

TUGEND UND WISSEN IN PLATONS
GORGIAS
Zu Grg. 506d–507c

Kallikles hat als Gesprächspartner des Sokrates im *Gorgias* keinen leichten Stand, da Sokrates ihn mit seinen Fragen und Beweisführungen in die Enge treibt. Als er schließlich keine Lust mehr hat weiterzumachen, Sokrates aber den Logos nicht mittendrin abbrechen will, schlägt Kallikles Sokrates vor, das bis dahin von ihnen beiden geführte Gespräch allein zu Ende zu bringen (505cd). Sokrates fügt sich schließlich – nicht zuletzt, weil Gorgias ihm gut zuredet –, wahrte aber die dialogische Situation, indem er sich für seine Fragen (und Antworten) ein fiktives Gegenüber schafft und die anwesenden Gesprächsteilnehmer mehrfach dazu auffordert, einzugreifen und ihn zu widerlegen, falls sie nicht einverstanden seien (506a–c). Bei den anschließenden Ausführungen des Sokrates über die Wohlgeordnetheit der Seele, die also der Form nach ein Gespräch, in Wirklichkeit aber eine Darlegung des Sokrates sind, wird Sokrates nicht unterbrochen – im Gegenteil, bei der ausdrücklichen Aufforderung zur Stellungnahme widerspricht Kallikles nicht, sondern möchte, daß Sokrates weiterredet (507a2–4). Wenn schließlich Sokrates nach diesem Verzicht des Gesprächspartners auf Widerspruch am Ende des fiktiven Dialogs dessen Ergebnis, nämlich daß der *σώφρων* vollkommen gut und infolgedessen glücklich sei, emphatisch als wahr bezeichnen kann (507c8 f.), ist durch die ungewöhnliche szenische Gestaltung dieses Ergebnis als gewichtig hervorgehoben. Insofern ist es besonders auffällig, daß Sokrates diesen *σώφρων*, der als solcher auch *δίκαιος*, *ἀνδρείος* und *ἴστιος* sei, unter Rückbezug auf vorausgegangene Darlegungen¹ als *τελέως ἀγαθὸς ἀνὴρ* bezeichnet, dabei aber von *σοφία* bzw. *φρόνησις* keine Rede ist.

1) ὥσπερ διήλομεν (507c1). Der Bezug dürfte die Beweisführung sein, die zunächst zu dem Ergebnis Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ (507a1 f.) geführt hat. Vgl. in diesem Zusammenhang auch καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνεται ... καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνεται (504e2 f.). – Die Zeilenzählung bezieht sich durchweg auf den Text von Burnet.

Diese Tatsache ist in der Forschung bisher sehr unterschiedlich gedeutet worden. E.R. Dodds sieht in der Nicht-Erwähnung der Kardinaltugend σοφία offenbar kein Problem. Er erklärt (ohne auf den genannten Rückverweis einzugehen) die gerade zitierte Stelle als „reciprocal implication of the virtues (called by the stoics ἀντακολουθήσις)“, die er auf den historischen Sokrates zurückführt und die auf natürliche Weise aus dessen Gleichsetzung von Tugend mit Wissen folge.² Aber gerade wenn dies so sein sollte – die aufgeführten Tugenden scheinen nach der Darlegung des Sokrates eher in der σωφροσύνη impliziert, als daß gesagt würde, wer die eine gewonnen habe, müsse auch die anderen besitzen³ –, wäre um so weniger erklärlich, warum σοφία bzw. φρόνησις nicht auch genannt wird.⁴

H. J. Krämer scheint den Sachverhalt denn auch anders einzuschätzen, wenn er feststellt: „Vielleicht ist hier an die δημόδης ἀρετή von „Menon“ 88 A ff. zu denken.“⁵ Es sei davon abgesehen, daß im *Menon* von δημόδης ἀρετή nicht gesprochen wird⁶ und dieser Dialog nicht nahelegt, eine ἀρετή im eigentlichen Sinne ohne φρόνησις anzunehmen. Aber selbst wenn Sokrates im *Gorgias* auf eine weniger vollkommene Form der Tugend rekurrieren sollte, müßte das einen Bezug zum Wissen sachlich nicht ausschließen. In der *Politeia* wird die Tapferkeit nur als eine ‚bürgerliche‘ (πολιτική) bestimmt (R. 430c) und zugleich explizit zur σοφία in Beziehung gesetzt (R. 442b11–c3). Sollte im *Gorgias* tatsächlich eine Tugendauffassung vorliegen, bei der im Zusammenhang einer Aufzählung von Eigenschaften, die den τελέως ἀγαθὸς ἀνὴρ ausmachen, auf den Bezug zur σοφία bzw. φρόνησις verzichtet werden kann?

2) Plato, *Gorgias*. A Revised text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1959, 335.

3) Vgl. *Prt.* 329e4: ... ἡ ἀνάγκη, εἴανπερ τις ἐν λάβῃ, ἅπαντα ἔχειν;

4) Offenbar sieht Dodds (wie Anm. 2) durch die Verwendung des (ungewöhnlichen) Gegenbegriffs ἄφρων zu σώφρων (507a5–7) in σώφρων die σοφία impliziert, wenn er ausführt: „σώφρων has two ‚opposites‘, corresponding to its two meanings of ‚sensible‘ and ‚self-controlled‘. . . Plato proceeds to take advantage of the ambiguity to show that the σώφρων must possess the other virtues. Cf. the more elaborate ‚proof‘ at *Prot.* 332a–333b, which exploits a similar verbal ambiguity, though its logical form is different“ (336).

5) H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1959, 68 Anm. 63.

6) Der Ausdruck δημόδης ἀρετή ist in dieser Form bei Platon überhaupt nicht belegt, vgl. allerdings *Lg.* 710a5 δημόδη sc. σωφροσύνη (TLG). δημόδης kommt noch *Phd.* 61a7 vor.

Dies scheint die Meinung zu sein, die T. Irwin in seinem Kommentar zum *Gorgias* erkennen läßt. Er sieht in der Bemerkung des Sokrates, daß derjenige, der das Gerechte und Gottgefällige tue, auch gerecht und gottgefällig sei (507b3 f.), die Vorstellung impliziert, daß tugendhaftes Handeln ausreiche, um tugendhaft zu sein, während Sokrates normalerweise darauf bestehe, daß für Tugend Wissen notwendig sei. Irwin verweist auch auf die Konzeption der Tapferkeit als *καρτερία* (507b4–8). In beiden Fällen sei Sokrates den gewöhnlichen und für Irwin offenbar früheren⁷ Auffassungen von den Tugenden näher als der ‚allgemeinen sokratischen Konzeption‘ der Tugend als Wissen.⁸

Während Irwin also im *Gorgias* ein Abweichen von der andernorts (und: zuvor) bei Platon zu findenden sokratischen Konzeption sieht, erwägt Ch.H. Kahn umgekehrt, ob Platon, wenn der *Gorgias* früher sei als diese Konzeption, noch nicht entschieden habe, die sokratische Verbindung zwischen Tugend und Wissen zu einer ausdrücklichen Definition oder Gleichsetzung zu entwickeln. Kahn hält es aber ebenfalls für möglich, das von ihm diagnostizierte Fehlen einer Charakterisierung von Tugend als Wissen aus dem Argumentationsgang des *Gorgias* heraus zu erklären: In der in diesem Dialog vertretenen Auffassung einer moralisch-politischen *Techne* stelle die Tugend das *Telos* dar, das in den Seelen der durch diese *Techne* Erzeugenen hervorgebracht werden solle. „It would obscure the teleological structure of this art if virtue, its product, was identified with knowledge or *technê*, the art itself“, wobei Kahn davon ausgeht, daß die Begriffe *τέχνη*, *ἐπιστήμη* und *σοφία* austauschbar seien.⁹

Soweit in den aufgeführten Deutungen als auffällig vermerkt wird, daß Sokrates das Wissenselement nicht erwähnt, glaubt man daraus Rückschlüsse auf den Tugendbegriff im *Gorgias* ziehen zu

7) Das ist zu schließen aus Irwins Feststellung: „... Plato does not explain why the Socratic accounts of the virtues are altered“ (Plato, *Gorgias*. Translated with Notes by T. Irwin, Oxford 1979, 222).

8) Irwin (wie Anm. 7) 221 f. „... Perhaps he [Socrates] believes that someone without knowledge will not do *all* the right actions because he will not be flexible or reliable enough in unfamiliar or dangerous situations. But he is at least careless; ...“ (222). Zu 507c: „Socrates relies on some common conception of the cardinal virtues which belong to a good man; ...“ (222).

9) Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge 1996, 133.

können. Dabei scheint es methodisch problematisch, die Stelle (unter dem Gesichtspunkt des Wissenscharakters der Tugend) mehr oder weniger isoliert zu betrachten und sie nicht hinreichend in den Kontext der sonstigen Argumentation im *Gorgias* einzuordnen. Denn im vorausgehenden Gespräch mit Kallikles und in der Anlage seines Dialoges mit sich selbst bzw. dem fiktiven Partner macht Sokrates Aspekte deutlich, die einen Wissensbezug der Tugend als seine Überzeugung nahelegen.

Sokrates hatte nicht nur der These des Kallikles widersprochen, daß ἐπιστήμη und ἀνδρεία voneinander und von τὸ ἀγαθόν verschieden seien (495d4–e1), sondern schließlich mit ihm sogar Übereinstimmung darüber erzielt, daß derjenige gut sei, der vernünftig und tapfer ist (ἀγαθὸν μὲν εἶναι τὸν φρόνιμον καὶ ἀνδρεῖόν φαμεν, 499a1 f.).¹⁰ Indem Sokrates auf die mit Kallikles erzielte Homologie¹¹ verweist und für die Wiederholung der Aussage auf das Sprichwort δις καὶ τρις τὸ καλόν¹² anspielt, legt er ihr ein besonderes Gewicht bei. Daß das Gut-Sein hier aus der Verbindung von φρόνησις und ἀνδρεία folgt, ist in der Tat für die Frage des Wissensbezugs der Tugend von größter Aussagekraft, wie u. a. aus dem Dialog *Protagoras* sehr deutlich hervorgeht: Dort gibt Protagoras, der zunächst die Antakoluthie der Tugenden überhaupt bestritten hatte (Prt. 329e), schließlich die Ähnlichkeit (und damit den Zusammenhang) der anderen Tugenden (σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ὁσιότης) zu, besteht aber auf der Möglichkeit des isolierten Vorkommens der Tapferkeit (Prt. 349d), was Sokrates mit verschiedenen Bemühungen, die ἀνδρεία als σοφία zu bestimmen, zu widerlegen sucht (349e ff.). Daraus geht – auch unabhängig vom zeitlichen Verhältnis der beiden Dialoge – hervor, daß für die Frage der Wissensbestimmtheit des Gut-Seins die Einbeziehung der Tapferkeit im Denken Platons ein kritischer und diskussionswürdiger Punkt war. Es spricht daher nichts dagegen, auch im *Gorgias*, wenn φρόνησις und ἀνδρεία Bestandteile des Gut-Seins sind, die Überzeugung von der Wissensbestimmtheit der Tugend zu erkennen. Diese Auffassung kann also weder als

10) Die Aussage ist eine Folgerung aus den ὁμολογημένα (498e10f.), vgl. 497e4–6.

11) Es kommt darauf an, nicht nur sich selbst nicht zu widersprechen, sondern auch ernsthaften Einwänden nicht ausgesetzt zu sein; vgl. Grg. 505e6–506a5.

12) Vgl. Dodds (wie Anm. 2) 315.

aufgegeben betrachtet werden noch haben wir es mit einer Vorstufe der sokratisch-platonischen Tugendlehre zu tun.¹³

Es kommt hinzu, daß Sokrates für die schlechte Seele (mit Zustimmung des Kallikles) feststellt: ἀνόητός τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος (505b2f.). Ex negativo ist also in der Aufzählung der Tugenden die durch den Gegenbegriff ἀνόητος evozierte φρόνησις berücksichtigt.¹⁴ Wenn die Stelle 506c ff. so aufzufassen wäre, wie Irwin meint, daß tugendhaftes Handeln ausreiche, um tugendhaft zu sein, dann läge nicht nur ein Widerspruch zu Äußerungen in anderen Dialogen, sondern innerhalb des *Gorgias* selbst vor. Dies anzunehmen sollte aber nur die ultima ratio sein, zumal es sich im *Gorgias* nicht um beiläufige Bemerkungen handelt, sondern die eine durch Hinweis auf die erzielte Übereinstimmung und die darauf bezogene Anspielung auf ein Sprichwort (498e10–499a3), die andere durch einen von den Gesprächsteilnehmern nicht angezweifelte Wahrheitsanspruch (507c8 f.) hervorgehoben ist.

Man ist daher berechtigt, danach zu suchen, ob nicht eine widerspruchsfreie Deutung gefunden werden kann. Dies scheint auf der Grundlage von drei sich ergänzenden Überlegungen möglich zu sein:

(1) Zunächst ist zu fragen, ob nach der Festlegung, daß ein φρόνιμος (und ἀνδρεῖος) als ἀγαθός gilt, die Aussage, der σόφρων sei ein ἀγαθὸς ἀνὴρ τελέως, bedeuten kann, daß die φρόνησις (bzw. σοφία) ausgeschlossen ist (wenn sie nicht ausdrücklich und von der σωφροσύνη unterschieden genannt wird). Dafür, daß – wenigstens für den aufmerksamen Leser – auf die Rolle der φρόνησις / σοφία als Hintergrund der Ausführungen verwiesen wird, gibt es zwei Anhaltspunkte:

(a) In unmittelbarem Argumentationszusammenhang wird der Gegensatz zur σόφρων ψυχῇ in doppelter Weise bestimmt: ἡ ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος (507a5–7). Eigentlich hätte, wenn nur an σωφροσύνη im Sinne von Selbstbeherrschung gedacht werden soll-

13) Mit Recht fährt Kahn (wie Anm.9), nachdem er festgestellt hat, daß Tugend und Wissen im *Gorgias* nicht identifiziert werden, fort: „although all or most of the assumptions required for this identification are present here“ (133).

14) In dieser Reihe fehlt im Unterschied zu 507c1–3 die 499a1 f. mit der φρόνησις verbundene ἀνδρεία (bzw. ihr negatives Pendant). – Wie umfassend ἡ ἄλλη ἀρετή (504e3) gemeint ist, läßt sich nicht eindeutig festlegen.

te – und so wurde σωφροσύνη bisher im Gespräch mit Kallikles gebraucht –, ἀκόλαστος vollkommen genügt. Gewiß läßt sich ἄφρων auch als Synonym zu ἀκόλαστος und als Gegensatz zu σώφρων belegen,¹⁵ aber im *Gorgias* wird ἄφρων sonst mehrfach nur als Gegenbegriff zu φρόνιμος verwendet (vgl. bes. 499a3). Dies läßt sich wohl nur so deuten, daß σώφρων auch als Gegenbegriff zu ἄφρων im Sinne von ἀνόητος und damit auch im Sinne von φρόνιμος verstanden werden soll.

(b) Der σώφρων tut (kurz zusammengefaßt) τὰ προσήκοντα, und zwar im Bereich der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit (507a7–b8). Insofern sich τὰ προσήκοντα auf einen Gegenstandsbereich beziehen (z. B. περὶ θεοῦς), ist vorausgesetzt, daß der Handelnde auch wissen muß, was unter τὰ προσήκοντα jeweils zu verstehen ist,¹⁶ wie für Sokrates (an späterer Stelle) der wirkliche Redner sowohl gerecht ist als auch ἐπιστήμων τῶν δικαίων (508c2).

(2) Wenn das so ist, stellt sich die Frage, warum dieser Sachverhalt nur indirekt angedeutet und unter der Ausnutzung der Doppeldeutigkeit des Wortes ἄφρων eher verschleiert wird.

Da offensichtlich der Bezug der Tugend zum Wissen im *Gorgias* eigentlich präsent ist, ist anzunehmen, daß die Beweisführung im fiktiven Dialog des Sokrates durch die Gesprächssituation im *Gorgias* bedingt und möglicherweise speziell als eine auf die Thesen des Kallikles gemünzte Antwort zu verstehen ist.

Kallikles hatte die Kombination von φρόνησις und ἀνδρεία bei Leuten, die in bezug auf die πράγματα τῆς πόλεως φρόνιμοι sind, als erforderlich betrachtet, damit sie kraftvoll ausführen könnten, was sie beabsichtigten (491b2f.), und dann ganz allgemein φρόνησις und ἀνδρεία ausdrücklich in den Dienst der Erfüllung der ἐπιθυμίαι, d. h. der ἀκολασία, gestellt (491e8–492a3). Die meisten Menschen seien allerdings nicht in der Lage, sich eine umfassende Befriedigung ihrer Begierden zu verschaffen, hielten aus Scham über ihre Unfähigkeit die Zügellosigkeit für etwas Schändliches und lobten, weil sie sich nicht eine Erfüllung ihrer

15) Vgl. Dodds (wie Anm. 2) 336 zu 507a7.

16) Die Frage, ob dieses Wissen für das Handeln nur eine notwendige oder auch eine hinreichende Bedingung wäre, kann hier beiseite bleiben.

17) In der *Politeia* wird – überzeugender – andersherum gefolgert: Aus der τελέως ἀγαθὴ πόλις ergibt sich, daß sie σοφὴ, ἀνδρεία, σώφρων und δικαία ist (R. 427e6–11; vgl. auch 434e2).

Lüste verschaffen könnten, die σωφροσύνη und die δικαιοσύνη wegen ihrer ἀνανδρεία (492a3–b1). Seine These spitzt sich gegenüber Sokrates, der für die von Kallikles als ἡλίθιοι bezeichneten σόφρονες eintritt, schließlich auf die Aussage zu: τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια (492c4–8). Der Zielpunkt für Kallikles ist also der Preis der ἀκολασία, für die φρόνησις und ἀνδρεία dienende Funktion haben, indem sie die Voraussetzungen für eine optimale Erfüllung der Begierden schaffen sollen.

Demgegenüber will Sokrates nachweisen, daß die κόσμιοι glücklicher sind als die ἀκόλαστοι (493c6–d2), und er muß daher die Relevanz der σωφροσύνη herausstellen. Es ist also konsequent, wenn Sokrates in seiner Entgegnung die von Kallikles dezidiert abgelehnte σωφροσύνη in das Zentrum seines Tugendsystems stellt (506c ff.) und sie schließlich u. a. mit der von Kallikles nicht weniger gering geschätzten δικαιοσύνη (und der ὁσιότης) verbindet, über die der σόφρων verfüge und (entsprechend) glücklich sei (507a7–c7). Daß gerade derjenige, der diese von Kallikles verachteten Tugenden besitzt, τελέως ἀγαθός sein soll (507c2 f.), dürfte gegenüber Kallikles provozierend gesagt sein;¹⁷ so läßt auch u. a. der mit Hilfe einer Äquivokation geführte ‚Glücksbeweis‘ (507c3–5) erkennen, daß es Sokrates mehr um den Sieg über Kallikles als um eine gegen alle Einwände gefeierte Darlegung der eigenen Überzeugung geht.¹⁸

Allerdings ist der σόφρων für Sokrates auch tapfer; darum bleibt unerklärt, warum er nicht auch ausdrücklich φρόνιμος genannt wird, womit Sokrates die beiden Eigenschaften, die nach Kallikles der ἀκόλαστος zur Erfüllung seiner Begierden braucht, wieder aufgenommen hätte. Nun läßt sich beobachten, daß Sokrates im Gespräch mit Kallikles σωφροσύνη (und entsprechend auch δικαιοσύνη) ganz anders als dieser bewertet hatte.¹⁹ Sie

18) Da Platon dieses eristische Verfahren wohlbekannt ist (vgl. Euthd. 277e–278b; Verf., Platon, Protagoras. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999 [Platon Werke VI 2], 264 mit weiteren Literaturhinweisen), darf man annehmen, daß er seinen Sokrates hier keinen unabsichtlichen Fehlschluß begehen läßt.

19) Besonders deutlich (vgl. 492d2: σαφῶς) wird die Position des Kallikles 491e–492c formuliert. Das Ziel des Sokrates ist es, Kallikles zu einem Umdenken und damit zu einer Umwertung zu bewegen (493c3–d3).

bleibt aber (zumindest auch²⁰) inhaltlich Selbstbeherrschung und -bescheidung (Eigenschaften, die Kallikles ursprünglich ablehnte und die Sokrates von vornherein als positiven Wert eingeschätzt hatte), auch nachdem sie durch das τάξις-Konzept eine über eine vorphilosophische Auffassung hinausgehende Bestimmung ihres Seins erhalten hat (506d5–507a1).

Die ἀνδρεία dagegen ist als Wert zwischen Sokrates und Kallikles unstrittig, sie wird aber in ihrem Inhalt an unserer Stelle von Sokrates umdefiniert. Kallikles hatte natürlich so etwas wie eine durchsetzungsfähige Mannhaftigkeit in dem Sinne gemeint, daß man sich (über alle Widerstände hinweg) die Erfüllung seiner Begierden ermöglichen kann (vgl. 491b1–4; e8–492a3). Sokrates läßt aber nun erkennen, daß er darunter wesentlich auch eine Standhaftigkeit gerade gegenüber ἡδοναί und λῦπαι versteht, wodurch die ἀνδρεία geradezu zu einer anderen Seite der σωφροσύνη wird (507b4–8).²¹

Die φρόνησις, die Kallikles als Fähigkeit zur Durchsetzung der eigenen lustorientierten Ziele aufgefaßt hatte (vgl. ebenfalls 491b1–4; e8–492a3) und die damit bei ihm zu einem Mittel wird, mit dem etwas erreicht werden soll, das Sokrates nicht als gut einstuft, kann,²² hätte – wie die ἀνδρεία – ebenfalls inhaltlich bzw. in ihrem Bezugspunkt anders bestimmt werden müssen, damit sie mit dem von Sokrates vertretenen Tugendsystem harmonieren könnte. Eine solche Neubestimmung, welche den Gegensatz zu Kallikles auch in diesem Punkt ausdrücklich machte, erfolgt aber nicht explizit – allenfalls im Ansatz auf die unter (1) beschriebene Weise, indem die φρόνησις/σοφία gewissermaßen in der σωφροσύνη, die Sokrates zur Widerlegung des Kallikles in den Mittelpunkt stellt, enthalten ist, wenn der σῶφρων ebenfalls das Gegenbild zum ἄφρων darstellt. Dies zu explizieren (und damit letztlich φρόνησις/σοφία über die als Selbstbeherrschung verstandene σωφροσύνη zu stellen) wäre für das offenkundige Ziel des Sokra-

20) Wenigstens ein Gegenbegriff zu σῶφρων ist nach wie vor ἀκόλαστος (507a5–7).

21) ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ (507b8) könnte zwar als ein Standhalten gegenüber dem angreifenden Feind verstanden werden (vgl. zum Ausdruck La. 193a9 ἐθέλοντα ὑπομένειν τε καὶ καρτερεῖν), die Tapferkeit ist aber generell bestimmt als διώκειν bzw. φεύγειν ... ἃ δεῖ (507b6), d. h. als sittliches Handeln überhaupt.

22) Die Lust ist für Sokrates dem Guten subordiniert; vgl. 499e; 506c.

tes, den Wert der σωφροσύνη gegen Kallikles herauszustellen, geradezu kontraproduktiv gewesen. Platon hat sich daher mit einem Fingerzeig für den mitdenkenden Leser begnügt.

(3) Es stellt sich aber die Frage, ob die Funktion der Darlegungen des Sokrates innerhalb der Auseinandersetzung mit Kallikles als ausreichende Begründung für das Vorgehen des Sokrates anzusehen ist oder ob nicht ein wichtiger sachlicher Grund dazukommt. Wenn nämlich die φρόνησις mit der σωφροσύνη, wie sie 507c5–7 gefaßt wird, teilidentisch und als sachliche Voraussetzung, τὰ προσήκοντα tun zu können, impliziert ist, kann sie als übergeordnete Größe nicht wie ὁσιότης, δικαιοσύνη und ἀνδρεία über die von Sokrates dargelegte τάξις-Konzeption aus der σωφροσύνη heraus entwickelt werden.

Gemäß dieser Konzeption, die auch für Artefakte und den Körper gilt (503d–504b), hatte sich für die Seele ergeben, daß das Gut-Sein eines jeden nicht zufällig, sondern durch τάξις und ὀρθότης und τέχνη zuteil werde (506d5–8).²³ In einem weiteren Schritt bestimmte Sokrates das Gut-Sein (die ἀρετή) selbst als etwas, das τάξει τεταγμένον und κεκοσμημένον sei (e1f.), und folgerte daraus, daß eine gewisse, einem jedem Ding spezifische Geordnetheit (κόσμος), wenn sie in ein jedes hineinkomme, jedes Seiende gut mache (e2–4).²⁴ Daraus folgt für Sokrates weiter, daß die Seele, die κόσμος habe, κοσμία sei, folglich σῶφρων und folglich gut (e4–507a2). Aus dieser so (als κοσμιότης, 508a2) verstandenen σωφροσύνη sowohl δικαιοσύνη (und ὁσιότης) als auch ἀνδρεία abzuleiten macht Sokrates keine Schwierigkeiten.

Für die δικαιοσύνη war der enge Zusammenhang mit der σωφροσύνη eigentlich schon von vornherein angegeben: Sie besteht ebenso wie die σωφροσύνη in der Geordnetheit der Seele (504d1–3).²⁵ Dies muß dann auch für die ὁσιότης gelten, die sich von der δικαιοσύνη nicht strukturell, sondern nur durch den Gegenstandsbereich unterscheidet (507a7–b4). Und die ἀνδρεία hatte sich, so wie Sokrates sie auffaßt, geradezu als eine andere Seite der

23) Zur Textgestalt (οὐχ οὕτως εἰκῆ κάλλιστα παραγίνεται [cod. F]) vgl. Dodds z. St.

24) Κόσμος τις ἄρα ἐγγεγόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων; Vgl. 506d2–4: Ἄλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γέ ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τάλλα πάντα ὅσ' ἀγαθὰ ἐστίν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης;

25) Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμμοι γίνονται καὶ κόσμοι: ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.

σωφροσύνη gezeigt.²⁶ Im einzelnen geht Sokrates argumentativ so vor, daß er darlegt, derjenige, der σώφρων sei, tue τὰ προσήκοντα.²⁷ Dies folgt für ihn offenbar aus der durch die σωφροσύνη gegebenen Geordnetheit der Seele – der σώφρων wird sich in jedem Fall ‚ordentlich‘ verhalten und sich nichts anmaßen, seine Grenzen nicht überschreiten²⁸ –, so daß Sokrates nur noch die jeweiligen Bereiche dessen, was jeweils προσήκον ist, bestimmen muß (507a7–b8). In diesen Beweisgang ebenso die σοφία / φρόνησις einzu- beziehen ist aber nicht ohne weiteres möglich:

Im Zusammenhang der τάξις-Erörterung wird die schlechte Seele (wie erwähnt) als ἀνόητός τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος charakterisiert (505b2 f.). Daraus ist zu schließen, daß zur Ordnung der guten Seele notwendig auch σοφία / φρόνησις gehört. Tatsächlich wird in der *Politeia* aus der richtig gegründeten (und damit richtig geordneten) τελείως ἀγαθὴ πόλις gefolgert, daß sie σοφὴ, ἀνδρεία, σώφρων und δικαία ist (R. 427e6–11),²⁹ und ebenso ist der einzelne, wenn sein Inneres richtig strukturiert ist, auch σοφός (R. 441d–444a9). Insofern gehört σοφία / φρόνησις, wenn man die *Politeia* als Parallele heranziehen darf, zur wohlgeordneten Seele, aber sie besteht nicht in der Weise (wie insbesondere die Gerechtigkeit) in dieser Ordnung, sie ist nicht selbst Geordnetheit, sondern hat die führende Stellung in der Seele inne,³⁰ von der die Funktion der anderen Tugenden abhängt

26) Vgl. oben S. 298.

27) Vgl. 507a8 für die δικαιοσύνη. Für die ἀνδρεία ergibt es sich aus 507b5 f. οὔτε διώκειν οὔτε φεύγειν ἄ μὴ προσήκει, ἀλλ' ἄ δεῖ ...

28) οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ τὰ μὴ προσήκοντα πράττων; – 'Ἀνάγκη ταῦτ' εἶναι οὕτω (507a9 f.). Wenigstens in diesem absoluten Gebrauch kann τὰ προσήκοντα auch als das verstanden werden, was dem Handelnden zukommt.

29) Man beachte, daß hier die Kardinaltugenden aus dem vollkommenen Gut-Sein folgen (vgl. oben Anm. 17). Im *Gorgias* ist die Formulierung umgekehrt (507c1–3). Dies ist logisch dann kein Widerspruch, wenn das vollkommene Gut-Sein mit dem Vorhandensein der Kardinaltugenden identisch ist. Die Stelle im *Gorgias* ist aber nur dann mit den Aussagen in der *Politeia* sachlich vereinbar, wenn im *Gorgias* die σοφία mitgedacht werden kann.

30) Vgl. bes. R. 441e4–7 Οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπὸ κῶφ εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου; – Πάνυ γε. 442c5–8 Σοφὸν δὲ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχεν τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὐτὸ κάκεινο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἐκάστω τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων. 443e5–7 ὀνομάζοντα ... σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην. Vgl. auch schon Men. 88d6 τῇ ἄλλῃ ψυχῇ ἢ φρόνησις ἡγουμένη.

(R. 441c–443b). Während die Funktionsweise der anderen Tugenden, auch soweit sie einzelnen Seelenteilen zuzuordnen sind, wesentlich auf der Seelenstruktur beruht, läßt sich der herrschende Teil, das Logistikon, auch isoliert denken. Seine Sonderstellung (und die der zugehörigen Arete) ergibt sich auch daraus, daß es der unsterbliche Teil der Seele ist, während die ‚strukturbedingten‘ Tugenden im Menschen auf der Verbindung des unsterblichen mit den sterblichen Teilen beruhen.³¹

In diesem asymmetrischen Verhältnis der Weisheit zu den übrigen Tugenden, wie es in der *Politeia* dargelegt ist, läßt sich der sachliche Grund sehen, warum bei dem im *Gorgias* gewählten Ansatz, den *σώφρων* zu bestimmen, die *σοφία* / *φρόνησις*, jedenfalls wenn die *σωφροσύνη* als *κοσμιότης* verstanden wird, nicht aus ihr – entsprechend der *δικαιοσύνη* und der *ἀνδρεία* – abgeleitet werden kann. Wenn aber trotzdem im *Gorgias* der *σώφρων* (der auch *δίκαιος*, *ἀνδρείος* und *ὄσιος* ist) als *τελέως ἀγαθός* bezeichnet wird (507c1–3), dann vermutlich wegen des (nicht ausdrücklich gemachten) Verständnisses der *σωφροσύνη* auch als *φρόνησις*.

Gegen die Einbeziehung der *Politeia* in die Interpretation des *Gorgias* könnte man einwenden, es bestehe dabei die Gefahr, daß auf diese Weise etwaige Unterschiede nivelliert werden. Eine Berechtigung für ein solches Vorgehen kann man aber darin sehen, daß sich aus dem Gedankengang des *Gorgias* selbst genügend Hinweise ergeben, daß der platonische Sokrates hier über eine andere Konzeption des *τελέως ἀγαθός* verfügt, als sie aus seiner begrifflichen Entfaltung des *σώφρων* (als *κόσμιος* verstanden) folgt.

Die auffällige (scheinbare) Besonderheit im *Gorgias* ist also möglicherweise nicht dadurch bedingt, daß etwa die Tugend- und Seelenlehre der *Politeia* noch nicht entwickelt wäre, sondern sie hängt gerade damit zusammen. Und die Wahrheitsbeteuerung des Sokrates (507c8f.) soll vielleicht einer Überzeugung Nachdruck verleihen, die an dieser Stelle (bei der Widerlegung der These des Kallikles) nicht vollständig und nicht mit logisch einwandfreien Mitteln begründet wird, nämlich daß der in bestimmter Weise cha-

31) Daß sich die Seelenlehre in der *Politeia* nur auf die *πάθη* und *εἶδη* der Seele im menschlichen Leben bezieht und sie nicht an sich betrachtet wird, geht aus dem Text deutlich hervor (R. 611b–612a).

rakterisierte *σώφρων* vollkommen gut und glücklich ist.³² Der argumentative Mangel würde den beanspruchten Wahrheitsgehalt dieser Überzeugung aber nur tangieren, wenn der platonische Sokrates nicht in der Lage wäre, eine in seinem Sinne vollständige und schlüssige Begründung zu bieten. Daß er mehr zu sagen hat, als er expliziert, wird aber gerade an der untersuchten Stelle deutlich. Und die *Politeia* kann in ihrer Gesamtheit als Nachweis dafür verstanden werden, daß der Gerechte – jedenfalls sub specie aeternitatis – auch glücklich ist.

Insofern eröffnet der Versuch zu erklären, warum Sokrates im *Gorgias* bei dem Tugendkatalog des *σώφρων* bemerkenswerterweise die σοφία übergeht, einen Einblick in die inneren Zusammenhänge der Lehre Platons und in seine Art zu lehren.

Köln

Bernd Manuwald

32) ‚Wahre‘ Überzeugungen gegenüber bestimmten Gesprächspartnern mit logisch unzureichenden oder unvollständigen Argumentationen zu vertreten ist ein z. B. auch in der *Politeia* nachweisbares Phänomen und auch dort nicht so zu verstehen, daß eine vollständige und schlüssige Begründung nicht möglich wäre. Vgl. Verf., ‚Proleptische Argumentation‘ in Platons *Politeia*, Zeitschrift für philosophische Forschung 57, 2003, 350–372.