welche Mittel diese wurzelhaft vorhandenen Triebe zur Entfaltung zu bringen? Das sind lauter Fragen, nicht leichter als die nach der Lehrbarkeit der Tugend oder vielmehr mit ihr identisch.

¹⁾ Besonders auffallend ist die Wortbildung ἀλληλοφθορία 321 A. Substantivbildungen mit ἀλλήλοι sind fast durchaus der späteren abstrakten Sprechweise eigen: in klassischer Zeit finde ich nur ἀλληλοφαγία Herod. 3. 25 und in der zweifellos unechten Ἐπινομίς 975 A, und das dichterische ἀλληλοφονία Pind. Ol. 2. 74. Wie Platon in seiner Sprache sagt, zeigt der Politikos 271 E: ὥστε οὐδ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί κτλ.

Der Mythos trägt also zur Förderung der Frage gar nichts bei; er unterhält den Leser nur durch Erzählung eines Geschichtchens. So sollen aber die Sophisten geschildert werden, um die Unehrlichkeit ihres Verfahrens zu beleuchten: niemals geben sie zu, auf eine Frage keine Antwort zu wissen, Protagoras wenigstens auch niemals widerlegt zu sein; wo sie keine Antwort haben, täuschen sie durch angenehme Unterhaltung über die Frage hinweg. Im vorliegenden Falle freilich macht sich Protagoras auch noch, sogar in leidlicher Ordnung, an die Widerlegung der von Sokrates für seine Ansicht vorgebrachten Gründe. Einmal beruft er sich auf den consensus gentium, dann leitet er einen Beweis aus dem Vorhandensein der Strafe ab, die eine Verschuldung, eben die Vernachlässigung der sittlichen Erziehung, voraussetze und nur einen Zweck habe, wenn eine Besserung möglich sei (ob diese durch einen inneren Prozeß in der Seele des Bestraften oder durch fremde Einwirkung erfolgen soll, darauf geht er nicht ein). Die Feststellung des Sokrates, daß sich große Männer um die politische Bildung ihrer Söhne nicht kümmern, wird als unglaublich bezeichnet und an ihre Stelle die Lehre von einer durch das ganze Leben fortgesetzten sittlichen Erziehung durch Gesetz und Gemeingeist gesetzt, deren Mißerfolge nur relativ seien und sich aus der Verschiedenheit der sittlichen Begabung erklären, letzteres wieder ein mit dem Mythos schlechterdings nicht zu vereinbarenden Begriff. Wie viele Angriffspunkte diese Beweisführung bietet, liegt auf der Hand. Aus der ersten Behauptung, daß das Geständnis sittlicher Minderwertigkeit als Wahnsinn erscheine, kann nur gefolgert werden, eine wie große Kluft die Tugendhaften und sittlich Verworfenen trennt, eine Kluft, die ein gegenseitiges Verstehen unmöglich macht; im zweiten Fall steht Behauptung gegen Behauptung; im dritten widerlegt Protagoras seinen eigenen Mythos und berührt eine tiefe Frage ohne sich dessen bewußt zu werden: wie erklärt sich die Verschiedenheit der sittlichen Veranlagung? Im Sinn des Sokrates wäre wohl sittliche Veranlagung nichts anderes als Tugend; was Protagoras sittliche Veranlagung nennt, wäre ihm wohl schon der Besitz der Tugend, der dann ein weiteres Lernen überflüssig machte. Wenn trotzdem Sokrates diesen Gründen nichts entgegenstellt, sondern sich für begeistert überzeugt erklärt, so haben wir damit nicht nur ein schönes Beispiel Sokratischer

Ironie, durch den übermächtig pathetischen Ton der Einkleidung: Ὡς πάλι Ἀπολλοδώρου κτλ. 328 D auch äußerlich als solches gekennzeichnet; zu dem Entschluß, auf eine Widerlegung zu verzichten, scheinen sich in Platon der Philosoph und der Künstler verbunden zu haben. Dem letzteren mochte es als ein Verstoß gegen die Wahrscheinlichkeit der Darstellung erscheinen, daß ein Mann von dem Selbstgefühl des Protagoras jetzt schon eine fortgesetzte Opposition vertragen und trotzdem das Gespräch fortgesetzt hätte; der letztere erkannte, daß die Widerlegung teilweise in Tiefen führe, deren Behandlung zu weit ablenke; andererseits viel zu sehr auf empirischem Gebiet stecken bleibe und zu wenig zur eigentlichen Frage hinüberleite. So entscheidet sich Sokrates scheinbar, von einem ganz anderen Punkte Protagoras zu Leibe zu gehen, nicht ohne vorher mit Bedeutung auf die Kunst des Protagoras hingewiesen zu haben, auch in kurzen Fragen und Antworten seinen Mann zu stellen, ein Vorklang der Erörterungen 334 D ff. Er führt ihn an die Frage nach dem Wesen der Tugend heran, ohne daß dieser ahnt, wohin die Reise geht, indem er zunächst die Frage aufwirft, ob die Teile der Tugend qualitativ verschieden seien. Die Frage konnte dem Sokrates kaum mehr als Mittel zum Zweck sein, jedenfalls würde sie eine abgeschlossene Definition des Begriffs der einzelnen Tugenden voraussetzen. Protagoras entscheidet sich wieder ohne alle Überlegung nur nach empirischen Wahrnehmungen, nicht nach begrifflichen Tatsachen für die völlige Selbständigkeit der Einzeltugenden. Diese Ansicht hat Sokrates zu widerlegen und es ist für das Verständnis des Dialoges wesentlich die Steigerung der Stringenz der gebotenen Beweise zu verfolgen. Der erste Beweis hat seine Stütze nur im Sprachgebrauch: die δικαιοσύνη gilt allgemein als Qualität des ὅσιος, die ὁσιότης als Qualität des δίκαιος; also müssen die beiden Tugenden mindestens sehr ähnlich sein. Das Ergebnis des Beweises lehnt Protagoras einfach ab, ohne eine Widerlegung zu versuchen; vielmehr verdreht er dem Sokrates das Wort im Mund. Sokrates hat von einer weitgehenden Ähnlichkeit der beiden Tugenden gesprochen; Protagoras unterstellt ihm, er schliesse aus Ähnlichkeit in Nebenpunkten auf Ähnlichkeit schlechthin und lehnt diesen Schluß als zu weittragend ab. Wieder verzichtet Sokrates auf eine Stütze seines Beweises, wohl der gesunden Einsicht des

Lesers vertrauend. Daß er annimmt, auch Protagoras sei innerlich von der Richtigkeit seines Beweisgangs überzeugt und suche nur Ausflüchte um sich nicht besiegt erklären zu müssen, zeigt Platon fein 333 B, wo er, wie wenn Protagoras nicht widersprochen hätte, konstatiert: τὸ δὲ πρότερον αὖ ἐφάνη ἡμῖν ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ δσιότης σχεδόν τι ταῦτόν εἶναι. In einem zweiten Beweisgang sucht er die Identität von σωφροσύνη und σοφία zu erweisen, legt aber das Fundament des Beweises insofern solider als er den Hilfssatz beizieht, daß jedes Ding nur ein Gegenteil hat. Indem er nun die beiden Begriffe als Gegensatz der ἀφροσύνη erweist, erscheinen dieselben wieder als identisch. Wirkliche Beweiskraft hat freilich dieser Beweisgang für uns nicht, da zwar ein allseitig abgegrenzter Begriff nur ein Gegenteil haben kann, ein Wort aber, das verschiedene Bedeutungsnuancen zuläßt, für jede derselben ein anderes Gegenteil erfordert. Dem Beweis fehlt die rechte Grundlage, die scharfe Wesensbestimmung der gar nicht klaren und eindeutigen Begriffe δικαιοσύνη und δσιότης, ein Mangel, der Platon, der später viel in Erforschung des Wesens der einzelnen Tugenden gearbeitet hat, kaum entgangen ist. Sokrates holt zu einem dritten Beweisgang aus. Nachdem dieser durch die Abschweifungen des Sophisten und den daraus sich ergebenden Streit um die Methode vor seinem Ende abgeschnitten wird, fragt es sich, welchem Ziel er gilt. Liest man die ersten Fragen, so könnte man meinen, daß Sokrates hier schon habe erweisen wollen, was er von p. 352 an behandelt, den Satz von der ausschließlichen Herrschaft der ἐπιστήμη im menschlichen Handeln, beachten wir aber die Wendung 333 B: μὴ ἀποκάμωμεν καὶ τὰ λοιπὰ διασκεψόμεθα, so werden wir eine nähere Beziehung zum Vorausgehenden annehmen und uns überzeugt halten, daß es sich um das Verhältnis von δικαιοσύνη und σωφροσύνη handelt. Die σωφροσύνη hat zum Zweck das εὖ πράττειν, d. h. die Erlangung möglichst vieler ἀγαθὰ und das veranlaßt die Hilfsfrage nach dem Verhältnis der ἀγαθὰ zu den ὀφέλεια. Wieder gestattet sich Protagoras eine Digression über die Relativität des Nützlichen, die nur durch ein absichtliches Mißverständnis der Sokratischen Worte begreiflich erscheint und wirken will durch Beiziehung recht entlegenen Stoffes und pikante Antithesen. Diese Stelle ist in extenso, was die Erörterung über die Natur des ὁμοιον 331 E in nuce ist; es wird nicht zu viel unterlegt sein, wenn man an-

nimmt, daß sie nebenbei auch andeuten soll, wie unter den Händen der Sophisten alle festen Begriffe ihre Gültigkeit verlieren und die Relativität als einzig mögliche Aussageform übrigbleibt. Das Bestreben des Sophisten, durch Abschweifungen und nur durch Wortunion mit der Frage zusammenhängende Erörterungen über Schwierigkeiten hinwegzuschlüpfen, ist nun genügend gekennzeichnet; jetzt gilt es, dem Sophisten diesen Ausweg zu versperren, was Platon in der feinsten Weise so besorgt, daß nicht nur nach der verhältnismäßig abstrakten Denkarbeit, die dem Leser längere Zeit zugemutet worden war, derselbe wieder Gelegenheit findet, sich an geistvollem Witz und köstlicher Ironie zu erlaben, sondern auch die letzten Hilfsquellen der Sophistik sich ausgeben und als nichtig erweisen. Gerade jetzt verfehlt es Sokrates, der die Forderung vertritt, Protagoras solle sich ausschließlich der erotematischen Form bedienen, nicht diesen mit besonderer Liebenswürdigkeit, ja raffinierter Auszeichnung zu behandeln, in der Sache aber weiß er alle Vermittlungsvorschläge geschickt abzuwenden und seiner Methode das alleinige Recht für die weitere Untersuchung zu erkämpfen. Nicht angreifend naht er Protagoras; nur um Schonung für seine Schwäche bittet er, die langen Reden nicht zu folgen vermöge, wobei er ganz herrlich sich selbst als Schwäche zuschreibt, was des Protagoras Fehler ist: ἐπιλανθάνομαι περὶ οὗ ἂν ἦ ὁ λόγος. Allen Einwänden, es sei doch billig, dem Protagoras die Wahl seiner Methode selbst zu überlassen, hat er damit die Spitze abgebrochen; auch er gibt eine solche Billigkeit zu, wenn nur die Weigerung der von ihm erbetenen Nachsicht für seine Schwäche nicht die leidige Folge hätte, daß er die Unterredung als über seine geistigen Kräfte hinausgehend abbrechen müßte. Da mischt sich zuerst Kallias ein um zu erhärten, wie er den Sokrates nicht verstanden hat, dann mit edler Begeisterung für seinen Lehrer der junge Alkibiades. Man müßte die Anekdoten bei Plutarch aus des Alkibiades Jugend nicht haben, man brauchte nur unsere Stelle, die doch alle Wirkung auf den Leser verfehlt hätte, hätte sie an dessen Glauben unmögliche Ansprüche gestellt, um zu ersehen, was dieser junge Mann, der faunische Liebling der Grazien, sich erlauben durfte. Was Sokrates kaum in der feinsten Form anzudeuten wagte, Sokrates, den Protagoras recht ausdrücklich als jungen Mann behandelt: 317 C; 361 E, das sagt ihm

Alkibiades, der ὑπηγῆτης, in der klarsten und faßlichsten Form vor den Kopf: ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπορηκύνων, ἕως ἂν ἐπιλάθωνται περὶ οὗτου τὸ ἐρώτημα ἦν. Derselbe kecke Ton wie später 347 B und 348 B.¹⁾ Kritias sucht dem Protagoras beizuspringen und die Wirkung der Worte des Alkibiades abzuschwächen²⁾ und jetzt folgt ganz unnötigerweise — gefördert wird die Sache dadurch gar nicht — das Eingreifen des Prodikos und Hippias. Prodikos macht überhaupt keine positiven Vorschläge; der des Hippias wird von Sokrates unter Komplimenten für Protagoras abgelehnt; die Absicht des Platon kann also nur gewesen sein, auch diese zwei wohl nächstbekannten Vertreter der Sophistik in ihrer Art zu charakterisieren. Daß bei der Ausführung dieses Vorhabens der Künstler in Platon sich glänzend bewährt hat, wird jeder Leser mit heiterster Genugtuung zugeben. Protagoras, der πάσσοφος καὶ θεῖος ἀνὴρ 315 E gibt Etymologien zum besten, die, an diesem Orte vorgebracht, nur beweisen, daß er der eigentlichen Streitfrage weder Interesse noch Verständnis entgegenbringt; Hippias aber ergeht sich in so prunkenden Bildern und so bombastischer Sprache, daß ihr gegenüber der Inhalt seiner Rede, die Mahnung, gegenseitig in etwas nachzugeben und einen Schiedsrichter zu wählen, sich etwas ärmlich ausnimmt, um so mehr, als der Schiedsrichter, wie leicht zu erkennen ist, kein anderer hätte sein sollen als eben Hippias. Nachdem sich Sokrates geschickt und verbindlich dieses Vorschlags erwehrt hat, läßt er dem Protagoras die Freiheit, einmal selbst die Reihe des Fragens zu übernehmen. Sokrates mußte wissen, daß diese Freiheit von Protagoras sofort werde mißbraucht werden, um von dem ihm unbequemen Thema loszukommen; aber Protagoras soll Gelegenheit bekommen, auch das letzte Stück aus seinem Arsenal, die Erklärung von Dichterstellen, hervorzuholen. Kaum hat demnach Protagoras das Wort, als er die bisherige Frage verläßt und auf die Besprechung eines

¹⁾ Und erfährt er dafür irgend eine Zurechtweisung? Nein, 348 B lesen wir: Πρωταγόρας αἰσχυνθεὶς τοῦ Ἀλκιβιάδου ταῦτα λέγοντος.

²⁾ Ein solches vermittelndes, fast achseltragendes Verhalten paßt wohl zu der kleinen Art des Mannes, der es später aus gekränktem Selbstgefühl fertigbrachte seinem Lehrer die größten Schwierigkeiten in Ausübung seiner Tätigkeit in den Weg zu legen: Xen. Mem. I. 2. 31: ὅτε τῶν τριάκοντα ὄν νομοθέτης μετὰ Χαρίκλέους ἐγένετο, ἀπεμνημόνευσεν αὐτῷ καὶ ἐν τοῖς νόμοις ἔγραψε λόγον τέχνην μὴ διδάσκειν ἐπηρεάζων ἐκείνῳ.

Gedichtes von Simonides übergeht, freilich mit der Versicherung (339 A): ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν, περὶ οὗπερ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνδὴ διελεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δὲ εἰς ποίησιν. Diese Versicherung des Protagoras ist wieder eine Heuchelei; hat ja doch das Gedicht mit der Frage nach der Einheit der Tugenden nicht mehr zu tun, als daß auch in ihm das Wort ἀγαθός bzw. ἐσθλός vorkommt und die Frage gestreift wird, wie weit die Tugend dem Menschen zugänglich ist. Sokrates ist über diese Wendung, die die Dinge genommen haben, nicht ungehalten, vielmehr geht er bereitwillig auf die Anregung des Protagoras ein und entfaltet gerade in dieser Partie den glänzendsten Humor. Es entspricht das ganz der Bedeutung, die sie für Platon hat. Zunächst liefert sie die Grundlage zu dem vernichtenden Urteil über eine solche Art Philosophie, das Sokrates 347 E gibt und entkleidet damit ein Hauptprunkstück des Sophisten seines Nimbus. Doch warum hat Platon das Verfahren des Protagoras nicht aus rein theoretischen Erwägungen abgelehnt, indem Sokrates mit denselben Gründen, die er von 347 C an beibringt, gleich bei Beginn sich weigert auf die Aufforderung einzugehen? Einmal hätte eine nur theoretische Ablehnung durch die Behauptung, daß sich der wahre Sinn eines Gedichtes doch nie zur Gewißheit bringen lasse und jeder in demselben seine Meinung wiederfinde, durchaus nicht die überzeugende Kraft gehabt wie der glänzende Nachweis an einem konkreten Fall; dann hat die Ablehnung eines gegnerischen Forschungsvorgangs immer etwas Mißliches, solange die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß dieselbe auf einem Unvermögen des Ablehnenden beruht. Wie anders wirkt die Stelle aus dem Munde eines Mannes, der gezeigt hat, daß, wollte er nur, er mindestens ebenso gut als alle Sophisten die Kunst dieser seltsamen Interpretation zu handhaben vermöchte.¹⁾ Die sprachlichen Kunststückchen der Interpretation, die sich in dieser Partie finden,

¹⁾ Die Auffassung des Sokrates selber freilich behält ihre uns fast unverständliche Einseitigkeit, ist aber aus der Art des Sokrates wohl begreiflich: wer nur den logischen Schluß als Erkenntnismittel gelten läßt, das sprachliche und ästhetische Empfinden und den subjektiven Faktor der Erklärung ausschließt, wird freilich zum Verständnis eines Dichtwerkes nicht kommen, und an sich läßt sich die Auffassung des einzelnen von einem Gedicht freilich immer nur gleichgestimmten Geistern zur Gewißheit bringen.

haben stets noch Kopfschütteln hervorgerufen. Noch Sauppe sieht sich veranlaßt, sekundär darauf hinzuweisen, daß in der Unsicherheit der damaligen noch ganz neuen grammatischen Methode ein allenfallsiger Entschuldigungsgrund für Mißverständnisse Platons liegen würde. Ich denke, wir dürfen weitergehen und überzeugt sein, daß Platon das Gedicht so gut verstanden hat als wir auch. Doch eben nach der Sokratischen Ansicht von dem Wert solcher Dichtererklärung ist es begreiflich, daß Platon, der diese Interpretation außerhalb alles Dienstes der Wahrheit stellt, hier mehr als sonst das Recht zu haben glaubte, alle Schleusen seiner Ironie zu öffnen und daß ihm gerade die abenteuerlichste Art, seine eigenen Lehren in dem Gedichte wiederzufinden, die liebste war. Das zeigt sich auch im einzelnen, zunächst in den köstlichen Scheinversuchen, den von Protagoras konstatierten Widerspruch zu heben, dessen Hinfälligkeit jeder Leser doch auf den ersten Blick einsieht: nur ein Platon konnte für diese Erbärmlichkeit die Worte finden (339 E): καὶ ἐγὼ τὸ μὲν πρῶτον, ὡς περ εἰ ὑπὸ ἀγαθοῦ πόκτου πληγῆς ἐσκοτώθην τε καὶ ἱλιγγίασα.¹⁾ Mit welcher unbezahlbaren Ironie weiß er den Prodikos als Eideshelfer zu gewinnen, wie graziös verwendet ist das Homerzitat 340 A! Der erste Erklärungsversuch also beruht darauf, daß Pittakos darob getadelt wird, weil er den Besitz der Tugend als schwer bezeichnet hat im Gegensatz zu der bekannten Stelle des Hesiod. Es ist mehr als klar, daß dieser Erklärungsversuch nur gewählt wurde, damit Protagoras, der diese Berufung nicht gelten läßt, damit selbst gegen Wissen und Willen den vollständigen Unwert des Beweises aus Dichterstellen darlege. Noch possierlicher ist der zweite Erklärungsversuch, in dem Sokrates durch geschickte Benützung seiner Eitelkeit den Prodikos dazu bringt zu behaupten, χαλεπὸν sei so viel als κακόν, Pittakos habe

¹⁾ Doch nein; es gibt tatsächlich Leser, die den Widerspruch, der von Protagoras konstatiert worden ist, als solchen anerkennen. Wer das nicht glaubt, der lese Franz Schmied, die Rede des Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog, Programm von Teschen 1873 p. 9, wo sogar die Rede ist von dem edeln sittlichen Ernst des Sophisten, der das Richtige wohl erkennt, denn mit seiner Behauptung, daß sich der Dichter mit sich selbst in Widerspruch setze, trifft er ins Schwarze; während Sokrates, der das Gedicht trotz des darin vorkommenden Widerspruchs καλῶς τε καὶ ὀρθῶς πεποιημένον nennt, sich so recht als Sophist zeigt, ja in gesuchten, haarspalterischen Deutungen die Sophisten wohl noch übertrifft. Kommentar überflüssig!

also gesagt, es sei etwas Verwerfliches gut zu sein und dann gleich selbst durch einen aus eben dem Gedicht entnommenen sprachlichen Beweisgrund die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung nachweist und erklärt, Prodikos habe nur scherzen wollen, er, der doch wirklich in seiner ernsten Gelehrtennatur vor allem derartigen Verdacht geschützt ist.¹⁾

Mit 342 versichert Sokrates einzugehen auf die Darlegung seiner eigentlichen Meinung über das Gedicht. Die Ankündigungsworte klingen zunächst ganz als sollten sie eine ernste Darlegung einleiten, dann aber fährt Sokrates weiter εἰ βούλει λαβεῖν μου πῶσαν ὅπως ἔχω, ὃ σὺ λέγεις τοῦτο περὶ ἐπῶν, d. h. das Ganze hat nur den Zweck nachzuweisen, daß auch Sokrates mit der Erklärung von Gedichten umzugehen weiß. Daß er hier sich ganz im Fahrwasser der Sophistik bewegt und deren Mittel parodisierend benützt und steigert, zeigt schon, daß er hier, nachdem er sich in heißem Kampf das Recht der dialektischen Behandlung erstritten hat, nun selbst in die Form der zusammenhängenden Prunkrede übergeht. Und erst der Inhalt dieser Prunkrede! Sie ist des Sokrates Antwort auf den λόγος ἐπιδεικτικὸς des Protagoras 316 C—317 C und parodiert denselben Zug für Zug. Hat Protagoras von einem hohen Alter der Sophistik zu erzählen gewußt, so schließt sich ihm Sokrates darin durchaus an; hat aber Protagoras die überraschende Mitteilung zu machen gehabt, daß Homer und Hesiod verkappte Sophisten gewesen seien, so weiß Sokrates noch Pikanteres zu bieten: die eigentlichen Erzsophisten waren stets noch die — Kreter und Spartaner. In der Sophistik haben sie die starken Wurzeln ihrer Kraft, nicht in ihrer Lebensweise und Waffentüchtigkeit, wie die unwissende Masse meint, und ängstlich hüten sie dieses heilige Gut. Die schönste Blüte dieser Sophistik aber

¹⁾ Man sollte meinen, schon diese Stelle 341 A—E müßte zur Genüge zeigen, daß Platon die Sophisten keineswegs in Bausch und Bogen behandelt, sondern ihre Wertschätzung sehr bestimmt abstuft. Was Zeller I 2 p. 1063 A 1 über das Verhältnis des Sokrates zu Prodikos sagt, ist gewiß noch das Mildeste, was sich darüber sagen läßt. Eine solche Hanswurstrolle, wie dem Prodikos hier ist doch wohl im ganzen Platon keinem Sophisten zugewiesen. Mit einem solchen Mann ein Streitgespräch zu führen hatte Sokrates freilich keine Veranlassung. Welcker, Kleine Schriften, II. p. 407 erwähnt diese Tatsache an sich richtig, aber als Beweis von Hochschätzung, was doch wirklich darin nicht erblickt werden kann.

ist die βραχυλογία — natürlich eine Rechtfertigung für Sokrates. Das an Berühmtheit den Aussprüchen der sieben Weisen nicht nachstehende Wort des Pittakos: χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι hat den Simonides zur Widerlegung gereizt, nur zu diesem Zwecke hat er das Gedicht verfaßt. Nachdem das Gedicht so in gänzlich schiefe Beleuchtung gebracht ist, beginnt Sokrates es im einzelnen zu erörtern, als Gewinn der Interpretation ergibt sich der Hauptsatz seiner Lehre: ἐκὼν οὐδεὶς ποιεῖ κακόν. Sokrates erntet für seine Erklärung von Hippias das Lob, er habe seine Sache ganz gut gemacht, jedoch will Hippias sofort eine andere Erklärung geben, damit beweisend, daß es sich nicht darum handelt, den wahren Sinn des Gedichtes zu erforschen, der nur einer sein kann, sondern daß das Gedicht nur den Rahmen zu geistreichen Plaudereien zu bieten hat, deren Resultate gleichberechtigt sind, mögen sie noch so verschieden voneinander sein. — Das Intermezzo ist beendet und jetzt erklärt Sokrates die Gedichterklärung als nichtig und die dialogische Erörterung als allein fruchtbar und naturgemäfs.¹⁾ Boshaft ist es, daß er eben im Begriff dem Protagoras den Nachweis seiner völligen Unwissenheit über das Wesen der Tugend zu erbringen, eigens noch die sichere Erwartung ausspricht, von Protagoras Aufklärung zu erhalten, der als Tugendlehrer über das Wesen der Tugend ja Kenntniss haben müsse: Protagoras schränkt jetzt seine Behauptung dahin ein, daß wenigstens die Tapferkeit von den übrigen Tugenden verschieden sei und für sich vorkommen könne. Den Beweis liefert ihm auch hier bloß die Erfahrung. Der Beweis, mit dem Sokrates diese angeblichen Erfahrungstatsachen beseitigt, ist klar genug, so daß man sich wundern muß, wie er von Protagoras nicht verstanden wird. Sokrates benützt den von Protagoras selbst zugestandenen Hilfssatz, daß die Tugend in ihrem ganzen Umfang etwas Schönes sei; die Fälle, in denen Kühnheit ohne Einsicht auftritt, sind nach des Protagoras eigener Aussage Wahnsinn, etwas Unschönes und darum aus dem Umfang der ἀρετή, die doch eine Tugend ist, herauszunehmen. Für die ἀρετή bleiben demnach nur jene Fälle übrig, in denen das kühne Handeln auf verständiger Einsicht beruht; damit aber ist die

¹⁾ Es ist klar, daß diese Ausführungen fast nur ein Spezialfall und eine vorläufige Ankündigung der Erwägungen im Phädrus, cp. LXI bilden.

Einsicht als integrierender Bestandteil der Tapferkeit oder als ihr eigentliches Wesen erwiesen. Dieser Beweis, der sich durchaus auf Zugeständnissen des Protagoras selbst aufbaut, wird von Protagoras dahin aufgefaßt als sei er von Sokrates erschlichen durch Vertauschung des Subjekts- und Prädikatsbegriffs in dem Satz: οἱ ἄνδρες οἱ θαρραλέοι εἰσὶν, das aber ist logisch unzulässig¹⁾, was an einem im übrigen glücklich gewählten Beispiel gezeigt wird, das seinen Wert nur dadurch verliert, daß es gegen einen Fehler kämpft, den Sokrates gar nicht begangen hat. Getreu seiner bisherigen Praxis läßt Sokrates den angefochtenen Beweis fallen und faßt die Frage von einer neuen Seite an. Scheinbar biegt er dabei von der Frage nach dem Wesen der Tapferkeit weit ab und wirklich bietet die folgende Erörterung viel mehr als nur Hilfssätze zu dieser Frage. Sie geht mehr in die Tiefe als alle bisherigen; dafür verzichtet sie ganz auf das Mittel der Ironie²⁾; auch fehlt ihr das dramatische Leben der früheren Teile; ja der Dialog ist nur mehr ein Scheindialog, Protagoras hat fast nur die Aufgabe den Ausführungen des Sokrates seine Zustimmung zu geben, die dieser im Streitgespräch mit einem fingierten Gegner, der öffentlichen Meinung, darlegt. Sokrates beginnt hier entgegen seiner früheren Praxis gewissermaßen mit der Behauptung; schon 352 B wird als Ziel der Nachweis der unbedingten Herrschaft der ἐπιστήμη im menschlichen Leben bezeichnet. Der Beweisgang ist gewissermaßen negativ. Nach der landläufigen Ansicht unterliegt der Mensch, wo er vom Guten abweicht, der Lust. Nun fürchtet der Mensch beim Vergnügen nur den künftigen Schmerz, beim Leiden sucht er nur das künftige Vergnügen, also zeigt sich, daß das Angenehme schlechtweg dem Menschen als Gutes erscheint, das Unangenehme

¹⁾ Letzteres als Lehrsatz der formellen Logik mag wohl eine Entdeckung der Sophistik sein, wie Lutoslawski, the origin and growth ect. aus unserer Stelle schließt p. 205: the inconvertibility of general affirmative judgments is insisted upon (350 C—351 B) by means of several analogies. If we observe that this logical lesson is put into the mouth of Protagoras, and not of Sokrates, we must admit as probable, that the discovery was made outside of the Socratic society.

²⁾ Mit einer einzigen Ausnahme, freilich von köstlicher Art: 358 E, wo Sokrates den Athenern die Leviten liest, daß sie ihre Söhne nicht fleißiger zu den Sophisten schicken und ihre Geldschränke nicht bereitwilliger offenhalten.

als Böses.¹⁾ Nun strebt niemand das Böse freiwillig an oder meidet freiwillig das Gute; er kann sich nur über die Wirkungen einer Handlung täuschen und darum dieselbe objektiv zu Unrecht tun oder meiden, d. h. alles richtige Handeln beruht auf Einsicht, alles unrichtige auf Unwissenheit. Das ist der Hauptgewinn des Beweisgangs, die Hauptschwäche, daß noch ganz eudämonistisch das Gute mit der Lust zusammengelegt wird, also nur eine psychologische, noch keine metaphysische Ableitung erfährt. Jetzt hat Sokrates die Mittel um neuerdings die Frage nach dem Wesen der Tapferkeit aufzunehmen. Dem Schlechten wendet sich niemand zu, dem Guten jeder; wären Krieg und Tod etwas Schlechtes, so würde sich ihnen niemand aussetzen; tatsächlich aber setzen sich ihnen die aus, die sie richtig zu würdigen und in das rechte Verhältnis zu den Zielen des Lebens zu setzen wissen, und denen sie aus dieser Schätzung heraus wegen des Übergewichts der Vorteile als etwas Gutes, daher Angenehmes erscheinen und diese werden dann tapfer genannt. So ist es klar, daß das Wissen konstitutives Moment der Tapferkeit, d. h. die Tapferkeit ist.

Immisch, zum gegenwärtigen Stand der Platonischen Frage, Neue Jahrbücher, 3. Bd. p. 613 bemerkt, unser Dialog falle gegen seinen Schluß ab. „Die mimische Kunst gibt sich vorzeitig aus; dem Dialog fehlt die künstlerische Steigerung.“ Diesen Eindruck wird jeder Leser teilen: der philosophische Gehalt nimmt gegen Schluß zu; die platonischen Kunstmittel der Ironie und lebensvollen Dialogführung versagen; denn das Zwiegespräch mit Protagoras, in dem dieser über ein mehr oder minder unwilliges Ja oder Nein nicht hinauskommt, ist kein wirklicher Dialog. Möglich ist es bei der großen Ausdehnung des Dialogs, daß Platon denselben nicht in einem Zug vollendet hat und seine Stimmung während der Abfassung gewechselt hat, möglich auch, daß ihm, obwohl er zu der Partie nur durch die von uns angenommene Grundtendenz geführt wurde, dieselbe, da sie Fragen behandelt, die im Mittelpunkt der Sokratischen Lehre stehen, für ihn eine sachliche Bedeutung gewann, die ihn nur mehr an ihre klare Durchführung denken und den Zweck

¹⁾ Hier also erledigt Platon die Frage nach der Identität des *ὁφέλιμον* (doch nichts anderes als *ἡδύ*) und *ἀγαθόν*, die 334 durch die Abschweifung des Protagoras unterbrochen worden ist.

der Charakterisierung, die den ruhigen Fortgang der Beweisführung eher gehindert hätte, zurücktreten liefs.¹⁾ Jetzt am Ende der schweren Gedankenarbeit aber weifs er einen Abschluß des Dialogs zu gewinnen, der nochmals alle Feinheit platonischer Darstellung in sich vereinigt. Er weifs dem Protagoras seine Niederlage zu versüßen, indem er das Resultat der Untersuchung als problematisch erscheinen läßt: gewifs übrigens nicht blofs aus Höflichkeit: offenbar wufste Platon auf die Frage, wie die Tugend, obwohl ein Wissen, dennoch nicht lehrbar sei, damals noch keine Antwort; eine solche fand er erst in seiner späteren Theorie vom Wissen als Rückerinnerung der Seele. Alsdann versichert Sokrates den Protagoras, den er so glänzend auf der ganzen Linie geschlagen hat, seiner unentwegten Verehrung und drückt den Wunsch aus gerade mit ihm über diese Dinge weiterzusprechen. Protagoras lehnt dies vorläufig ab und köstlicher könnte der Dialog nicht schliefsen, als dafs er, der so hilflos von Sokrates von Resultat zu Resultat geschleppt worden ist, sich diesem gegenüber in Worten ausspricht, die zeigen, dafs er an sich und seiner Weisheit in keiner Weise irre geworden ist, indem er ihm in wohlabgemessenen Worten seine Anerkennung für seine Leistung ausspricht, die er natürlich nur als Redeübung, nicht als Kenntnisfortschritt taxiert, und ihm in Aussicht stellt, es sei nicht ausgeschlossen, dafs Sokrates einmal noch ein tüchtiger Philosoph werde. So scheiden die beiden Männer.

Es ist aus unserer Darlegung klar geworden, dafs der Dialog mit einer völligen Niederlage des Protagoras und damit der ganzen Sophistik endet. Von diesem Resultat weicht sehr stark ab die ausführlichste und bekannteste Erläuterungsschrift über den Protagoras, Schöne, über Platons Protagoras, Leipzig 1862. Die richtige Auffassung des Dialogs erheischt eine kurze Auseinandersetzung mit diesen Erörterungen, die darauf hinausgehen, den Protagoras als achtungsgebietende Erscheinung und einen durchaus würdigen Gegner des Sokrates zu erweisen. Es ist

¹⁾ Es ist ja allgemein die Bemerkung von Ivo Bruns, das literarische Porträt der Griechen, durchaus richtig; Nach einem festen Plane angelegt, einem bestimmten Gedanken und seiner einheitlichen Entwicklung gewidmet geben sie (die platonischen Dialoge) dem Widerspruch nur insoweit Raum, als er die Idee des Verfassers ördert und präzisiert.

das auffallend, nachdem Schöne selbst die Schwächen in der Erscheinung des Protagoras hervorgehebt und sein Resultat ganz richtig in die Worte zusammenfaßt: Der Dialog zeigt uns in ihm einen Mann, der sein Selbst dem Interesse der Idee nicht nachzusetzen weiß; hierzu kommt ein Mangel an Schärfe und Präzision des Gedankens überhaupt, eigentlich an philosophischer Methode, welche ihren Gegenstand rücksichtslos angreift und durcharbeitet. Was soll es nun aber heißen, wenn Schöne fortfährt: Sollte eine derartige Ehrerbietung, wie Protagoras' Anhänger und Freunde während des Hin- und Herwandeln ihm bezeigen, uns nicht damit aussöhnen, wenn er ein erhöhtes und mitunter ruhmrediges Selbstbewußtsein verrät? Wie könnte eine Abgeschmacktheit eine andere decken, auch wenn hier nicht Ursache und Wirkung verwechselt wäre? Weiterhin hat Schöne an Protagoras zu loben Gedankenreichtum, feine Beobachtung des menschlichen Treibens und Wesens, Ernst in seinen sittlichen Anschauungen und die Gabe anmutiger, sinnvoller Darstellung. Belege für diese Lobeserhebungen bietet er nicht. Gewiß, Gedanken hat Protagoras, doch meist entweder Paradoxa oder loci communes, die er dann oft genug am unpassenden Orte anbringt; wo er sich im Dialoge als feiner Kenner menschlichen Wesens zeigen sollte, ist mir unverständlich; seinen sittlichen Anschauungen, die er sehr wenig entwickelt, besonderen Ernst zuzuschreiben, berechtigen höchstens die Stellen, in denen er die Möglichkeit verneint, daß der wohlberatene Mensch Böses tue, wobei dazu noch seine Reputation als Tugendlehrer in Betracht kommt; anmutig ist seine Darstellung jedenfalls; sinnvoll nur gemessen an den Ansprüchen einer leichten Causerie. Das Bestreben des Sokrates soll nach Schöne im ganzen Dialog darauf hinauslaufen, die Anschauungen, die Protagoras in bunter Mannigfaltigkeit und ziemlich loser Form in seiner ersten großen Rede dargelegt hat, prinzipiell zu begründen, zu restringieren und auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen. Davon kann gar keine Rede sein. Natürlich knüpft Sokrates an Bemerkungen des Protagoras an; sonst käme es eben zu keinem Gespräch; doch ist die Anknüpfung der Probleme, die er behandeln will, an die Bemerkungen des Protagoras eine ungemein äußerliche. Man denke doch nur, wie die Frage nach der Selbständigkeit oder Identität der Einzeltugenden ganz leicht an den Mythos des

Protagoras angeknüpft ist, durch Aufgreifen des doppelten Ausdrucks *αἰδώς* und *δίκη*, mit dem eine prägnante Scheidung zu verknüpfen diesem ganz fern lag. Sogar, daß Protagoras nicht einmal am Ende des Dialogs seine Niederlage eingesteht, weiß Schöne zu entschuldigen. Jedem Menschen begegne es, daß er sich mit seinem eigenen Verstand in Widerspruch versetze, daß er sich außer Stande sehe, das Endresultat eines Beweises anzuerkennen, dessen Einzelargumenten sein Verstand sich nicht zu entziehen wufte. Die Bemerkung an sich ist richtig und wird für Sokrates zutreffen; sie auf Protagoras anzuwenden verrät eine vollständige Verkennung des Ethos der Schlufspartie, die doch klärlich den Protagoras als eiteln, selbstgefälligen Mann zeigt, der gar nicht die sittliche Kraft besitzt sich das Opfer abzurufen, daß er sich für überwunden erklärt. Auch der Gehalt des Protagoreischen Mythos wird von Schöne sehr überschätzt. Es soll ihm der Gedanke zugrunde liegen, daß jene höhere Macht, die das Leben der Menschen veredelnd zusammenhält, Recht, Staat, Gesetze, fromme Scheu vor dem Heiligen, ohne welche die Menschheit sich aufreiben und in tierische Wildheit versinken müßte, einer höheren Ordnung der Dinge angehören und dem Menschen nur von Gott kommen können. Das alles läßt sich ja aus dem Mythos herauslesen, ist in diesem aber bei weiten nicht mit der moralischen Würde und logischen Bestimmtheit gesagt, wie es nach Schönes in edlem Sinn abstrakter Darlegung erscheinen könnte.¹⁾ Kurz, Schöne zeigt eine Vorliebe für Protagoras, die durch nichts gerechtfertigt ist. Es wird schon dabei bleiben müssen: der Dialog ist eine Absage von jeder Gemeinschaft mit dem Sophistentum, deren Bestimmtheit durch die Feinheit der Erörterung und das stets gleichmäÙig lebenswürdige und verbindliche Auftreten des Sokrates in nichts gemindert wird.

¹⁾ Schließlich weiß Schöne gar noch zu berichten, Prodikos habe scherzhafte Züge an sich, bilde aber im ganzen eine würdige Erscheinung. Schon daß Sokrates sich als seinen Schüler bekenne, müsse ein Vorurteil für ihn erwecken, obwohl doch die Ironie dieser Erwähnung so klar als nur möglich ist; von kleinlicher Eitelkeit sei er frei, als ob es einen sichereren Beweis von Eitelkeit gäbe als sein Steckenpferd bei passender und unpassender Gelegenheit zu reiten. Und die Art, wie Prodikos im Simonideum gehänselt wird, ist wohl auch geeignet ein Vorurteil für ihn zu erwecken?

Beziehungen des Protagoras zu anderen Platonischen Dialogen.

Unser Dialog weist die mannigfachsten Beziehungen zu andern platonischen Dialogen auf, namentlich zu solchen, die als seine Fortsetzung erscheinen können. Auf einige derselben sei noch hingewiesen.

Da lesen wir zunächst bei Schöne p. 88 die überraschende Behauptung, der Gorgias sei älter als der Protagoras. Schöne selbst sieht ganz richtig, daß für die Lösung dieser Frage in Betracht kommt, daß im Gorgias das ἡδύ und ἀγαθόν scharf getrennt, im Protagoras indentifiziert erscheinen. Darin will er einen Fortschritt über Gorgias hinaus erkennen. Das ganze Wesen des Sokratizismus sei Eudämonismus und der Unterschied zwischen ἀγαθόν und ἡδύ im Gorgias ein Scheinunterschied. Nachdem auch dort ἀγαθόν und ὠφέλιμον identisch erscheine, müsse das ἀγαθόν doch zusammenfallen wenn auch nicht mit dem ἡδύ des Moments, doch mit dem dauernden ἡδύ, dem εὖ βιώναι, und diese Konsequenz habe Platon im Protagoras gezogen. Nun kommen für Gorgias zwei Stellen in Betracht, die erste kurze Andeutung 465 A: *κολακίαν μὲν οὖν . . . ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἀνευ τῶν βελτίστων*, und dann der ausführliche Doppelbeweis der Kapitel LII und LIII. Beide zeigen in ihrer Ausdehnung, wie wichtig dem Platon die Unterscheidung ist, die er hier trifft, und da sollte er sie später ohne ein Wort der Begründung aufgegeben haben? Nein, war einmal Platon auf der Stufe der Unterscheidung des Gorgias angelangt, so war ein Rückschritt zum Protagoras nicht mehr möglich. Dann ist es nicht richtig, daß Sokrates im Gorgias nur an die flüchtige Lust des Augenblickes denkt.

Man beachte das Wesen des zweiten Beweises: Das Beiwohnen des Guten macht den Menschen gut; die Freude ist nach allgemeiner Anschauung etwas Gutes. Nun ist der Freude auch der Schlechte fähig, er müßte also, wenn die landläufige Ansicht richtig wäre, im Moment des Besitzes der Freude gut sein, was ein Widerspruch ist. Hier ist offenbar das ἡδύ als zeitloser Begriff erfaßt, da auf das Vorübergehen bez. die Dauer des Freudegefühls gar nichts ankommt. Dazu lese man die ganze Partie von 495 A an, die aufs klarste die ἡδέα in ἀγαθά und οὐκ ἀγαθά zerlegt je nach ihrer Wirkung auf die seelische Verfassung. Zum ganzen cf. Zeller II 1. p. 527 A 1. — Zwar hat auch diese Lehre, die die ἀγαθόν immer noch mit den ὀφέλεια zusammenlegt, ihre Mängel; aber es ist doch ein Fortschritt, daß das ἀγαθόν wenigstens zusammengelegt wird mit dem wahren Nutzen des Menschen, der unabhängig sein oder gar in Gegensatz treten kann zu seinen Lust- und Unlustgefühlen.

Auch sonst fehlt es in dem Dialog nicht an Andeutungen eines Fortschrittes über den Protagoras hinaus. Im Protagoras wird bis zum Schluß die Anschauung der öffentlichen Meinung als Beweismittel behandelt und auch von Sokrates verwendet; mit welcher Schärfe weist dagegen im XXXII. Kapitel des Gorgias Sokrates diese Autorität dem Polos gegenüber zurück um nur mehr die Überzeugung durch Gründe gelten zu lassen; im Gerichtssaal imponiere die Menge der Zeugen, im philosophischen Gespräch nur Gründe.

Im Protagoras haben wir, sogar als Ausgangspunkt eines Beweises, erfahren, daß die Athener in technischen Dingen stets nur Sachverständige beiziehen. Im Gorgias stellt Sokrates 455 B ff das gleiche fest; Gorgias aber hält ihm ganz richtig entgegen, daß auch in technischen Dingen die Anregungen meist vom Rhetor ausgehen oder mindestens dieser den Sachverständigen jederzeit auszustecken vermag. Sokrates muß ihm darin recht geben. Hat er sich einmal überzeugt, daß er mit seiner Anschauung von der Behandlung technischer Dinge in der Volksversammlung eher eine Idealforderung als die Wirklichkeit wiedergibt, so würde er seine frühere Behauptung wohl nicht mehr ohne Einschränkung wiederholen. Es ist also klar, daß Protagoras dem Gorgias vorangeht und in diesem überholt wird. Schon der ganze Charakter der Dialoge macht dies wahrschein-

lich: der Gorgias zeigt eine viel höhere und reichere Kunst der Dialektik; und dann, was soll der in leichtem Humor gehaltene Nachweis der begrifflichen Unklarheit der Sophistik nach den vernichtenden Keulenschlägen, die im Gorgias gegen die sittlichen Anschauungen dieser Nietzscheaner des Altertums geführt werden? — Beachtenswert ist, daß auch hier wieder der Beweis von der Identität der ἀνδρεία und σωφροσύνη aufgenommen wird 507 B, aus derselben Grundanschauung, wenn auch von verschiedenem Ausgangspunkt: Mit dem Wesen des Besonnenen sei es nicht verträglich aufzusuchen oder zu fliehen, was sich nicht gehöre; d. h. der Besonnene flieht nicht, was zu fliehen nicht in der Ordnung, nicht der rechten Einsicht entsprechend ist; also dieselbe Auffassung wie Prot. 360.

Eine schwierige Frage ist das Verhältnis von Protagoras und Laches. Lesen wir in letzterem das Wort des Sokrates 190 C: μὴ τοίνυν, ὦ ἄριστε, περὶ ὅλης ἀρετῆς εὐθέως σκοπούμεθα· πλεον γὰρ ἴσως ἔργον· ἀλλὰ μέρους τινὸς περὶ πρῶτον ἴδωμεν, εἰ ἱκανῶς ἔχομεν πρὸς τὸ εἰδέναι, so möchte man wohl meinen, wie Sokrates theoretisch die Einzelforschung über eine bestimmte Tugend für leichter hält als über die Tugend im allgemeinen, hätte auch Plato den Laches, die Untersuchung der Tapferkeit, dem Protagoras, der Untersuchung der Tugend im allgemeinen, vorangehen lassen, wenn eben der Protagoras eine Untersuchung der Tugend im allgemeinen bezweckte, bez. bildete und nicht auch in Einzeluntersuchungen aufginge. Festhalten müssen wir doch wohl daran, daß Platon in seiner Schriftstellerei keinen Rückschritt begangen hat. Lesen wir nun 196 C von Laches, wie er alle sogenannte Tapferkeit ohne Einsicht, also z. B. die der Kinder und Tiere, als solche nicht gelten läßt, so haben wir hierin bereits den Standpunkt des Sokrates im Protagoras, cf. Prot. 360 D: οὐκοῦν ἡ τῶν δεινῶν σοφία ἐναντία τῇ τούτων ἀμαθία; ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν. Dieser Standpunkt aber wird im Laches von Sokrates mit klaren Worten als zu eng bezeichnet 199 B: οὐ μόνον ἄρα τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἡ ἀνδρεία ἐπιστήμη ἐστίν. . . . μέρος ἄρα ἀνδρείας ἡμῖν, ὦ Νικία, ἀπεκρίνω σχεδόν τι τρίτον. Damit kritisiert Sokrates doch sich selbst, nicht minder 199 E: οὐκ ἄρα, ὦ Νικία, μῦριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετή. Bei der im Protagoras gegebenen Definition deckt sich die Tapferkeit zu sehr mit der Tugend im allgemeinen;

einer der Faktoren ihres Wesens wird als ihr ganzes Wesen gefaßt. Sokrates berichtigt sich im Laches selbst; das deutet doch auf eine Abfassung des Laches nach dem Protagoras bei einer gelegentlichen Revision der in demselben aufgestellten Behauptungen. Mit dieser Aufstellung stehen wir freilich im Widerspruch zu einer Reihe Gelehrter, so Lutoslawski, der p. 206 das umgekehrte Verhältnis behauptet: The special subject of the Laches also is contained in the Protagoras, and the definition of courage arrived at in the Laches after a long conversation, and shown by Socrates to refer not only to courage but to every virtue, is repeated in the Protagoras and remains unrefuted. Nein, im Protagoras ist sie nicht repeated, sondern zum erstenmal aufgestellt, im Laches aber bekämpft und verworfen. Und wenn Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen, p. 120 in der schon erwähnten Stelle ein direktes Zitat, des Protagoras bestimmte Vorausverkündigung, findet, so ist diese Annahme unnötig. Die Stelle erklärt sich aus sich. An Nikias, Laches und Sokrates ist nach dem Vorausgegangenen die Aufgabe herangetreten die Tugend zu lehren; sie mußten sich also zunächst fragen, was Tugend sei, und diese Frage schränkt Sokrates aus Zweckmäßigskeitsgründen ein.

Eine direkte Fortsetzung, und zwar eine sehr merkwürdige, aber keineswegs eine Lösung der Frage des Protagoras gibt der Menon. Er setzt gleich ein mit der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend; es fehlt dann durchaus nicht an Berührungspunkten: scharf wird die Möglichkeit zurückgewiesen, daß es Leute gibt, die freiwillig Böses tun; bestimmt wird an der Identität von ἀγαθόν und ὀφέλιμον festgehalten 87 E: πάντα γὰρ ἀγαθὰ ὀφέλιμα; 88 B wird ganz im Sinn des ersten Beweises im Protagoras der Mut ohne Einsicht als etwas Schädliches und darum der Tugend Fremdes dargestellt. Doch nun die Hauptargumentation: die Tugend wird zunächst 88 C als Einsicht definiert, doch schon 89 C zieht Sokrates seine eigene Aufstellung in Zweifel; dagegen stellt er seine Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend so sehr in Vordergrund, daß er ihnen zuliebe die Theorie von der Tugend als Erkenntnis zu opfern bereit ist. Immer mehr weicht er von seinen alten Anschauungen ab; statt der ἐπιστήμη als der Herrin aller Handlungen läßt er jetzt eine nicht auf Gründe, sondern nur auf das Gefühl

gestützte ἀληθείας δόξα gelten; die Tugend aber bezeichnet er als ein offenbar über das Wissen hinausliegendes Gut 99 E: οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεία μοίρα παραγίγνομαι ἄνευ νοῦ, οἷς ἀν παραγίγνηται. Das ganze Resultat wird übrigens als vorläufig bezeichnet; bestehen bleibt nur, daß die Tugend nicht lehrbar ist.

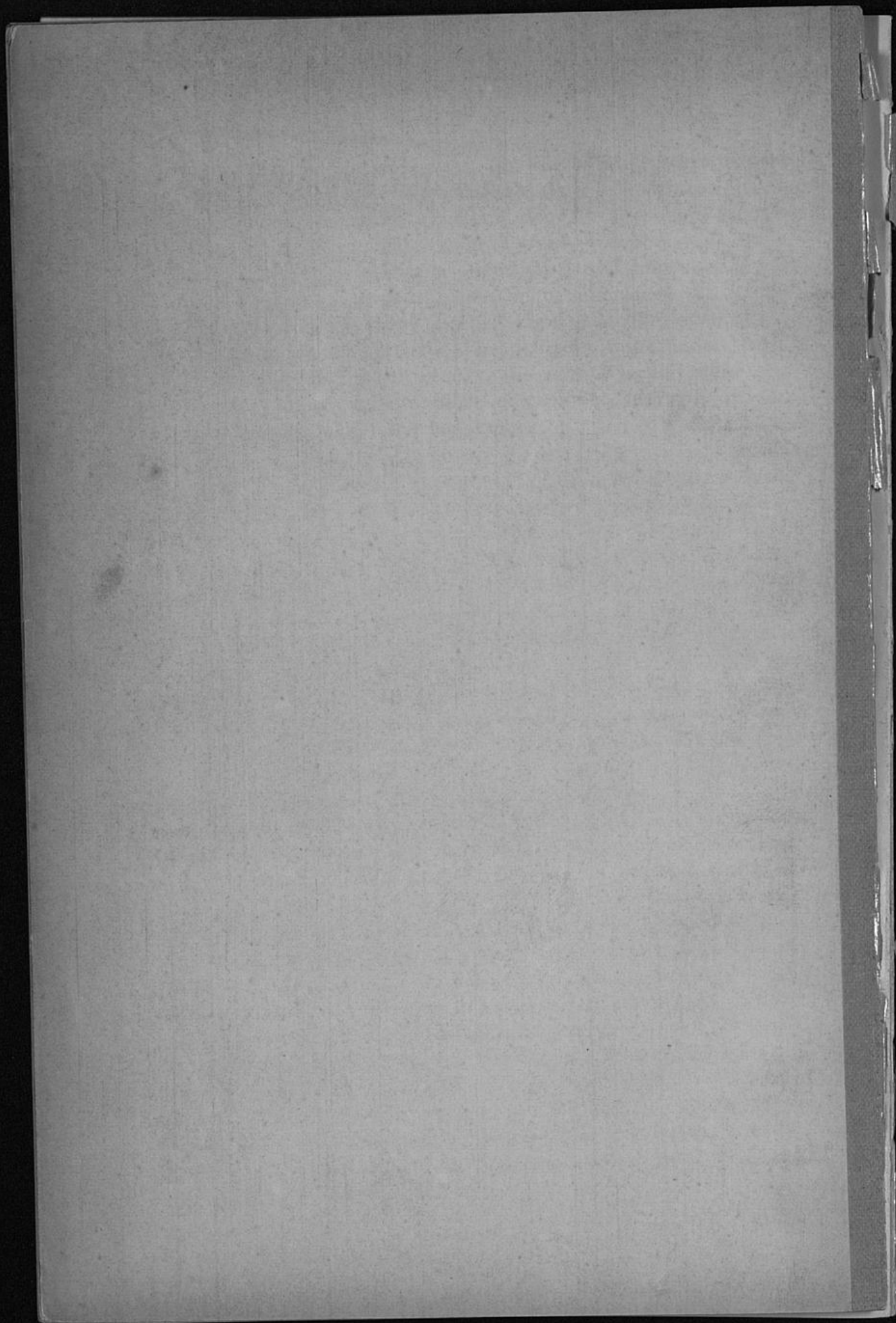
Zum Schluß sei noch erwähnt, daß auch einer der pseudo-platonischen Dialoge enge Beziehungen zum Protagoras aufweist, der Theages, den Christ, griechische Literaturgeschichte² p. 391 ohne Nachweis als plumpe Nachahmung des Laches bezeichnet. Tatsächlich weist der Theages zu Laches so gut wie keine Berührungspunkte auf, um so mehr aber zu Protagoras und Gorgias, aus denen er alle Hauptanregungen empfangen hat. Die berühmte Stelle der Apologie über die Lehrtätigkeit der Sophisten 19 E, die wir schon einmal erwähnt haben, findet sich auch hier variiert, Theages 128 A, ziemlich wörtlich ausgeschrieben. Auf den Protagoras aber weist gleich die Einleitung. P. 121 wird das Streben des jungen Theages sich einem Sophisten in Unterricht zu geben dem Sokrates erzählt; des Theages Vater erklärt sich zu jedem Geldopfer bereit, hat aber schwere sittliche Bedenken: eine Kombination von Momenten aus den Erwägungen des Hippokrates und Sokrates zu Beginn unseres Dialogs.

126 D nimmt Theages geradezu Bezug auf Protagoras und Gorgias, indem er ausdrücklich erklärt, er kenne recht gut des Sokrates Behauptung, daß bürgerliche Tugend nicht lehrbar und darum die Söhne großer Männer niemals Erben ihrer Eigenschaften seien: ἀκήκοα γάρ, ὃ Σώκρατες, οὗς σέ φασι λέγειν λόγους, ὅτι τούτων τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἱ υἱεῖς οὐδὲν βελτίους εἰσὶν ἢ οἱ τῶν σκυτοτόμων.

Am hübschesten aber verrät sich der Nachahmer an einem Kunstgriff, den er im Protagoras gelernt zu haben glaubt. Mit großer Kunst hat Sokrates den Hippokrates endlich ganz contre coeur zu dem Geständnis gebracht, er wolle ein Sophist werden. Dieses Geständnisses schämt sich Hippokrates, kann aber die Tatsache in Konsequenz der von ihm gemachten Einräumungen in analogen Fällen nicht in Abrede stellen 312 A: εἰ μὲν τι τοῖς ἔμπροσθεν ἔοικε, δῆλον ὅτι σοφιστὴς γενησόμενος. Dieses Herauslocken eines widerwillig gegebenen Geständnisses eines jungen Menschen über seine Absichten, wobei derselbe sich plötzlich

vor Konsequenzen gestellt sieht, an die er gar nicht gedacht hat, reizt den Verfasser des Theages und er sucht es nachzuahmen, indem er recht künstlich den Theages zu dem Geständnis bringt, er möchte wohl Tyrann werden, was dieser schliesslich ähnlich wie Hippias deutlich darauf hinweisend, wie er durch Sokrates überredet, aber nicht überzeugt sei, zugibt 124 E: εἰκοίς γε ἐξῶν ἐγὼ εἶπον. Freilich verrät sich der ungeschickte Nachahmer durch die Art, wie Theages sein Zugeständnis 126 A wieder zurücknimmt in einer Art, die eine Klarheit über sein Ziel verrät, die es unbegreiflich erscheinen läßt, wie er das Zugeständnis überhaupt machen konnte.





TIFFEN® Gray Scale

© The Tiffen Company, 2007

R



G



B



W



G



K



C



Y



M



A

1

2

3

4

5

6

M

8

9

10

11

12

13

14

15

B

17

18

19

