

PLATONS ‚PROTREPTIKOS‘

Gesprächsgeschehen und Gesprächsgegenstand in Platons *Euthydemos*

Der Titel dieses Aufsatzes mag überraschen. Einerseits könnte man einwenden, Platon habe doch gar keinen ‚Protreptikos‘ geschrieben. Erst Aristoteles habe ein Werk mit diesem Titel verfaßt, ja damit sogar ein Genre mitbegründet, da nach ihm auch Theophrast, Demetrios von Phaleron sowie Poseidonios Werke mit diesem Namen veröffentlicht hätten; und trotz des abweichenden Titels¹ gehöre auch eine Schrift wie Ciceros *Hortensius* zu demselben Genre. Andererseits könnte man einräumen, Protreptik sei sicher ein Wesensmoment des Platonischen Denkens, aber es gebe keinen Grund, sie auf den *Euthydemos* einzugrenzen. Konrad Gaiser etwa hat in „Protreptik und Paränese bei Platon“² alle möglichen Dialoge behandelt; A. J. Festugière hat in „Les trois ‘Protreptiques’ de Platon“³ neben dem *Euthydemos* immerhin auch den *Phaidon* und die *Epinomis* diskutiert. Aber die *Epinomis* ist nach der Meinung der meisten heutigen Forscher unplatonisch;⁴ und auch wenn man zugeben kann, daß protreptische Momente sich in den meisten Platonischen Dialogen, zumal bis zur *Politeia*, finden – schließlich sind die meisten Gesprächspartner des Sokrates dazu zu motivieren, sich auf das Wagnis der Vernunft einzulassen – und daß der *Phaidon* eine besonders erhebende Wirkung hat,

1) Ob Cicero den Begriff ‚Protreptikos‘ verwendet hat, ist bekanntlich umstritten; aufgrund von Hist. Aug. Treb. Gall. 19,7f. (frg. 10 in der Ausgabe von L. Straume-Zimmermann, München/Zürich 1990) ist dies zumindest gut möglich.

2) K. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon, Stuttgart 1959. 33 ff. diskutiert Gaiser protreptische Werke von Sophisten (Hippias, Prodikos) und anderen Sokratikern (Aischines), die freilich abweichende Titel hatten. Ein ‚Protreptikos‘ wird allerdings Antisthenes zugeschrieben (Socraticorum reliquiae, coll. G. Gianantoni, o. O. 1983, II 346 f.).

3) A. J. Festugière, Les trois ‘Protreptiques’ de Platon, Paris 1973.

4) Vgl. L. Tarán, *Academica – Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975 und H. J. Krämer, *Die Ältere Akademie*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, Basel/Stuttgart 1983, 1–174, 106 ff.

ist doch festzustellen, daß es in all diesen anderen Dialogen primär um bestimmte Sachfragen geht und daß in der Bemühung um diese protreptische Argumente und Verhaltensweisen zwar eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen, aber nicht das Hauptthema darstellen. Anders im *Euthydemos*: Die zwei längsten Unterhaltungen des Sokrates mit Kleinias (deren zweite am Ende in eine mit Kriton übergeht) (278e–282d, 288d–293a) kommen einem, wenn auch auseinandergerissenen und aporetisch endenden, ‚Logos Protrep-tikos‘ so nahe wie nichts sonst im Platonischen Œuvre, und das Thema der Hinführung zur Philosophie, die Sokrates von den beiden Sophisten zu erwarten ironisch vorgibt, wird oft genug angeschlagen (275a5 ff., 278c5 f., d1 ff., 282d4 ff., 283b2 f.). An der zweiten, dritten und vierten Stelle finden sich ausdrücklich verbale und nominale Formen wie προτρεπτικήν, προτρέποντε, προτρεπτικῶν, an der letzten der nahezu synonyme Terminus παρακελευστικός; und von den vier Imperativformen im letzten Satz des Werkes lautet eine ἀπότρεπε (307c1) – es handelt sich also um das Antonym zu dem Verb, das dem Genre seinen Namen gegeben hat.

Letzteres ist, wie wir sehen werden, kein Zufall, denn die Eigentümlichkeit von Platons protreptischem Dialog ist, daß in ihm zur Philosophie primär dadurch hingeführt wird, daß gezeigt wird, was die Philosophie nicht ist. Allgemein weicht Platons Protrep-tikos – so will ich den ganzen Dialog nennen im Unterschied zum Logos Protrep-tikos in ihm – in ganz markanter Weise von der sonstigen protreptischen Literatur ab, soweit wir sie rekonstruieren können (von Aristoteles’ und Ciceros Schriften haben wir aufgrund der vielen Fragmente einen hinreichend sicheren Eindruck). Der eigentliche Logos Protrep-tikos im *Euthydemos* ist, wie schon gesagt, erstens auseinandergerissen. Zweitens endet er aporetisch. Drittens macht er nur ein knappes Viertel des Werkes aus, dessen Hauptteil in der Vorführung von Sophismen besteht. Viertens ist er dialogisch gestaltet. Das versteht sich für das Genre keineswegs von selbst – Aristoteles’ *Protreptikos* war kein Dialog. Und zudem ist Platons *Euthydemos* einer seiner komplexesten Dialoge – es handelt sich wie in den verwandten Dialogen *Charmides* und *Lysis* um einen berichteten, nicht wie im *Ion* oder *Laches* um einen dramatisch vorgeführten Dialog, doch ist der Rahmen selbst dialogisch: Sokrates erzählt seinem Freunde Kriton von dem Hauptgespräch, und anders als im *Protagoras* ist das Metagespräch, wie ich es nennen will, zwischen den beiden nicht auf einen kurzen Schlag-

abtausch zu Beginn beschränkt, sondern findet am Anfang, in der Mitte und am Ende statt, wobei die sehr wichtige mittlere Unterbrechung gerade den zweiten Teil des Logos Protrepikos betrifft, der damit gewissermaßen von Kleinias auf Kriton als Hauptadressaten umgeleitet wird. Will man eine Metapher verwenden, könnte man sagen, der Dialog gleiche einem zweistöckigen Haus, in dem die Treppe auf und ab mehrfach benutzt wird. Fünftens gehört der Dialog auch insofern zu den kunstvollsten Platons, als eine Fülle sehr unterschiedlicher Charaktere vorkommt, die alle eine wichtige Rolle spielen – neben Sokrates Kleinias und sein Liebhaber Ktesippos, das Sophistenduo Euthydemos und Dionysodoros, als stumme Zeugen des Gesprächs Kriton, der im Metagespräch sich zu Wort meldet, sowie Isokrates (denn nur er kann mit dem Rhetor gemeint sein, dessen abschätzigste Bemerkungen Kriton Sokrates am Schluß berichtet⁵). Wir werden sehen, daß das Beziehungsgeflecht zwischen diesen Menschen ebenso wie ihr unterschiedliches geistiges und moralisches Niveau bei einer Interpretation des Dialoges unbedingt berücksichtigt werden muß.

Aber nicht nur das Kraftfeld zwischen den Personen, auch die Struktur des Hauptgesprächs ist, angesichts von Platons Anfängen schwerlich überraschend, in hohem Maße dramatisch – die beiden Einlagen Sokrates-Kleinias, also der Logos Protrepikos, gliedern es gleichsam in fünf Akte;⁶ der Ausbruch aus dem Hauptins Metagespräch erinnert an die Parabasis der Alten Komödie, in der sich der Dichter direkt an das Publikum wendet; die an Kraßheit nicht zu überbietende Ironie, die darin gipfelt, daß Sokrates die beiden Scharlatane anfangs als Götter (273e6 f.), in der Mitte als Dioskuren anredet und sie beschwört, die Aporie am Ende seines Logos Protrepikos zu lösen, von der selbst der intelligente Leser kaum versteht, wie sie anzugehen sei (292e8 ff.), und das unbändige Lachen des Gefolges der Sophisten, an dem sich schließlich auch die Säulen des Lykeion beteiligen (303b5 ff.), verleihen dem Werk einen komischen Charakter, an den Platon wohl gedacht haben wird, wenn er seinen Sokrates am Ende des *Symposium* (223d) sagen läßt, derselbe Mensch müsse sich auf das Abfas-

5) Dies hat schon E. H. Gifford, *The Euthydemus of Plato*, Oxford 1905, 17 ff. gegen eine versuchte Identifikation mit Thrasymachos nachgewiesen, auf den wohl 290a angespielt wird (vgl. DK 85 B 6).

6) So schon Gifford (wie Anm. 5) 10.

sen von Tragödien (wie des *Phaidon*) und Komödien verstehen. (Daß freilich das Lachen nicht immer realer Überlegenheit entspringt und dann selbst lächerlich sein kann, hat Platon in der *Politeia* [517d ff.] deutlich gemacht.⁷) Sechstens ist der *Euthydemos* dadurch ausgezeichnet, daß er extrem dicht komponiert ist – d. h. fast jede beiläufige Aussage korrespondiert mit einer anderen im Text. Das gilt sicher für viele Dialoge Platons, aber ich würde doch zumindest meinen, daß das auch und gerade auf den *Euthydemos* zutrifft, wenn nicht sogar in erhöhtem Maße.⁸ Zwei Beispiele mögen genügen. Daß Platon häufig in die Mitte seiner Werke seine wichtigsten Aussagen plaziert, ist bekannt;⁹ allerdings stehen trotz der Ringkomposition des gesamten Werkes die drei Gleichnisse der *Politeia* nicht genau im Zentrum. Auch das $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \tau\acute{\omicron}\kappa\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\varsigma$ von Plt. 284d2 befindet sich fast, aber doch nicht ganz genau in der Mitte des Dialoges. Der entscheidende Satz Euthd. 289b4–6 über jene Wissenschaft, in der Hervorbringen und Gebrauchenwissen koinzidieren, findet sich aber ganz präzise im Zentrum des Dialoges, der gleichsam mit Zirkel und Lineal konstruiert worden sein muß. Die Beispiele nicht-reflexiver τέχναι, die gleich darauf gegeben werden, sind keineswegs beliebig, sondern weisen teils zurück auf den 272c3 ff. genannten Kitharasieler Konnos (289c3), teils voraus (289d2 ff.) auf den seine Reden nicht selbst vortragenden Isokrates (305c1 f.). Die Dialektik wird also sowohl von der Musik als auch von der Rhetorik abgesetzt, obwohl kaum ein Zweifel daran bestehen kann, daß Platon schon im *Euthydemos*, und nicht erst im *Phaidros*, von seinen rhetorischen Fähigkeiten überzeugt war¹⁰

7) Für Platons Theorie des Lachens ist die Unterscheidung Smp. 189b zentral. Zum Thema siehe neuerdings den schönen Aufsatz von P. Várdy, *Katagelastos, geloios*, in: *Algemeen nederlands tijdschrift voor wijsbegeerte* 87 (1995) 165–176.

8) Vgl. R. S. W. Hawtrey, *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia 1981, 32 ff. Vielleicht spielt Platon 301c2 ff. auf seine eigenen Dialoge an, denn, wie wir noch sehen werden, fungieren die Sophisten als ein Zerrspiegel der Wahrheit, und vergiftete Komplimente an sie verweisen oft auf das Ideal der wahren Philosophie.

9) Vgl. E. A. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg 1970, der auf die Omphalosstruktur vieler Platonischer Dialoge verweist.

10) In der Tat ist die Beschreibung der Rhetorik 289e f. sowohl tadelnd als auch lobend. Das erste Lob e2 f. ist natürlich ironisch, aber indem die Rhetorik als ein Teil der Kunst des Besingens ($\tau\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\pi\omicron\delta\delta\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\varsigma$, e5) bezeichnet wird, wird eine Brücke zur Philosophie geschlagen, denn Chrm. 157a3 ff. schreibt sich Sokrates eben diese Fähigkeit zu.

und daß er der Ansicht war, seine mit wiederkehrenden Themen arbeitende Form der literarischen Komposition und insbesondere sein Begriff der Philosophie sei musisch im höchsten Grade, weil er von einem vorbildlichen Menschen ausgehe, bei dem Lehre und Lebensform einander nicht nur nicht widersprüchen, sondern exakt entsprächen (vgl. La. 188d). Ganz allgemein will Platon die geistigen Sphären, die er von der Philosophie unterscheidet, wie etwa auch die Mathematik, die Dichtung, den Mythos, im Vollbegriff der Philosophie aufheben, nicht davon ausschließen. Das gilt selbst für die Sophistik, wie die bekannte Stelle Sph. 231b7 f. beweist und wie auch am *Euthydemos* zu zeigen sein wird.

Angesichts der Reize des Werkes ist es erstaunlich, wie relativ selten der Dialog im Vergleich etwa zum *Menon*, aber auch zum *Ion* und *Laches* behandelt worden ist.¹¹ Selbst die neueren Studien scheinen mir seinem Reichtum nicht gerecht geworden zu sein – was natürlich auch der vorliegende Aufsatz nicht beansprucht, der das umfangreichste Thema des Werkes, die Lehre von den Trugschlüssen, weitgehend ignoriert, teils weil es schon recht erschöpfend behandelt wurde, teils weil es m. E. nicht das Hauptthema ist, sondern nur die Kontrastfolie, vor der sich das abheben soll, worum es Platon eigentlich geht. Dieser Aufsatz verfolgt vielmehr das Ziel, anhand dieses Dialoges eine Brücke zu schlagen zwischen esoterischer und antiesoterischer Interpretation Platons. Einerseits werde ich, über Th. A. Szlezáks bekannte und wichtige Interpretation¹² hinausgehend, zeigen, daß das Dialoggeschehen nicht nur formal auf die Existenz einer esoterischen Lehre verweist, sondern auch und gerade auf deren entscheidende Inhalte – die Dialektik von Einheit und Zweiheit ebenso wie die Struktur eines reflexiven Wissens. Andererseits werde ich dies am Dialog selbst, ja am Dialoggeschehen nachweisen, um der verbreiteten, aber falschen Auffassung entgegenzuarbeiten, eine an der Esoterik interessierte Interpretation Platons vernachlässige notwendig die künstlerische Vollkommenheit der Platonischen Dialoge. Gerade wer den ästhetischen Genuß bei der Lektüre der Platonischen Dialoge erhöhen will, ist gut damit beraten, sich mit den Inhalten der ungeschriebe-

11) Vgl. Th. H. Chance, *Plato's Euthydemus. Analysis of what is and is not philosophy*, Berkeley 1992, 1.

12) Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin/New York 1985, 49 ff.

nen Lehren vertraut zu machen; und umgekehrt sollte derjenige, der die Begründung jener Lehren ebenso wie ihre Vermittlung studieren möchte, sich mit der Pragmatik der Dialoge auseinandersetzen.

Im folgenden werde ich als erstes das ‚personale Kraftfeld‘ schildern, das im Dialog am Werke ist (I). Dies ist allgemein bei einer Analyse Platonischer (und sonstiger) Dialoge zu empfehlen: Nicht zufällig wird Sokrates immer wieder als Beobachter seiner Gesprächspartner, sogar ihrer eigenen Beobachtungen eingeführt¹³ – der wahre Philosoph hat die pragmatische nicht minder als die semantische Dimension im Blick, ja achtet auf die Perspektiven seiner Gesprächspartner. Zweitens werde ich kurz auf die Platon eigentümliche Weise der Darstellung der geistigen Welt der Sophisten und insbesondere ihrer Widerlegung eingehen (II). Drittens werde ich die Anspielungen auf den esoterischen Hintergrund Platons zu interpretieren suchen ebenso wie die Linien weiterziehen, die im verunglückten Logos *Protrepikos* angedeutet sind (III). Auch wenn meine Interpretation von der Überzeugung lebt, daß kein Philosoph denkerisch und künstlerisch mehr geleistet hat als Platon und daß daher seine Deutung besonderen Anforderungen genügen muß,¹⁴ will ich freilich gleich vorwegnehmend sagen, daß Platons Wertvorstellungen nicht die unseren, wenigstens nicht die meinen sind. Das kann uns aber nicht davon abhalten, sie philologisch korrekt zu rekonstruieren, auch wenn wir sie nicht teilen können. Immerhin mag dem fast unvorstellbaren Platonischen Stolz zugute gehalten werden, daß keiner je mehr ein Recht auf ihn hatte – als Platon.

I

Die Hauptachse des Dialogs ist selbstredend der Gegensatz zwischen Sokrates auf der einen und Euthydemos und Dionysodoros auf der anderen Seite, dem wahren Philosophen und den eristischen Scharlatanen. Von besonderer Bedeutung ist, wie wir

13) Vgl. z. B. Chrm. 154c6 ff., Euthd. 273b5 f. und Ly. 207b5 ff., wo sogar eine Beobachtung einer Beobachtung eines Nicht-Beobachten-Könnens, also eine Beobachtung dritter Ordnung erfolgt.

14) Vgl. Verf., Platon interpretieren, Paderborn 2004.

noch sehen werden, die Tatsache, daß dem einen Sokrates ein Paar entgegengestellt wird. Diese Opposition wird auch morphologisch durch die vielen nominalen und verbalen Dualformen unterstrichen – Formen, die, da sie seit dem 3. Jh. v. Chr. viel seltener werden, den Kopisten Schwierigkeiten machten, die die Endungen der 2. und 3. Person Dual einmal verwechselt haben.¹⁵ Daß Platon ganz bewußt die Dualität hervorheben wollte, ergibt sich u. a. daraus, daß zwar beide Figuren geschichtlich sind, aber ansonsten nicht zusammen auftreten: Xenophon nennt Dionysodoros (Mem. 3,1,1), Aristoteles Euthydemos (SE 177b12), aber eben jeweils für sich und in ganz unterschiedlichen Kontexten – den ersten als Lehrer der Feldherrnkunst, den zweiten als Eristiker. Im *Kratylos* (386d) wird von Platon auch nur Euthydemos erwähnt. Es handelte sich bei den beiden, trotz ihrer gemeinsamen Zeit in Thurioi, von wo sie vertrieben wurden (271c3), also offenbar nicht um ein unzertrennliches Brüderpaar, wie etwa die Brüder Grimm oder die Brüder Taviani.

Obwohl Dionysodoros der ältere ist (283a5), ist der Dialog nach Euthydemos benannt, der öfter die Initiative ergreift und angerebet wird als sein Bruder.¹⁶ Der entscheidende Grund freilich, ihm einen gewissen Vorrang einzuräumen, besteht darin, daß nach Platon bei ihm die Züge des Antiphilosophen ausgeprägter sind. Dionysodoros hat eine gewisse Gutmütigkeit – er flüstert Sokrates, übers ganze Gesicht lächelnd, nach der ersten Fangfrage seines Bruders zu, was auch immer Kleinias antworte, er werde widerlegt werden (273e5 ff.). Die Widerlegung der Brüder 296d ff. gelingt durch die Einbeziehung des Dionysodoros (d6 ff.), der 297a3 das entscheidende Zugeständnis macht, was Euthydemos sofort sieht und was ihn zu einem Vorwurf an die Adresse des Bruders bewegt; dieser errötet daraufhin (a7 f.). Nun ist Dionysodoros' Schamröte dadurch bedingt, daß er im Sinne seines Spiels einen Fehler begangen hat, d. h. einer moralischen Intuition folgend die Wahrheit gesagt hat; und man sollte sich nach Platon eher wegen anderer Dinge schämen. Wer aber die Protagoras in den Mund gelegte Theorie der αἰδώς im *Protagoras* (322c1 ff.) präsent hat und, mehr noch,

15) Vgl. 274a5 und Bekkers Konjektur, die ich Cobets Tilgung vorziehe.

16) Vgl. A. Hüffmeier, Warum heißt Platons *Euthydemos Euthydemos?*, in: Plato: *Euthydemus, Lysis, Charmides*, ed. by Th. M. Robinson and L. Brisson, Sankt Augustin 2000, 27–34.

wer Platons dramatische Benutzung des Vorgangs des Errötens in seinen Dialogen kennt,¹⁷ wird nicht zweifeln, daß Platon damit andeuten will, daß Dionysodoros über einen Restbestand an Humanität verfügt, der seinem schamlosen Bruder abgeht – und er wird den Künstler bewundern, der mit wenigen Strichen wesentliche Charakterunterschiede auf unaufdringliche Weise deutlich zu machen vermag.

Nicht nur in ihren philosophischen Positionen unterscheiden sich Sokrates und seine beiden Gegenspieler diametral, sondern auch in ihrem Umgang mit anderen Menschen. Nun sollte man das Gesprächsverhalten des Sokrates nicht idealisieren – auf der Grundlage einer universalistischen Ethik wird man schon sein Zurückhalten seines eigentlichen Wissens für problematisch halten,¹⁸ mehr noch seine subtile, dem Dialogpartner keineswegs immer klar werdende Ironie, die für diesen letztlich demütigender ist als eine offene Zurechtweisung und Widerlegung, insbesondere aber seine Manipulationen, die im *Charmides* vor offener Lüge nicht zurückschrecken (155b), die nach Kant nie statthaft ist. Der Theoretiker der edlen Lügen (R. 414b) dachte darüber freilich anders. Was allerdings an Platons und seines Sokrates Paternalismus hervorgehoben werden muß, ist, daß es sich stets um wohlwollenden Paternalismus handelt. Dem Manipulierten soll geholfen werden – nicht unbedingt die höchste Einsicht zu erringen, denn die ist nach Platon den meisten nun einmal verschlossen (Ep. 7, 341d), aber doch das ihnen zugängliche Maß an Wahrheit zu erfassen. Eine wirkliche Sorge um den Gesprächspartner, ja ein Ernstnehmen seiner individuellen Begrenztheiten ist bei dem Platonischen Sokrates stets erkennbar, etwa in seinem Umgang mit Kriton, der am Ende als „Freund“ apostrophiert und gut beraten wird (307a ff.), auch wenn dieser vorher auf eine für unsere Empfindlichkeiten geradezu grausame Weise verspottet wurde. Ganz anders Euthydemos und Dionysodoros – sie wollen Kleinias einfach lächerlich machen, ihn dem Spotte ihres Gefolges preisgeben; und sie disqualifizieren sich damit als Pädagogen nicht weniger denn durch ihre Theorien als Philosophen.

17) Im *Euthydemos* errötet Kleinias 275d6 auf eine Weise, die an Lysis (213d3) und an Charmides erinnert (158c5 ff.), der durch sein Erröten sogar noch schöner wird. Siehe auch Prt. 312a und R. 350d.

18) Man denke an Kants Polemik gegen den ‚Klubbisten‘ Platon in „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (A 408f.).

Aber nicht nur ihr Umgang mit einem potentiellen Educandus ist dem des Sokrates entgegengesetzt. Analoges gilt für ihr Verhältnis zu gleichrangigen Gesprächspartnern. Dionysodoros weigert sich etwa, Sokrates zu antworten (287c); und Euthydemos läßt an einer wichtigen Stelle Sokrates' Gegenfragen ausdrücklich nicht zu. Während prozedurale Metadiskurse in vielen Platonischen Dialogen eine zentrale Rolle spielen, finden sich im *Euthydemos* nur zwei solcher Diskurse, und zwar in solcher Schrumpfform, daß man eigentlich gar nicht von Diskursen reden sollte. Zum ersten will ich mich später äußern. Der zweite Diskurs (295b–e) besteht darin, daß Euthydemos sich kategorisch weigert, ein Nachfragen seitens Sokrates' zu erlauben, selbst wenn ein solches Mißverständnisse vermeiden könnte; denn auf diese kommt es dem Eristiker ja gerade an. Sokrates fügt sich der, wie er Euthydemos ironisch sagt, überlegenen Einsicht seines Gesprächspartners und setzt ihr seine laienhafte Unkenntnis entgegen.¹⁹ Kriton erzählt er, er habe nicht Widerstand leisten wollen, da er ja bei den Sophisten in die Lehre gehen wolle und von seinem Kitharalehrer Konnos wisse, wie leicht der Starrsinn eines Schülers einen Lehrer irritiere. Er merkt freilich auch an, er habe erkannt, Euthydemos wolle ihn jagen und mit Worten umstellen (βουλούμενος με θηρεύσαι τὰ ὄνοματα περιστήσας, d2). Eine Ableitung von demselben Verb war kurz vorher verwendet worden (290c1 f.); dort freilich ging es um die Jagd der Astronomen und Mathematiker, die ihre Gegenstände nicht schaffen, sondern finden.²⁰ Der Unterschied ist klar: Die Sophisten jagen nicht Seiendes, sondern Menschen; sie sind gekennzeichnet nicht durch strengen Sachbezug, sondern durch ein agonistisches Verhalten zu ihren Mitphilosophen. Typisch ist 296b1, wo Euthydemos das Gemeinsamkeit stiftende ἡμᾶς des Sokrates²¹ zurückweist; die Täuschung würde ggf. nur ihn, nicht beide treffen. Sokrates will dagegen die Wahrheit stets gemeinsam mit anderen entdecken, sofern das eben möglich ist.

19) ἰδιώτου, 295e2. Zu der adjektivischen Nebenform des Terminus, der in Cusanus' Idiota-Dialogen titelgebend werden wird, vgl. 278d5 und 282d6. – Platon bestreitet nicht, daß man im Gespräch der überlegenen Einsicht des Dialektikers folgen soll; er macht nur klar, daß Euthydemos kein Dialektiker ist.

20) Siehe die verwandte Stelle Phd. 66c1 f.

21) Vgl. 285a4 mit Bezug auf Ktesippos.

Gleichzeitig unterscheidet etwas Weiteres Sokrates von den Sophisten: Diese, so ließe sich zunächst einmal sagen, können nicht ernst sein. Der Gegensatz *παιδιά-σπουδαῖα* durchzieht das Werk (278c1 ff., 283b5 ff., 288c1 f., 293a1 ff., 294b1 f., 300e1, 304e5); immer wieder beschwört Sokrates die Eristiker, endlich ernst zu sein. Und doch ist die Sachlage komplexer. Die Eristiker sind durchaus ernst; sie verschießen ihr Pulver und leeren ihre Trickkiste; die Unterstellung, sie hätten mehr als was sie vorführen, ist unzutreffend. Sokrates ist dagegen von Anfang an ironisch bis zum Sarkasmus; er ist es, der sich mit den Sophisten in ganz anderer Weise Späße erlaubt, als diese es mit Kleinias tun, weil er souverän nur einen winzigen Teil seines Wissens einsetzt. Seine Schlußrede, die 303c7 ff. zu Recht unterstellt, der Philosoph kümmerge sich nur um die ihm Gleichgesinnten, aber daraus ironischerweise ein hinreichendes, kein bloß notwendiges Kriterium für gute Philosophie macht, ist ein Meisterwerk an Witz. Selbst wenn Sokrates erklärt, um weise zu werden, sei er bereit, sich schlachten zu lassen (285b f.), also den denkbar größten existentiellen Ernst zeigt, spielt er natürlich mit den Sophisten. Analoges gilt, ganz wie Phdr. 276b erklärt, auch für den Schriftsteller Platon, der sehr viel andeutet, was nur sehr wenige erfassen können. Sein Spiel ist, auch und gerade qua Spiel, von ganz anderer Qualität als das Treiben der Eristiker. Unter anderem deshalb, weil es ihm durchaus um seine Leser und seinem Sokrates um Kleinias geht, kann Platon die Eristiker überlegen für seine Zwecke einsetzen.

Der letzte Ratschlag des Sokrates an die Sophisten ist, ihre Weisheit geheim zu halten; denn der Marktpreis steige mit der Knappheit eines Gutes – so in Prolepse der neoklassischen Wertlehre und in spielerischer Kritik an Pindars *ἄριστον μὲν ὕδωρ* (O. 1,1). Es sei nicht gut für die Sophisten, daß Ktesippos so schnell habe lernen können, sie nachzuahmen. Natürlich ist der Ratschlag ironisch; denn Erfolg können die Sophisten nur haben, wenn sie ihre Kunst vorführen, und wenn sie so erbärmlich ist wie die ihre, können sie gar nicht verhindern, daß sie schnell abgeschaut wird. Aber dahinter verbirgt sich ein wesentlicheres, philosophisch grundlegendes Problem. Die Pointe dieses Ratschlages geht nämlich in dieselbe Richtung wie die Bemerkung im *Gorgias* und im ersten Buch der *Politeia*, die Mitteilung des Machtpositivismus sei nicht im Interesse von Kallikles und Thrasymachos, sondern zeige ein Interesse am Mitmenschen, das ihrer Theorie eigentlich wider-

spreche. Ich habe an anderer Stelle²² diesen Gedanken näher analysiert, den ich auch sachlich für sehr fruchtbar halte, weil er sich mit Kants „Fähigkeit zur Publizität“ berührt.²³ Denn eines ist sicher: Auch für Platon muß eine wahre Theorie im Prinzip mitteilbar sein – wenn das im Einzelfall nicht geht, dann nur aus kontingenten psychologischen Gründen, die das Ziel einer komplexen philosophischen Intersubjektivität nicht in Frage stellen, während die Theorien der Sophisten grundsätzlich nicht kommuniziert werden können, weil ihr Inhalt die Zerstörung jeder Form sinnvoller Kooperation ist. Gewiß sind Euthydemos und Dionysodoros keine Machtpositivisten, aber sie sind zu wechselseitig fruchtbarem Zusammenarbeiten mit ihren Gesprächspartnern nicht in der Lage; und wohl auch deswegen müssen sie Geld verlangen (304c1 f.). Man hat Platon oft vorgeworfen, es entspringe seinem Aristokratismus, herablassend auf das Geldnehmen der Sophisten zu verweisen, die ja, wenn sie denn anders als Platon kein ererbtes Vermögen hatten, von Erworbenem leben mußten; und in der Tat bestehen zwischen jemandem wie Platon und dem im *Euthydemos*, wie wir noch sehen werden, kritisierten Sohn einer thrakischen Sklavin, Antisthenes, riesige Klassenunterschiede. Aber der Vorwurf übersieht erstens, daß der größte philosophische Einfluß auf Platon von einem Nicht-Aristokraten ausgeübt wurde, der selber kein Geld für seine Lehre nahm, und daß zweitens Sokrates es sich deswegen leisten konnte, auf ein Honorar zu verzichten, weil er sich auf seine Freunde verlassen konnte – was für die Sophisten wegen des Inhaltes ihrer Philosophie nicht gilt.²⁴ Für Platon darf zudem Geld kein Grund sein, einen Schüler auszuschießen – wohl aber seine φύσις, über die sich die Sophisten souverän hinwegsetzen (304c2). Das Alter, das sie ebenfalls ignorieren, spielt auch für Platon keine Rolle, der immer wieder betont, auch alte Leute sollten noch philosophieren (La. 201a ff., Euthd. 272b f.). Analoges gilt für Kinder wie Lysis – keine Altersgruppe ist von Platons Universum ausgeschlossen, jede in den ihr eigenen Bedürfnissen genau berücksichtigt; Frauen dagegen und Barbaren er-

22) Verf., Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, 330 ff.

23) Vgl. Verf., Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, München ³1997, 244 ff.

24) Vgl. Grg. 520d f. und Verf. (wie Anm. 22) 354 ff.

scheinen nur an den Rändern der Diskursgemeinschaft (Phd. 60a, Ly. 223a f.) bzw., im *Symposion*, *Menexenos* und *Charmides*, als Masken des Sokrates.

Nicht minder wird Sokrates von Kleinias und Ktesippos abgesetzt. Der ganze Agon ist ja nicht nur eine Psychomachie, sondern gleichsam ein erotischer Schaukampf, in dem drei Parteien – die Eristiker, Ktesippos und Sokrates – Kleinias für sich zu gewinnen suchen, der gleich am Anfang (273b1 f.) der magnetischen Kraft des Sokrates erliegt. Schon der Ort, den Platon, ebenso wie in *Lysis* und *Charmides*, für seinen Dialog gewählt hat, die Palai-stra, ist erotisch besetzt; im Zentrum der drei Dialoge steht ein schöner, philosophisch zu erweckender junger Mann, der allerdings im *Euthydemos* dem Dialog nicht den Namen gegeben hat, sicher auch, weil er passiver ist als in den beiden anderen Werken. Wie Platon die homoerotischen Balzspiele der attischen Oberschicht umfunktioniert hat,²⁵ ist bekannt: Sein Sokrates, der durchaus erotischen Begehrens fähig ist (Chrm. 155c ff.) und selbst in seinem zentralen Satz auf die Schönheit seines Gesprächspartners anspielt (Euthd. 289b5), hat seine Begierde jedoch vollständig unter Kontrolle und spielt sie nur vor, um eine Entkleidung nicht des Körpers, sondern der Seele zu forcieren (Chrm. 154d f.). Daß die Verliebtheit des Platonischen Sokrates nur eine Verstellung ist (etwa nach Art Valmonts in „Les liaisons dangereuses“ von P.A.F.Ch. de Laclous), stimmt freilich auch nicht; denn nach Freundschaft sehnt er sich durchaus, und von dem intrinsischen Werte der gemeinsamen philosophischen Suche, die auch dem scheinbar Begehrten zugute kommen soll, ist er durchdrungen. Aber an sexuellem Austausch ist er nicht interessiert, wie Platon am Ende des *Symposion* in einer Episode zeigt, die durch ihre Umkehrung der normalen Richtung erotischen Begehrens die Üblichkeiten der griechischen Homosexualität auffallend verletzt. Man ist fast geneigt zu sagen, Sokrates werde dadurch ebenso wie durch den Vergleich seines Fragens mit der Hebammenkunst Th. 149a ff. von der normalen Geschlechterrolle abgeführt.

Immer wieder macht sich Platon lustig über das handgreiflichere Begehren verliebter Jünglinge: Hippothales im *Lysis* wird gerade nicht als Ausbund von Intelligenz dargestellt und somit als

25) Vgl. K.J. Dover, *Greek homosexuality*, Cambridge, Mass. 1989, 153 ff.: „Philosophical Exploitation“.

des von ihm begehrten Lysis nicht würdig, dessen Intelligenz 213d2 ff. und 222a4 ebenso dargestellt wird wie an der erstgenannten Stelle seine Vornehmheit. Denn die Mitteilung seiner überlegenen Einsicht war ihm gegen seinen Willen entwischt (Sokrates freilich hat sich noch besser unter Kontrolle: 210e); und am Anfang des Dialoges (207a5 f.) blickt er mehrfach auf Sokrates, zu dem er offenbar gehen möchte, ohne sich ihm freilich ohne Anlaß aufzudrängen – ein aristokratisches, ihn persönlich adelndes Pathos der Distanz, das Hippothales auf unbeholfene Weise nachahmt (207b5 ff.). Im *Lysis* war Hippothales von Ktesippos wegen seiner Liebe verspottet worden; im *Euthydemos* ist letzterer nun selber verliebt – eine komische Inversion, die im übrigen voraussetzt, daß der *Lysis* früher zu datieren ist als der *Euthydemos*. Anders als Kleinias, der im wesentlichen nur antwortet, und zwar manchmal ungeschickt (279d7 f.), manchmal aber auch so, daß sich Sokrates freut (282c5 und d4), und am Ende angeblich auch Dinge vorbringt, von denen sogar Kriton begreift, daß sie nicht von ihm (oder Ktesippos) stammen können,²⁶ ist Ktesippos im Dialoge sehr aktiv. Daß dabei seine Motivation primär erotischer Natur ist, ist nicht zweifelhaft (vgl. 283e ff., 300c1, d5 ff.). Einerseits macht ihn sein Ärger über die Eristiker sympathisch; andererseits läßt Platon keinen Zweifel daran, daß Ktesippos Sokrates nicht im entferntesten das Wasser reichen kann. Seine Bemerkung, mit der er auf das Sophisma reagiert, die Liebhaber des Kleinias wollten ihn vernichten, ist performativ widersprüchlich, weil sie das sagt, was sie angeblich nicht sagen will; und er spricht damit selbst genauso bäuerisch wie Dionysodoros.²⁷ Sokrates' souverän-ironische Reaktion 285a f. ist ihm fremd, gerade weil er emotional zu stark involviert ist. Am besten läßt sich seine zunehmende Wut dadurch charakterisieren, daß er sich auf das Niveau der beiden Eristiker begibt (vgl. 294d); man kontrastiere nur seine possenhafte Retorik 298b ff. mit der subtilen Antwort des Sokrates 301a7 f., die unterstellt, eine Identität mit Dionysodoros sei beleidigender als die mit einem Rind. Wenn Sokrates am Ende sagt, Ktesippos, ja ein jeder könne die Weisheit der Sophisten schnell lernen (303e6 ff.;

26) Zur Funktion der Stelle 290e siehe meine detaillierte Interpretation in: Eine Form der Selbsttranszendenz philosophischer Dialoge bei Cicero und Platon und ihre Bedeutung für die Philologie, *Hermes* 132 (2004).

27) Vgl. 283e2: ἀγροϊκότερον und 284e9: ἀγροϊκός.

304c4 f.), macht er jenem kein Kompliment; und Ktesippos' nicht-differenzierende Bemerkung, Gold sei ein Gut (299d2 f.), zeigt nur, daß er eine der Pointen von Sokrates' Logos Protreptikos nicht internalisiert hat (280b ff.). Man versteht, warum Sokrates, ein neuer Herakles im Kampf gegen Hydra und Krebs, die Hilfe dieses Iolaos zurückweist (297b9 ff.). Ktesippos jedenfalls führt zu keinem Gleichgewicht beider Seiten, wie Sokrates ironisch klagt, auch wenn die Pointe des ganzen Dialoges ist, daß Sokrates Ktesippos wahrlich nicht braucht – auf eine Hilfe (Platon verwendet den wichtigen terminus technicus βοήθεισων²⁸) wie die 303a5 f. kann er durchaus verzichten.

Man fragt sich, wie der reale Ktesippos, der immerhin anders als Platon bei Sokrates' Tod dabei war (Phd. 59b9), auf den *Euthydemos* reagiert hat. Eine analoge Frage stellt sich für Kritons Freunde und Verwandte, denn auch er wird ähnlich distanzierend behandelt. Vermutlich empfinden die meisten modernen Leser die Ironie am Anfang des Dialoges, in dem Sokrates in Aussicht stellt, ungeachtet seines Alters bei den Sophisten in die Lehre gehen zu wollen, ja auch Kriton als Schüler anwerben will (272d1 f.), deswegen als grausam, weil Kriton sie gar nicht durchschaut, obwohl das wahrlich nicht schwer ist – denn die Vielgeschäftigkeit der Sophisten wird 271c ff. in einer an Hp.Mi. 368b ff. erinnernden, so offenkundigen Weise gegeißelt, daß kein Weiser das Lob der beiden für bare Münze nehmen sollte. Zwar durchschaut Kriton, daß Sokrates Kleinias und Ktesippos Dinge zuschreibt, die sie nie gesagt haben können; aber als Sokrates ihn in das Gespräch einbezieht (291e2), sind seine Antworten nicht weniger hölzern, als es vermutlich die des realen Kleinias waren. Auch seine Schlußbemerkungen sind insofern hilflos, als der Tadel, den er weitererzählt, obgleich ihm dabei selbst nicht wohl ist (304d2 ff.), und den er partiell teilt (305b1 ff.), nur zu deutlich zu erkennen gibt, daß auch er nicht wirklich verstanden hat, welchem intellektuellen Ereignis er beigewohnt hat – einem Ereignis, zu dem sogar das Daimonion gemahnt hat (272e3 f.). An der Herzengüte Kritons, seiner bewundernden Freundschaft zu Sokrates ebenso wie an seiner aufrichtigen Sorge für die Erziehung seiner Kinder (306d ff.) besteht kein Zweifel; aber man spürt genau, daß Platon sich diesem nicht-

28) Vgl. Szlezák (wie Anm. 12) 66 ff.

intellektuellen Freund des Sokrates ebenso wie Ktesippos für haushoch überlegen hält.²⁹

Stärker freilich ist noch sein Überlegenheitsgefühl gegenüber Isokrates, dessen Beziehung zu Sokrates bewußt als ambivalent dargestellt wird. Zwar enden Sokrates' Bemerkungen mit einem herablassenden Lob (306c6 ff.); aber das ist fast noch verletzender als die vorangegangene Kritik, da ihm jedenfalls die Wärme von Phdr. 278e ff. abgeht, worin ich eine Art Retraktation der früheren Stellungnahme sehen möchte. Isokrates wird nicht nur als theoretischen Subtilitäten nicht gewachsen dargestellt (was der Verfasser der *Antidosis* sicher einräumen würde) und damit als in einem bestimmten Sinne sogar den Eristikern unterlegen; schlimmer ist, daß er sich darauf noch etwas einbildet. Platon geht es offenbar darum, seine eigene Synthese von Philosophie und Politik von der kraftlosen Zwischenstellung zwischen beiden Bereichen abzusetzen, die er Isokrates zuschreibt (305c ff.). Dieser mache es sich zu einfach, wenn er die Tatsache, daß er nicht bei allen als Weisester anerkannt sei, nur Scharlatanen wie Euthydemos in die Schuhe schiebe. Auffallend ist, daß Platon sich über die Forderung lustig macht, man

29) Immerhin muß man sagen, daß dies für alle Gesprächspartner des Sokrates bis zum *Theaitetos* einschließlich gilt: Erst der Fremde aus Elea wird mit einem Gott verglichen (Sph. 216a f.), ganz so wie dies implizite vom Platonischen Sokrates bzw. von Platon im *Euthydemos* (291a) gesagt wird. Angesichts dieser letzten Stelle ist es mir rätselhaft, wieso etwa Ch. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge 1996, 196 und E. Heitsch in E. Heitsch/F. von Kutschera, *Zu Platons Charmides*, Stuttgart 2000, 18 Anm. 24 den μέγας ἀνὴρ von Chrm. 169a1 f. nicht auf Platon beziehen wollen. Gewiß ist der Terminus μέγας ursprünglich ein göttliches Prädikat gewesen, aber nicht erst der späte Platon (Lg. 730d6) bezieht ihn auf Menschen; schon Pindar spricht von sich selbst als μέγας (P. 3,107; die Stelle wird nicht erwähnt in H. J. Mette, *Der ‚große Mensch‘*, *Hermes* 89 [1961] 332–344). Von σεμνοῦ ἀνδρός ist ferner Euthd. 279a6 die Rede, und auch bei σεμνός handelt es sich um ein ursprünglich religiöses Prädikat. Und zudem hält Platon den wahren Philosophen wirklich für göttlich. Sein Sokrates ist durchaus dem Weisen des Hellenismus vergleichbar – während die intellektuellen und moralischen Schwächen auch seiner sympathischsten Mitunterredner stets angedeutet werden, wenn auch in sehr unterschiedlichen Graden. Im *Charmides* zeigen etwa 162c f., 166c und 169c f., daß es sich bei Kritias (in der Sprache von R. VIII) um einen Timokraten handelt, dem der Erfolg bei seinen Zuhörern mindestens so wichtig ist wie die Erkenntnis der Wahrheit; und Charmides' Abhängigkeit von Kritias, seine ironische Bereitschaft, auf dessen Befehl hin Gewalt anzuwenden (176c), weisen wie 175e1 f. distanzierend auf seine spätere Laufbahn als einer der Dreißig Tyrannen hin – sosehr das Werk gleichzeitig eine Verklärung von Platons Familie sein will (157e f.).

solle alles nur auf mittelmäßige Weise betreiben³⁰ – in Wahrheit sei die Philosophie riskant, ja gefährlich (305e2). Man denkt daran, daß die Mesoteslehre, deren Platonischen Ursprung H. J. Krämer nachgewiesen hat,³¹ von Aristoteles auf die ethischen Tugenden beschränkt wird und nicht für die dianoetischen gilt. Die Betrachtungen 306a ff. gründen sich auf die Unterscheidung zwischen dem, was an sich gut ist, und dem, was nur als Mittel gut ist (und ein besonders gutes Mittel zu einem schlechten Zwecke ist schlechter als ein weniger effizientes); sie knüpfen dabei an den Logos Protreptikos an (bes. 280e5 ff.).

Man sieht, daß Platons *Euthydemos* eine wesentliche Aufgabe darin hat, den ‚wahren‘, d. h. Platonischen Sokrates von allen möglichen Positionen abzusetzen und damit, ähnlich dem *Menon*, für Platons eigene Schule zu werben. Interessant ist, daß diese Positionen wohl alle selbst mit Sokrates verbunden waren – sicher die des Ktesippos und des Kriton, vielleicht die des Isokrates und in einem gewissen Sinne selbst die der beiden Eristiker, da ihre zentrale Idee antisthenisch ist.

II

Man erfaßt einiges von den Wesensunterschieden zwischen Platon und Aristoteles, wenn man erkennt, daß Platon im *Euthydemos* vereint hat, was sein Schüler in zwei Werke auseinandergelassen hat – den *Protreptikos* und die Schrift *Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων*. Das Erbaulich-Rhetorische, manchmal direkt um finanzielle Unterstützung Bittende, das protreptischen Schriften nur zu leicht eignet,³² vermeidet Platon einerseits durch den komischen Unterton, andererseits durch den Gegensatz zu der an sich sehr trockenen Materie der Fehlschlüsse, deren Erörterung dadurch gewinnt, daß sie die Kontrastfolie zu sachlich gehaltvolleren Themen bietet. Drei Dinge unterscheiden dabei die Platonische Behandlung von der Aristotelischen, wie mir scheint zu ihren Gunsten. Erstens ist Platon nicht nur nicht an Vollständigkeit interessiert; die Auf-

30) Vgl. εἰκότως (305d7), εἰκότος (e1), μετρίως (zweimal d8), ὅσον ἔδει (e1), εὐπρέπειαν (e3, e4).

31) H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959.

32) Vgl. Aristoteles, *Protreptikos*, frg. 1, in: *Aristotelis fragmenta selecta*, rec. W. D. Ross, Oxonii 1955, 26 f.

lösung seiner zwanzig (bzw., wenn man 303a mitrechnet, einundzwanzig) Sophismen überläßt er partiell dem Leser, auch wenn z. B. 295b ff. alles Wesentliche angedeutet wird.³³ Das entspricht ganz seiner Auffassung, daß Wortunterscheidungen nach Art des Prodikos nur der Anfang der Philosophie sind und daß eine Kenntnis auf diesem Gebiete von einer Sachkenntnis zu unterscheiden ist, auf die es eigentlich ankommt (277d–278b). Zweitens analysiert Sokrates die Sophismen nicht als Propositionen, sondern als Sprechakte. Das ist durchaus von Bedeutung: Nicht nur kann Platon die Psychologie des Eristikers vorführen, sondern allein weil er die pragmatische Dimension im Blick hat, gelingt ihm, wie wir sehen werden, eine Widerlegung der antisthenischen Position. Drittens sind die Instantiierungen der Trugschlüsse das, worauf es Platon eigentlich ankommt. Aristoteles ist, von seinem Standpunkt aus sicher zu Recht, an der verallgemeinerbaren Form der Trugschlüsse interessiert; bei Platon dagegen sind die gewählten Beispiele entscheidend: Man kontrastiere SE 165b30 ff. und Euthd. 276d ff. Daß die weitaus wichtigeren ersten zehn Sophismen erkenntnistheoretische Probleme umkreisen, die z. T. die Anamnesislehre des benachbarten, m. E. nur wenig späteren *Menon* zu lösen sucht, ist oft, und zu Recht, hervorgehoben worden (man vergleiche besonders Euthd. 293b und 295a). „Aber dies scheint Platons geheime Ironie, daß angesichts des Sokrates jene Fangschlüsse nicht nur gegen die eigenen Herren sich kehren, sondern daß auch noch darunter aus einer Tiefe, die den Redenden selbst ganz unzugänglich ist, ein neuer Sinn durchblitzt.“³⁴ Ganz allgemein verweisen viele der Sophismen auf spätere Untersuchungen Platons, die er zum Zeitpunkt des Abfassens des *Euthydemos* schon konzipiert, wenn nicht sogar in den Grundzügen fertig gehabt haben muß. Das 18. Sophisma 301a–c setzt die *παρουσία*-Theorie, also die Ideenlehre voraus, ja eines der im *Parmenides* (131a ff.) diskutierten Mißverständnisse;³⁵ die Verwendung der Kategorien τὰὐτόν und ἕτερον deutet vielleicht von

33) Zu den Trugschlüssen im *Euthydemos* siehe R. K. Sprague, *Plato's use of fallacy. A study of the Euthydemus and some other dialogues*, New York 1962 sowie neuerdings F. von Kutschera, *Platons Philosophie*, 3 Bde., Paderborn 2002, I 191–211.

34) P. Friedländer, *Platon*, Bd. II, Berlin ³1964, 172.

35) So unter den Neueren H. Keulen, *Untersuchungen zu Platons „Euthydem“*, Wiesbaden 1971, 56 ff. und M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin/New York 1987, 253 f.

weitem schon auf die Thematik des *Sophistes* voraus, so wie das 19. Sophisma 301d auf die Ständelehre und den Gerechtigkeitsbegriff der *Politeia* verweist. Das kann nicht überraschen, denn zumindest seit Ch. Kahns schon zitiertem Werke besteht ein Konsens zwischen ‚Schleiermacherscher‘ und esoterischer Interpretation wenigstens darin, daß die Aporien der meisten frühen Dialoge nur scheinbar sind und Platon zum Zeitpunkt ihrer Abfassung schon ihre Lösung im Auge hatte – sei es auf der Grundlage der *Politeia* und vielleicht auch einiger der späteren Dialoge, sei es daneben auch auf der Grundlage der ungeschriebenen Lehren.

Faszinierend an der Angelegenheit ist, daß nach Platon im Unsinn der Sophisten eine verborgene Vernunft waltet. Vielleicht ist es die Ausstrahlung des Sokrates, die bewirkt, daß die Eristiker wie Bileam segnen statt fluchen. Wahrscheinlicher aber ist es, daß für den objektiven Idealisten Platon selbst die Unvernunft die Wahrheit verzerrt widerspiegeln muß – so wie in Dantes „Inferno“ der dreiköpfige Luzifer die Trinität verkehrt wiedergibt.³⁶ (Will man ein modernes Beispiel: Das Pathos der Distanz des radikalsten modernen Antiplatonikers, Nietzsches, ist nur eine, nach Wegfall des Glaubens an eine objektive Wertordnung freilich unsinnige, Form von Restplatonismus.) Das gilt nicht nur inhaltlich, sondern auch formal: Wenn die Sophisten beanspruchen, ihre Fragen seien ἄφικτα (276e5; vgl. 275e4 ff.), antizipieren sie die wahrhaft unausweichliche Frage des Sokrates 287e4 ff., die, wie auch immer sie beantwortet wird, zur Widerlegung der Sophisten führt.³⁷

Wie gesagt, ist es nur Aristoteles', aber nicht Platons Ziel, die Auflösung der Trugschlüsse konkret vorzuführen, auch wenn dieser sich natürlich darüber im klaren war, wie die Auflösung zu leisten ist: Daß sogar Ktesippos, nach Sokrates' Vorbild (298a), die Verwechslung von absoluten und relativen Eigenschaften durchschaut (298b, 298d ff.), deutet darauf hin, daß dies so schwer nicht sein kann.³⁸ Wichtiger als etwa die Unterscheidung von Eigen-

36) Vgl. den schönen Aufsatz von D. Nikulin, *The Distorting Mirror of Hell* (On the Interpretation of Pluto's Words in Dante's *Inferno* VII, 1), *Orbis Litterarum* 55 (2000) 250–262.

37) 297c2 werden ‚Sophistin‘ und ‚Weisheit‘ in einer Zeile genannt und diese jener zugeschrieben.

38) 303d2 ff. heißt es, die meisten würden sich eher schämen, mit solchen Sophismen erfolgreich zu sein als durch sie widerlegt zu werden – in offener Anlehnung an den analogen Gedanken Ap. 30d und Grg. 469b f.

schaftswechsel einerseits und Vernichtung der Substanz andererseits (285a ff.) ist für Platon m. E. die Kritik an der These des Antisthenes, es gebe keinen falschen Satz, also auch kein Widersprechen, wie sie im vierten, fünften und siebten Trugschluß präsentiert wird (283e–284d, 285d–287d).³⁹ Denn mit dieser eigentlich eleatisierenden These hängen sowohl der Voluntarismus (296d4) als auch der Subjektivismus (301b6) der Sophisten zusammen. Die Animositäten zwischen Platon und Antisthenes haben bei den antiken Doxographen ihren Niederschlag gefunden;⁴⁰ und man kann leicht verstehen, warum die beiden Sokratiker einander nicht mochten. Es mag durchaus sein, daß Platons aristokratischer Pythagoreismus, seine Rückwendung zur theoretischen Philosophie, von anderen Sokratikern als Abfall von der Lehre des Meisters empfunden wurde. Allerdings gibt es, wie ich meine gezeigt zu haben, starke Argumente, dem historischen Sokrates die Entdeckung der Selbstaufhebungsfigur zuzuschreiben;⁴¹ Platon konnte also guten Gewissens die Maske des Sokrates benutzen, als er das Argument entwickelte. Es ist bemerkenswert, daß sich im *Euthydemos* (293b8 ff.) nicht nur wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie der Satz vom Widerspruch in der üblichen Form ausgesprochen findet (der natürlich schon lange bekannt war; Parmenides setzt ihn ebenso voraus wie die griechische Mathematik des 5. Jahrhunderts), sondern daß er gleichsam eingerahmt wird von der Selbstaufhebungsfigur, die sowohl im dritten als auch im fünften ‚Akt‘ verwendet wird. M. E. will Platon damit zu verstehen geben, daß der Satz vom zu vermeidenden performativen Widerspruch ursprünglicher ist als seine semantische Variante.

Gregor Damschen hat in einem wichtigen Artikel⁴² gezeigt, daß die Eristiker eine ‚einwertige‘ Logik zugrunde legen: Jeder Satz, der etwas bedeutet, muß wahr sein; wer nichts Wahres sagt, sagt nichts. Daraus folgt unmittelbar, daß Widersprechen nicht möglich ist (286a). Zwar beharrt Ktesippos darauf, daß er und Dionysodoros einander trotzdem widersprüchen; aber letzterer

39) Vgl. *Socraticorum reliquiae* (wie Anm. 2) II 374 ff.

40) Vgl. D. L. 6,3,7.

41) Vgl. Verf. (wie Anm. 22) 272 ff.

42) G. Damschen, Das Prinzip des performativen Widerspruchs. Zur epistemologischen Bedeutung der Dialogform in Platons *Euthydemos*, *Methexis* 12 (1999) 89–101. Nicht zuzustimmen ist allerdings seiner These, performative Widersprüche könnten nur in Dialogen dargestellt werden (91).

zeigt ihm, daß dies nicht sein kann, da sie entweder beide über eine Sache dasselbe sagten, oder aber keiner täte es, oder der eine täte es, der andere nicht; dann aber spräche letzterer gar nicht und könnte somit ebenfalls nicht widersprechen. Ktesippos schweigt auf diesen Einwand hin, und hier mischt sich nun Sokrates ein mit der Bemerkung, dieser Satz, der ihm von Protagoras' Schülern und noch früheren Philosophen vertraut sei, überrasche ihn immer wieder, hebe er doch andere Sätze ebensowohl auf wie sich selbst (τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν, c4). Im Dialog mit den beiden Sophisten läßt sich Sokrates nun zugestehen, daß es nach ihren Prinzipien keine falsche Vorstellung und keinen Irrtum geben könne; dann frage sich aber, was sie lehren könnten. Bezeichnend ist, wie sich die Sophisten entwinden wollen – diese Kritik beziehe sich auf eine frühere Aussage, Sokrates könne mit dem Gegenwärtigen nichts anfangen. Der Vorwurf des Altfränkischen, der damit verbunden wird (287b2 f.), wird später wiederholt (295c11) – angesichts des Alters der beiden (272b8 ff.) ist dies durchaus komisch. Aber Sokrates läßt sich darauf ein und will wissen, was denn gemeint sei mit dem Vorwurf, Sokrates wisse nichts mit dem gerade Gesagten anzufangen, als eben, er wisse es nicht zu widerlegen? Hier findet nun der erste ‚prozedurale Diskurs‘ statt, der wie der oben behandelte zweite damit endet, daß Sokrates sich ironisch der überlegenen prozeduralen Einsicht des Dionysodoros fügt (287c9 ff.). Dieser begeht aber einen Fehler, indem er in einer von Sokrates verwendeten Redensart einen homonymen Terminus aufgreift und ihm dadurch einen Widerspruch nachzuweisen sucht. Damit aber hat Sokrates eine Handhabe, die These der Eristiker zu widerlegen, daß Widersprechen nicht möglich sei – wie in alten Zeiten falle sie um, indem sie umwerfe.

Zwei Dinge sind an dieser Widerlegung entscheidend. Erstens gerät sie nur dadurch in Gang, daß die Sophisten in ihren Sprechakten bestimmte Präsuppositionen machen. Sie wollen lehren; oder wenigstens fordern sie auf, sie zu widerlegen, oder versuchen, bei anderen Widersprüche nachzuweisen. Das ist aber nur möglich, wenn es Irrtum, d. h. wenn es den falschen Satz gibt. Der Widerspruch in ihrer Position ist also ein performativer – er besteht zwischen dem, was sie tun, und dem, was sie sagen. Zweitens aber will Platon ganz offenkundig den performativen Widerspruch von der Situationsgebundenheit befreien. Dem dient der Nachweis nicht weniger als dreier performativer Widersprüche und die Verwen-

dung von ἐν ταῦτῳ μένειν und ὥσπερ τὸ παλαιόν 288a3 f.⁴³ Ein derartiger Widerspruch ist also nicht nur eine Funktion kontingenter Umstände; er erfolgt zwangsläufig in analogen Situationen. Eben deswegen kann Sokrates kurz darauf den Satz vom zu vermeidenden semantischen Widerspruch einführen. In seiner Schlußrede an die Sophisten wird er seine Sympathie für sie erneut damit begründen, daß sie bei jeder ihrer kritischen Aussagen auch sich selbst der Wahrheitsfähigkeit berauben (303d f.), also einen performativen Widerspruch begehen.

Eine ausgearbeitete Theorie des falschen Satzes findet sich im *Euthydemos* freilich nicht. Diese wird nur im *Sophistes* geliefert, und zwar unter Federführung nicht mehr des Sokrates, sondern des Fremden aus Elea. Ist es zu gewagt, darin den Ausdruck dafür zu erblicken, daß Platon wohl wußte, der historische Sokrates habe zwar die Selbstaufhebungsfigur gekannt, eine ontologische Begründung der Logik habe ihm aber völlig fernegelegen?

III

Wie schon gesagt, hat Szlezák darauf hingewiesen, daß im *Euthydemos* Sokrates mehrfach, selbstredend ironisch, den Sophisten unterstellt, all ihre Trugschlüsse seien nur ein Vorgeplänkel für die eigentliche Weisheit, die sie freilich zurückhielten, und diese Stellen im Kontext der Platonischen Esoterik interpretiert – sie seien ein Hinweis darauf, daß nach Platon der wahre Philosoph etwas im Hintergrunde halte und erst mühsam überzeugt werden müsse, es mitzuteilen. Gleich zu Anfang fragt Sokrates die beiden Sophisten, ob sie denn die Absicht hätten, ihre Weisheit mitzuteilen (274a7 ff.) – offenbar etwas, was sich nicht von selbst versteht. Nach den beiden ersten Sophismen tröstet er Kleinias, er solle sich nicht über das wundern, was er bisher erlebt habe – wie bei der Einweihung in Mysterien (die Philosophie wird also mit einer religiösen Initiation verglichen) handle es sich um eine scherzhaft-einführung, bloß um πρῶτα τῶν ἱερῶν ... τῶν σοφιστικῶν (277e3). Nach Ktesippos' Ausfall gegen die Sophisten betont Sokrates, man müsse von den Fremden die Umwandlung in weise Menschen annehmen, wenn sie sie denn leisten wollten (285a5). Und selbst

43) *πάλαι* findet sich auch 297a1 auf eine (moralische) Einsicht bezogen.

nach der ersten Anwendung der Selbstaufhebungsfigur behauptet Sokrates, man müsse, wie Menelaos mit Proteus, mit den Sophisten kämpfen, bis sie einem ihre Weisheit offenbarten, zumindest sie inständig darum bitten (288b f.). In diesen Zusammenhang gehört auch die zweimalige Verwendung des Terminus τὸ ἐξῆς (282e1, 288d1) am Ende des ersten Teils und am Anfang des zweiten Teils des Sokratischen Logos Protreptikos: Man kann eben in der Philosophie nicht mit der Türe ins Haus fallen, sondern muß sich an eine bestimmte sachlich wie pädagogisch begründete Reihenfolge halten – ein Prinzip, das Platon bei der Abfassung seiner Dialoge sicher beherzigt hat, und zwar sowohl dialogintern als auch über die Dialoge hinweg. Gerade darin zeigt sich das Widerphilosophische der Eristiker, daß ihre Trugschlüsse immer banaler werden – ganz entgegengesetzt der Bewegung der ἄνοδος, die etwa das *Symposium* bestimmt.

Natürlich ist die Unterstellung einer Esoterik bei den Eristikern ironisch, aber wir haben soeben zum wiederholten Male gesehen, daß die Sophisten ein Zerrspiegel der wahren Philosophie sind. Platon will, so Szlezák m. E. zu Recht, auf seine eigene Esoterik hinweisen. „Es wird sich zeigen, daß solcher Spott nirgends der Forderung des Phaidros nach bewußtem Zurückhalten von Einsicht seitens des Philosophen widerspricht – wie es bei oberflächlicher Betrachtung vielleicht scheinen könnte –, sondern stets den Zweck hat, den Verspotteten dadurch als Nichtphilosophen zu erweisen, daß ihm in ironischer Verkehrung der Wirklichkeit ein wesentliches Merkmal des Philosophen zugebilligt wird, auf das er ganz offensichtlich keinen Anspruch hat.“⁴⁴ Aber ist nicht ein solcher Hinweis zu formal? Was sind die Inhalte dieser Esoterik, und sind sie im Dialog selbst angedeutet?

Aufgrund der Berichte des Aristoteles kann es keinem Zweifel unterstehen, daß im Zentrum der sogenannten ungeschriebenen Lehren das Verhältnis von Einheit und Zweiheit stand und daß Platon dabei von Pythagoreischen Theorien beeinflusst war. In der Diskussion um die Tübinger Schule geht es heute primär um die Frage, ob die Aristotelischen Berichte nur eine Spätphase des Platonischen Denkens oder dessen Kern schon zu einem nicht genau zu bestimmenden Zeitpunkt relativ lange vor der *Politeia* betreffen; denn die Bestreitung der Authentizität jener Berichte nach Art

44) Szlezák (wie Anm. 12) 65.

von H. Cherniss ist nicht plausibel, wenn man bedenkt, daß sie von einem der größten Geister aller Zeiten stammen, der zwanzig Jahre lang unter Platon arbeitete, und daß sie auch von anderen Schülern gestützt werden. M. E. sind die von H. J. Krämer entdeckten Aussparungsstellen ebenso wie die konkreten Interpretationen zumindest der mittleren Dialoge, die seitdem vorgelegt wurden, hinreichend für eine Entscheidung zugunsten der zweiten Alternative. Aber da Platons Stil extrem allusiv ist, mag man sich immer bestimmten Interpretationen entziehen. Wichtig scheint mir daher das folgende biographische Argument: Platon hat sich vor der Eröffnung der Akademie nach Großgriechenland begeben und Kontakte, ja Freundschaften mit Pythagoreern entwickelt. Ist es nicht außerordentlich plausibel, daß er in diesem Zusammenhang mit einer Lehre in Verbindung gekommen ist, die besagt, daß die Wirklichkeit von zwei Prinzipien konstituiert ist, dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden? Diese jedenfalls ist das Zentrum der ersten, dem Philolaos zugeschriebenen Fragmente (DK 44 B 1–7), über deren Echtheit sich in den letzten Jahren bekanntlich ein Konsens entwickelt hat – gegen E. Franks Athetese.⁴⁵ Zwei so unterschiedliche Gelehrte wie Kurt von Fritz⁴⁶ und Walter Burkert⁴⁷ haben sich für die Echtheit stark gemacht, letzterer mit subtilen philologischen Argumenten, von denen, neben dem Verweis auf den Menonpapyrus (A 27 f.), besonderes Gewicht dies hat, daß zwischen Philolaos' und Platons Lehre beträchtliche Unterschiede bestehen, eine nachplatonische Fälschung also anders ausgesehen hätte. Selbst der auf eine Quelle des Hermippos zurückgehende Bericht D. L. 8,85, nach der Platon eine Schrift des Philolaos für viel Geld gekauft haben soll (m. E. kann nur vom ersten Dionysios, d. h. nur von der ersten Sizilienreise die Rede sein), sei durchaus glaubwürdig (anders als spätere Varianten der Anekdote). Das heißt aber, daß wir mit pythagoreischem, genauer: philolaischem Einfluß bei Platon schon lange vor der *Politeia* zu rechnen haben –

45) E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923, 309 ff.

46) K. v. Fritz, Philolaos, Lexikon der alten Welt, Zürich/Stuttgart 1965, 2301.

47) W. Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass. 1972, 218 ff., bes. 238 ff. Ich zitiere nach der englischen Ausgabe, da sie gegenüber der um zehn Jahre älteren deutschen wichtige Korrekturen enthält. Burkert folgt auch C. A. Huffmann in seiner Ausgabe: Philolaos of Croton, Cambridge 1993 (mit Ausnahme von B 6b, das er athetiert).

Philolaos wird in der Tat auch Phd. 61e erwähnt. Und die ungeschriebene Lehre spiegelt diesen Einfluß inhaltlich wie formal – inhaltlich in der Zweiprinzipienlehre und ihrer erkenntnistheoretischen, ja transzendentalphilosophischen Fundierung (denn der Grundgedanke des *Parmenides*, daß nur eine Welt, die aus zwei Prinzipien konstituiert sei, erkennbar sei, ist bei Philolaos B 3, B 6 eindeutig vorgeprägt), formal in der geistesaristokratischen Option für eine Esoterik, die diejenigen ausschließt, die als bestimmter geistiger Einsichten nicht würdig gelten. Letztere ist im *Euthydemos* nachgewiesen; gibt es auch Spuren von ersterer?

Ich erwähnte bereits, daß Philolaos' Theorie von Platon bedeutend modifiziert wurde; so ist bei jenem (B 7), aber nicht bei Platon das Eine zusammengesetzt. Aber nicht nur die Ersetzung der *περαινόντα* durch das *ἓν* ist platonisch, nicht minder wichtig ist die Ersetzung der *ἄπειρα* bzw. des *ἄπειρον* durch die *δύας* – darin sah ja Aristoteles⁴⁸ ein *ἴδιον* Platons. Und es besteht kein Zweifel, daß – zunächst einmal – für Platon das Eine das Prinzip ist, das Ordnung in die Welt bringt: Es gibt eine normativ ausgezeichnete Mitte, aber viele sie verfehlende Nebenformen. Wo findet sich dieser Gedanke in unserem Dialoge? M. E. zeigt er sich in der Hauptachse des Gesprächs. Schon der erste Austausch mit Kriton handelt davon; „οὐ γὰρ εἰς ἀλλὰ δύο ἦσθην“ ist der erste Aussagesatz des Sokrates (271a6 f.). Einheit wird also der Zweiheit entgegengesetzt. Nun hat schon Friedländer diesen höchst auffälligen Satz kommentiert. „Denn der Schriftsteller läßt seine Dialogperson diesen Irrtum begehen, damit die Berichtigung – nicht einer sondern zwei waren es – um so stärker die Aufmerksamkeit an sich ziehe. Es ist ja die Zweiheit notwendig, weil sie sich wie Taschenpieler in die Hände arbeiten, während der wahre Lehrer einer ist wie die Wahrheit eine.“⁴⁹ Aber aufgrund des damaligen Forschungsstandes sieht er nicht die Beziehungen zur Esoterik. Diese sind aber noch näherliegend, wenn wir die weitere Stelle 297b9 ff. berücksichtigen, deren Pointe gerade die ist, die Einzigkeit des Sokrates der Dualität der Sophisten entgegensetzen. Obgleich Sokrates anfangs klagt, er sei jedem einzelnen der beiden Sophisten unterlegen, um von beiden zu schweigen, will er doch anders als Herakles keinen Iolaos, der alles nur schlimmer machen würde.

48) *Metaph.* 987b25 ff.

49) Friedländer (wie Anm. 34) 168.

(Vielleicht ist sogar bewußt $\delta\lambda\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ verwendet; denn die normative Bedeutung, die das Wort im Alltagsgriechischen hat, paßt bestens zu Platons normativem Seinsbegriff – das Schlechte ist eben anders, als es sein sollte, d. h. als das eigentliche Sein.) Die Sophisten werden dagegen mit der sophistischen Hydra und dem Krebs verglichen, wobei das Eigentümliche der Hydra ist, für jedes abgeschlagene Haupt viele nachwachsen zu lassen (c2 ff.). Wir haben die Bezüge zwischen einer *Euthydemos*- und einer *Parmenides*-Stelle schon diskutiert; ist es nicht plausibel, in der eben diskutierten Stelle eine sich der Sprache des Mythos bedienende Anspielung auf die Entstehung der unbegrenzten Vielheit aus der Zweiheit (Prm. 143a ff.) zu sehen?⁵⁰

Allerdings ist die Lage deswegen komplexer, weil Platon in *Parmenides* und *Sophistes* zeigt, daß ein reiner Eleatismus keineswegs geeignet ist, unsere grundlegenden philosophischen Überzeugungen einzuholen, insbesondere die Lehre vom falschen Satz zu fundieren. Wie das Proömion des *Parmenides* belegt, zielt Platon auf eine Synthese von jonischer und eleatischer Philosophie;⁵¹ denn reiner Eleatismus zerstöre die Wahrheitswertdifferenz und sei damit nicht in der Lage, eine Theorie über das Sein zu entwickeln oder gar der Sophistik etwas entgegenzusetzen. In der Tat ist die Zuordnung von Einheit bzw. Zweiheit an Philosophie bzw. Sophistik deswegen eine Vereinfachung gewesen, weil ja im *Euthydemos* es die beiden Sophisten sind, die für eine ‚einwertige‘ Logik plädieren, während der eine Sokrates daran festhält, daß neben wahren auch falsche Vorstellungen möglich sein müssen. Das entspricht durchaus der komplexen Zusammenarbeit der beiden Prinzipien, die zwar nicht gleichberechtigt, aber doch nur zusammen die Welt konstituieren,⁵² und der synthetischen Position, die Platon sich selber zuschreibt. Wenn die hier skizzierte Interpretation

50) Manchmal scheint mir, daß die rätselhafte Anspielung des Sokrates Ti. 17a auf einen abwesenden vierten (d. h., wenn man Sokrates mitzählt, fünften) Gesprächspartner auf verwandte Weise mit dem Thema des Dialoges zusammenhängt – der Vierzahl der Elemente und der schwierigen Zuordnung des fünften Platonischen Körpers an das Weltganze (55c). Das ist zugegebenermaßen gesucht, aber gibt es eine bessere Deutung der sicher nicht zu ignorierenden Bemerkung?

51) Vgl. meine Analysen in: Wahrheit und Geschichte (wie Anm. 22) 459 ff.

52) Vgl. J. Halfwassen, Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: Th. A. Szlezák unter Mitwirkung von K.-H. Stanzel (Hrsg.), Platonisches Philosophieren, Hildesheim u. a. 2001, 67–85.

stimmt, ist das Gesprächsgeschehen des Dialogs, seine Dramatik, weit davon entfernt, eine literarische ‚Zutat‘ zu sein, bestimmt durch die entscheidenden Kategorien der Platonischen Prinzipienlehre, Einheit und Zweiheit, ebenso wie durch die Einsicht, daß die Sache der einen Wahrheit nur durch diejenigen befördert werden kann, die Platz haben für Falschheit und Irrtum. Die zentralen Gedanken zumindest von *Parmenides* und *Sophistes* waren Platon zum Zeitpunkt des *Euthydemos* durchaus vertraut.

Das Hinausweisen über das explizit Gesagte gilt auch für den Logos Protreptikos des Sokrates. Sein Gedankengang ist gerafft folgender: Gemäß der eudämonistischen Prämisse fast der ganzen griechischen Ethik wird das menschliche Glücksstreben zum Ausgangspunkt genommen (278e). Die zum Glück gehörigen Güter werden dann aufgelistet, und zwar in einer von unten nach oben steigenden Reihenfolge – Reichtum, Gesundheit, Ehren, schließlich die Tugenden, unter ihnen die Weisheit. Bei ihrer Erörterung wendet sich Sokrates erstmals direkt an Kleinias (σύ, 279b6, σοί, b8). Ironisch tut er dann so, als sei ihm noch die εὐτυχία eingefallen, und ebenso ironisch reuevoll zieht er den Vorschlag zurück, da doch diese die Weisheit sei – die Weisen/Klugen (σοφοί) hätten jeweils am meisten Glück. Nachdem auf eine bewußt offengelassene (280b1) Weise über diese Frage ein Konsens erzielt worden ist, geht es nun darum, daß man die Güter, die zum Glück gehören, richtig zu gebrauchen wissen muß. Denn der schlechte Gebrauch eines Gutes sei schlimmer, als es gar nicht zu verwenden (280e5 ff.). Der gute Gebrauch hänge aber von Vernunft und Weisheit ab. Diese werden in einer logisch unzulässigen Weise, die freilich an Kants analoges Argument über den guten Willen zu Beginn seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erinnert, von einer *conditio sine qua non* zum einzigen intrinsischen Gut (281df.; vgl. 292bf.). Um das müsse man sich bemühen, wenigstens wenn die Weisheit lehrbar sei. Kleinias stimmt der These von der Lehrbarkeit zu und enthebt Sokrates somit der Notwendigkeit einer Untersuchung (die, so der Wink an den Leser, sicher bald nachgereicht werden wird – offenbar ein Verweis auf den *Menon*, vielleicht auch eine Hilfe bei der Auflösung der scheinbaren Aporie des *Protagoras*).

Der zweite Teil des Logos Protreptikos setzt bei diesem Resultat an: φιλοσοφητέον (288d6 f.). Dieses langendige Verbaladjektiv paßt naturgemäß in einen Protreptikos und findet sich auch in

demjenigen des Aristoteles, dort in dem berühmten zweiten Fragment in folgender Form: εἴτε φιλοσοφητέον, εἴτε μὴ φιλοσοφητέον, φιλοσοφητέον.⁵³ Daß auch die Deduktion ein und derselben Konsequenz aus zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Prämissen im *Euthydemos* vorkommt, haben wir bei der Besprechung von 287e4 ff. gesehen, und da die beiden Stellen weniger als eine Stephanussseite entfernt sind, wird es Aristoteles nicht schwergefallen sein, sie zusammenzuführen. Doch auch sein Gedanke scheint mir im Platonischen *Euthydemos* implizite enthalten, und zwar aus folgendem Grunde: Sokrates' Rede leitet nämlich über zu der These, eine Wissenschaft sei nichts wert, wenn man sie nicht zu gebrauchen wisse. Das gelte nicht nur für die Kunst des Goldfindens, sondern selbst für die, jemanden unsterblich zu machen. Die Bemerkung wirft Licht auf die Stelle Chrm. 156d5 f., die nun so zu interpretieren ist, daß die medizinische Kunst der Thraker ohne philosophische Hilfe nichts wert wäre – und daß die philosophisch-pädagogische Leistung des Sokrates, die sogar mehr sei als die Verewigung in einem Kunstwerk, das Erreichen einer physischen Unsterblichkeit überflüssig mache. Und sie entspricht ganz dem Argument des *Charmides*, selbst ein vollständiges Wissen von all dem, was der Fall sei, würde uns nicht helfen, wenn es nicht von Wertwissen begleitet wäre (174a ff.).

Man bedürfe also einer Kunst, so der im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne zentrale Satz des Werkes, in der Hervorbringen und Gebrauchenwissen zusammenfallen (289b4–6). Das gelte etwa nicht für den Kithara- oder Flötenbauer, der mit dem Kithara- oder Flötenspieler nicht identisch sei, und ebensowenig für den Redenschreiber, der seine Reden nicht selbst vortrage. Auch auf die Feldherrnkunst treffe das nicht zu, denn sie unterstehe dem Primat der Politik ebenso wie die Mathematik demjenigen der Dialektik (290b ff.) – so ein sicher vor, vielleicht auch nach der Publikation der *Politeia* kaum zu entschlüsselnder Vergleich, der auch noch Kleinias in den Mund gelegt wird. Damit schält sich, nun im Metagespräch mit Kriton, die königliche Kunst (τὴν βασιλικὴν ... τέχνην, 291b5, c4 f.) als der wahrscheinlichste Kandidat für die gesuchte Kunst heraus. Doch bei ihrer Analyse verwirren sich die Gesprächspartner in ein Labyrinth. Denn was sei das Werk die-

53) Aristotelis fragmenta selecta (wie Anm. 32) 27 ff. Ähnlich Cicero, Hortensius (wie Anm. 1) frg. 49 (= Lact. inst. 3,16,7 ff.).

ser Kunst? Sicher etwas Gutes, damit aber eine Erkenntnis; denn Reichtum, Freiheit und innerer Frieden seien ja keine intrinsischen Güter (292b). Die gesuchte Kunst müsse also die Menschen weise machen, ihnen eine Wissenschaft vermitteln. Aber welche? Sicher nicht jede, etwa nicht eine Wissenschaft von Werken, die weder gut noch schlecht seien. Jene Kunst müsse also als Wissenschaft sich selbst vermitteln (d3 f.; man bemerke, daß dadurch die τέχνη selber zur ἐπιστήμη wird). Aber was macht man mit ihr? Andere Menschen besser? Aber besser worin? Ein infinites Regreß droht, und Sokrates bricht seinen aporetischen Logos Protrephtikos ab.

Natürlich handelt es sich um eine Scheinaporie, deren Hauptbestandteile aus *Charmides* und *Lysis* vertraut sind. Die Problematik reflexiven Wissens ist aus dem ersten dieser Dialoge bekannt, und für jeden genauen Leser ist es dort offenkundig, daß Platon erstens die Möglichkeit reflexiver Entitäten nicht ausschließt und zweitens zu ihnen das Wissen rechnet. Gewiß gibt es auch irreflexive Relationen wie ‚Größer-Sein‘ (Chrm. 168b ff.); im Zerrspiegel der Sophismen erscheint ein solches Gebilde Euthd. 299e in Gestalt der Skythen, die aus ihrem eigenen vergoldeten Schädel trinken. Aber diese Irreflexivität gilt eben nicht für alles. Ja, Formen von Reflexivität können attraktiv werden, gerade wenn man den infiniten Regreß vermeiden möchte, der Ly. 219c f. durch die Einführung des πρώτον φίλον überwunden wird. Wie soll man die Aporie des *Euthydemos* auflösen? Die königliche Kunst ist natürlich die Dialektik, wie sie in der *Politeia* und in einigen der Spätdialoge zu einem guten Teil, aber nicht vollständig entfaltet wird. Sie ist die höchste Wissenschaft, also schon dadurch eine königliche Kunst; allerdings auch in dem handgreiflicheren Sinne, daß sie die Grundlage der Politik der Philosophenkönige darstellt. Zentrales Ziel dieser Politik ist es, neben wirtschaftlichen und militärischen Aufgaben, die allerdings ihre Legitimation nicht aus sich erhalten, durchaus, das Weiterbestehen der Philosophie, d. h. die philosophische Bildung der dafür Geeigneten, und damit die Selbsterhaltung des Staates zu garantieren – insofern ist jene Kunst in der Tat reflexiv.

Aber diese Reflexivität eignet jedem Selbsterhaltungssystem, also auch einem ungerechten Staat. Platon muß darüber hinausgehend meinen, daß die Philosophie eine Wissenschaft ist, die nicht nur über den Wissensanspruch der anderen Wissenschaften urteilt, wie dies der *Charmides* naheulegen scheint, sondern auch ihren eigenen Erkenntnisanspruch legitimiert. Sicher kann diese Diszi-

plin nicht bloß von sich selbst handeln; indem sie sich selbst erkennt, muß sie auch die Prinzipien der anderen Wissenschaften erfassen, insbesondere aber auch Werterkenntnis sein – dies ist die Botschaft des *Charmides*. Weiterhin gilt, wie der *Sophistes* lehrt (248e ff.), daß der Welt der εἶδη das Denken nicht extern sein kann; und wenn das Denken notwendig reflexiv ist, dann ist die Aristotelische Konzeption der νόησις νοήσεως nichts als eine Weiterführung Platonischer Theoriebestandteile.⁵⁴

Wie nach Platon die Dialektik als Lehre von den allgemeinsten Begriffen, die in der Idee des Guten gipfeln, sich selbst gerechtfertigt haben mag, ist nicht mehr genau zu rekonstruieren. Aber wir irren wohl nicht mit der Vermutung, daß der Ausgangspunkt der Argumentation die Selbstaufhebungsfigur war – an der Wahrheitswertdifferenz ist nicht zu rütteln, und die Philosophie ist die Explikation und Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit dieses Sachverhaltes, etwa der Ideen. Ebenso wenig ist der Wertcharakter der Vernunft zu bezweifeln; denn ein solcher Zweifel müßte selbst auf die Vernunft rekurrieren, ihre Geltung also voraussetzen (vgl. R. 582d f.). Die Unhintergebarkeit der Philosophie erkennt man aber nur, wenn man sich hypothetisch auf die Anti-Philosophie einläßt, wie in dem zitierten Aristotelesfragment. Die Selbstbegründung der Philosophie verdankt sich also dem Umweg über die Anti-Philosophie, d. h. die Sophistik. Ihr hat der Philosoph daher letztlich dankbar zu sein.

Die Selbstaufhebungsfigur hatte Sokrates entdeckt, und daher ist er die richtige Maske, um auf einen Begriff der Dialektik zu deuten, der Sokratisches, Eleatisches und Pythagoreisches verknüpft. Daß der Sokrates des *Euthydemos* auf diesen Begriff nur deutet und den Logos Protreptikos aporetisch enden läßt, entspricht einerseits dem Wesen der historischen Figur. Daß die Aporie scheinbar ist und in den späteren Dialogen weitgehend, vollständig allerdings wohl nur in den mündlichen Lehren der Akademie aufgehoben wird, zeigt andererseits, daß Sokrates' begabtester Schüler durch den Rückgriff auf den Pythagoreismus nicht nur, wie er selbst deutlichst zu verstehen gibt, alle anderen Sokratiker, sondern auch seinen Lehrer weit hinter sich gelassen hat.

Notre Dame, USA

Vittorio Hösle

54) Dazu: Verf. (wie Anm. 22) 424–442.