

DIE SCHLUSSAPORIE IN PLATONS *LACHES*

Gegen Ende des Dialogs *Laches*, in dem die Frage erörtert wird, was Tapferkeit sei, werden drei Bestimmungen getroffen, auf die sich die Gesprächsteilnehmer Laches, Nikias und Sokrates einigen:

(i) Die Tapferkeit ist ein Teil (μέρος, μέροςιον) der (gesamten) Arete, daneben werden z.B. Selbstbescheidung / Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) genannt (La. 197e10–198b1). – Darin stimmen alle überein (ὁμολογοῦμεν, La. 198b2).

(ii) Als gefährlich gilt, was Furcht bereitet, und als Furcht die Erwartung eines künftigen Übels. Wenn also als gefährlich das künftige Übel bestimmt wird, so entsprechend als unbedenklich, was als nicht schlecht oder als gut bevorsteht (La. 198b2–c5). – Die Gemeinsamkeit der Ansicht wird mehrfach hervorgehoben (La. 198b2–b6; b9–c1; c2–5).

(iii) Wissen bezieht sich nicht nur auf einen Teilbereich der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), sondern jeweils auf alle Zeitbereiche (La. 198c9–199a9). – Die Übereinstimmung aller Beteiligten wird ausdrücklich festgestellt (La. 198d1 f.; 199a3–9).

Diese Übereinkünfte dienen als Kriterien zur Beurteilung der These des Nikias. Er hatte die Tapferkeit als Wissen davon, was gefährlich und was unbedenklich sei, bestimmt (La. 194e11 f.) und diese Definition auch nach der näheren Festlegung dessen, was man unter ‚gefährlich‘ und ‚unbedenklich‘ verstehen wolle (ii), bestätigt (La. 198c6–8). Da schließlich die gemeinsame Übereinstimmung erzielt wird, daß sich ein Wissen auf alle Zeitstufen bezieht (iii), kann es danach kein Tapferkeitswissen geben, das nur künftiges Übles oder Gutes zum Gegenstand hat (bzw. Nikias hätte von dem gesamten Tapferkeitswissen nur den dritten, sc. den auf die Zukunft gehenden Teil bestimmt [La. 199c3 f.], wo man doch die ganze Tapferkeit gesucht hatte). Erweitert man aber den Bereich des Tapferkeitswissens auf alles Gute und Schlechte, besteht kein Unterschied mehr zur Arete insgesamt, und man gerät in Widerspruch zu der Übereinkunft, daß die Tapferkeit ein Teil der Arete sei (i). So hat man, wie Sokrates für alle feststellt, also nicht gefun-

den, was die Tapferkeit ist, und befindet sich somit in einer Aporie (La. 199a10–d12).¹

Daß diese Aporie von den Gesprächsteilnehmern jedoch nicht als Indiz einer objektiven Unlösbarkeit des Problems verstanden wird, zeigt ihr Verhalten am Ende des Dialogs: Alle sind – in unterschiedlicher Weise – zu weiterer Suche bereit, und Sokrates will sich „morgen“ zur Fortsetzung der Bemühungen einfinden (La. 200b2–201c5), nachdem er davon abgeraten hat, im gegenwärtigen Zustand zu verbleiben (La. 201a6f.).²

Die Tatsache, daß Platon die im Dialog wiedergegebene Diskussion aporetisch enden läßt, aber gleichzeitig andeutet, daß die Aporie überwunden werden kann und es also eine Lösung geben könnte, rechtfertigt die zahlreichen Versuche der Interpreten, die unternommen wurden herauszufinden, was die Ursache der Aporie ist bzw. wie sie sich lösen ließe. Sofern man eine Lösung zu erkennen glaubt,³ lassen sich diese Versuche im großen und ganzen zu zwei Grundpositionen systematisieren:

(1) Die erste ist dadurch gekennzeichnet, daß – bei teils grundsätzlich unterschiedlicher Einschätzung der Frühdialoge und teilweise differierender Argumentation ihrer Vertreter – die Definition des Nikias trotz der Aporie für prinzipiell richtig, jedenfalls für sokratisch gehalten wird; man verweist dabei auf die Definitionen der Tapferkeit im *Protagoras* (360d4f.) und in der *Politeia* (430b). Diese Deutungsrichtung geht, wenn ich recht sehe, letztlich auf E. Zeller zurück.⁴

1) Allerdings hat sich ironischerweise bei Wege ergeben, was ἀρετή insgesamt ist, nämlich das Wissen von allem Guten und Schlechten (La. 199d4–e4). Die Aufgabe, die Tugend als ganze zu bestimmen, schien zunächst zu groß und wurde zugunsten der „leichteren“, zuerst einen Teil zu untersuchen, liegengelassen (La. 190c8–d1).

2) Man vergleiche auch die grundsätzlichen Ausführungen im *Menon* (84a–c), wonach eine Aporie ein heilsames Durchgangsstadium ist, das von Scheinwissen befreit und zu weiterer Suche motiviert.

3) Und nicht wie z. B. G. Santas die Ansicht vertritt: „The merit of the present dialogue is that it brings these [sc. einige vorher genannte] questions into view, not that it answers them“ (Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato’s *Laches*, RMeta 22, 1968/69, 433–460, hier: 460); vgl. auch R. E. Allen, *Plato. Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*. Translated with Comment, New Haven and London 1996, 58f.; W. Wieland, *Das sokratische Erbe: Laches*, in: Th. Kobusch, B. Mojisch (Hrsgg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen*, Darmstadt 1996, 5–24. Andererseits stellt Santas aber fest, daß Laches’ Definition nicht als falsch erwiesen sei (448 mit Anm. 8), und bemerkt zur Definition des Nikias: „the definition is really Socrates’ own“ (449 Anm. 10; 455).

4) E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II 1, Leipzig³ 1875, 502 Anm. 1 (gegen Bonitz, *Hermes* 5, 1871, 434f.; vgl. un-

Als ein Exponent dieser Richtung, der sich unter Hinweis auf R. 430b2 besonders nachdrücklich für die Richtigkeit der Definition des Nikias ausgesprochen hat, kann M. Erler angesehen werden. Er kommt bei seiner Analyse der Aporie zu dem Schluß, daß die problematische Stelle der Argumentation in der unter (i) genannten Bestimmung liege, die der Leser, der zu einem längeren und beschwerlicheren Weg aufgefordert sei, aufgeben müsse, da dieser Punkt offenbar eine Voraussetzung der Aporie gewesen sei. Während die Übereinkünfte (ii) und (iii) keine bloßen Voraussetzungen seien, sondern im Gespräch entwickelt würden, seien für die erste nur praktische Gesichtspunkte ausschlaggebend: „Die Gesprächspartner wollten sich an der Tapferkeit als einem Teil der *ἀρετή* erproben, weil das leichter schien ...“ (vgl. La. 190c8–d1). Das sei, wie Erler mit Recht feststellt, kein Kriterium für Platon, der seinen Sokrates sonst die Beschwerlichkeit und Länge der Untersuchung bzw. des Weges, die für ein wirkliches Ergebnis notwendig sind, betonen lasse (Phdr. 273e4–274a3; R. 435d3; 497d4–6).⁵

Es ergibt sich allerdings ein Widerspruch, wenn man die Bestimmung, die Tapferkeit sei ein Teil der Tugend, aufgibt und gleichzeitig die Definition des Nikias für richtig hält; denn diese setzt, indem ein Teilbereich des Wissens vom Guten herausgegrif-

ten Anm. 15). – Vgl. an jüngeren Stellungnahmen z. B.: T. Penner, *The Unity of Virtue*, PhR 82, 1973, 35–68 (wiederabgedruckt in: H. H. Benson [Hrsg.], *Essays on the Philosophy of Socrates*, New York / Oxford 1992, 162–184), hier: 60–63; dens., *What Laches and Nicias Miss – And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue*, *AncPhil* 12, 1992, 1–27 (Penner sei als Begründer der ‚Unity Thesis‘ stellvertretend für die Anhänger dieser These genannt); G. Vlastos, *The Unity of Virtues in the Protagoras* (1971), *RMeta* 25, 1972, 415–458; wiederabgedruckt „with substantial additions and corrections“ in: ders., *Platonic Studies*, Princeton 1973, 221–269; weitere Ergänzungen ²1981, 221–269; 427–445, hier: 266–269; Th. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin 1985, 156 f. (Szlezák äußert sich allerdings zum Verhältnis der Definition des Nikias zu den drei Übereinkünften nicht); M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin / New York 1987, 113. Nur mit Einschränkung kann hier genannt werden M. C. Stokes, *Plato’s Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, London 1986, 109 („whether Socrates offers it [sc. die Definition des Nikias] for the sake of argument or of commitment remains uncertain“).

5) Erler (wie Anm. 4) 113; 118 f., Zitat S. 118. Er trifft sich dabei in wesentlichen Punkten mit R. Dieterle, *Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, Diss. Freiburg i. Br. 1966, 123. – In der Aufgabe von Bestimmung (i) sieht auch Penner die Lösung (1992 [wie Anm. 4] 3–6).

fen wird, voraus, daß es Teile der Tugend gibt (in der Form von Genus und Spezies). Es sei denn, man verstünde unter Tapferkeit, Gerechtigkeit usw. nur unterschiedliche Namen für ein und dieselbe Sache, die Tugend überhaupt,⁶ identifiziert also die Tapferkeit mit der Gesamttugend (vgl. La. 199c4–e4), womit eine gesonderte Wesensbestimmung der Tapferkeit ausgeschlossen wäre.

Hat man aber wirklich Anlaß, Bestimmung (i) aufzugeben? Tatsächlich besteht nämlich in bezug auf Punkt (i) nicht nur in gleicher Weise Übereinstimmung (vgl. bes. La. 198b2) wie in bezug auf (ii) und (iii), sondern Sokrates selbst legt sich ausdrücklich darauf fest, daß die Tapferkeit ein Teil der ἀρετή sei, neben dem es auch noch andere gebe, die in ihrer Gesamtheit ἀρετή heißen, und er meint das so, daß er außer der Tapferkeit noch Selbstbescheidung / Besonnenheit (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und anderes Derartiges nennt (La. 198a4–9).⁷ Es wäre also unmethodisch, die Übereinkünfte, was ihre Gültigkeit betrifft, unterschiedlich zu behandeln. Hinzu kommt, daß die ἀνδρεία auch in anderen Dialogen Platons als ein Teil der ἀρετή angesehen wird (vgl. Prt. 353b1–3; R. 536a2f.; Plt. 306a12–b4), wie sich überhaupt die Vorstellung von Teilen der ἀρετή im ganzen Corpus Platonicum nachweisen läßt.⁸ Für σωφροσύνη und δικαιοσύνη ist überdies belegt, daß Platon sie als Ideen, d. h. als selbständige Wesenheiten ansieht (R. 501b2f.; Phdr. 247d6 [mit c7]). Also fallen auch vor dem Hintergrund der Ideenlehre die einzelnen Tugenden nicht zu einer unterschiedslosen Einheit zusammen und ist ihre im Rahmen der Seelenlehre von Politeia IV dargelegte unzweifelhafte Unterschiedlichkeit jedenfalls nicht nur mit der Vorläufigkeit (vgl. R. 430c3–5; R. 504d4–8) der Darlegung zu erklären. Die Aporie ist folglich

6) So Penner 1992 (wie Anm. 4) 5f.

7) Vgl. auch La. 199e6f. (Sokrates spricht) Καὶ μὴν ἔραμέν γε τὴν ἀνδρείαν μῦρτον εἶναι ἐν τῶν τῆς ἀρετῆς. Spätestens diese Aussage steht dem Versuch Penners (1992 [wie Anm. 4] 14), La. 198a1–b2 so zu deuten, als bekenne sich Sokrates dort nicht eindeutig zu der Auffassung, daß die Tapferkeit ein Teil der Tugend sei, entgegen.

8) Vgl. Verf., Platon, Protagoras. Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999, 244 mit Hinweisen auf G. Vlastos, Socrates on „The Parts of Virtue“ (1980), in: ders., Platonic Studies, Princeton 21981, 418–423 und D. T. Devereux, The Unity of the Virtues in Plato’s *Protagoras* and *Laches*, PhR 101, 1992, 765–789, hier: 771–773. – Man könnte einwenden, daß Belegstellen aus mittleren oder späten Dialogen für den *Laches* nichts besagen müßten. Aber die Beweislast liegt hier doch wohl eher bei demjenigen, der nachweisen möchte, daß die Auffassung Platons in diesem Punkt nicht konstant sei.

nicht dadurch aufzulösen, daß der Leser Punkt (i) als von Platon nicht ernstgemeint aufgibt.⁹

Wenn man an Punkt (i) als platonischer Lehre festhält, gerät man übrigens nicht in einen Widerspruch zu dem von Erler treffend als unplatonisch charakterisierten methodischen Vorgehen, der Einfachheit halber nicht die ganze, sondern nur einen Teil der ἀρετή, die Tapferkeit, bestimmen zu wollen.¹⁰ Denn es ist etwas anderes, ob die Tapferkeit sachlich ein Teil der ἀρετή ist oder ob man sie ohne Einsicht in das Ganze zutreffend als Teil (in welcher Art des Teilverhältnisses auch immer) bestimmen kann. Die Unmöglichkeit des letzteren impliziert nicht die Falschheit des ersteren.¹¹

9) Das wäre auch schon deswegen keine Lösung, weil Nikias' Definition sich ebenfalls nicht mit Übereinkunft (iii) vereinbaren läßt. – Die Differenzen zwischen der Auffassung Erlers und der hier vorgetragenen beziehen sich, das sei an dieser Stelle festgehalten, ausschließlich auf die konkrete Interpretation des *Laches*, nicht auf Erlers m. E. grundsätzlich richtige allgemeine Deutung der Aporien und der Möglichkeit ihrer Überwindung. Vgl. dazu auch unten Anm. 34.

10) Es ließe sich einwenden, daß die Anregung, nicht die ganze ἀρετή zu untersuchen, sondern – einfacher – zuerst einen Teil davon (La. 190c8–d1), genauso von Sokrates vertreten werde wie seine Festlegung, daß die Tapferkeit ein Teil der ἀρετή neben anderen sei (La. 198a4–9). Doch handelt es sich an der früheren Stelle um einen Vorschlag des Sokrates, dessen Verwirklichung von der Reaktion des Gegenübers abhängig ist, während sich Sokrates an der späteren unabhängig von der Zustimmung der anderen und mit Nachdruck auf die These festlegt, daß die Tapferkeit ein Teil der ἀρετή sei. Außerdem ist an der früheren Stelle der Zusammenhang zu berücksichtigen: Man war übereingekommen, daß das Wissen, was ἀρετή sei, eine Voraussetzung dafür darstelle, als Ratgeber auftreten zu können, wie man ἀρετή erwerbe. Laches hatte sich dabei unvorsichtigerweise auf die Aussage eingelassen zu wissen, was ἀρετή sei, mit der Konsequenz, dann auch sagen zu können, was sie sei (La. 190b7–c7). Damit steht der Vorschlag, zunächst einen Teil zu untersuchen, eigentlich im Widerspruch. Denn träfe wirklich zu, was Laches behauptet, daß er wisse, was ἀρετή (überhaupt) sei, müßte er eigentlich sofort gegen die dann unnötige ‚Vereinfachung‘ protestieren, weil die Bestimmung der ἀρετή als ganzer dann keine zu große Aufgabe (La. 190c9) wäre. Aber Laches durchschaut den Sachverhalt nicht, und so wird gezeigt, wie er als Scheinwissender von Sokrates auf die Probe gestellt wird und auf die schiefe Bahn gerät. Daher läßt sich der ganz auf diesen Zweck begrenzte Vorschlag des Sokrates (La. 190c8–d1) nicht gegen seine spätere Festlegung (La. 198a4–9) ausspielen.

11) Vgl. zu beiden Aspekten Men. 79c8f. ἀλλ' οἷε τινα εἰδέναι μόνιον ἀρετῆς ὅτι ἐστίν, αὐτὴν μὴ εἰδῶτα; Ch. H. Kahn, Plato's Methodology in the *Laches*, RIPH 40, 1986, 7–21, hier: 19 Anm. 14. – Die Definition des Nikias kann auch nicht dadurch als richtig bzw. sokratisch erwiesen werden, daß ihr Ausgangspunkt in dem von Nikias wiedergegebenen und von Sokrates gebilligten Satz besteht, daß jeder darin gut (ἀγαθός) sei, worin er wissend (σοφός) sei (La. 194d1–3). Das Problem ist ja gerade, wie sich die Tapferkeit zum Wissen verhält, ob sie eine σοφία τ τ ις ist, wie Sokrates glaubt, Nikias verstehen zu sollen (La. 194d8f.), d. h. eine besondere Spezies des das Gut-Sein begründenden Genus Wissen; vgl. dazu unten S. 187 f.; 189. Anders z. B. Penner 1992 (wie Anm. 4) 4; 20.

Wenn also alle drei Übereinkünfte vom platonischen Sokrates als inhaltlich gültig angesehen werden und es daraufhin zur Aporie kommt, dann offenbar deswegen, weil Nikias' Definition der Tapferkeit vor den getroffenen Übereinkünften nicht bestehen kann und sie daher, was immer sie an richtigen Elementen enthalten mag, in der vorliegenden Form nicht als gültige Lösung des Problems taugt.¹² Der Leser ist daher nicht aufgerufen, eine der Übereinkünfte fallen zu lassen, sondern eher, eine Definition der Tapferkeit zu suchen, die mit den Übereinkünften harmoniert.¹³

(2) Dies kann man durch die Position einer zweiten Gruppe von Interpreten als faktisch erreicht ansehen.¹⁴ Sie verfolgt einen auf H. Bonitz zurückgehenden Ansatz, wonach zwei Gedanken, die im Verlauf des Dialogs vorgebracht werden und unbestritten bestehenblieben, zu einer Definition der Tapferkeit zu verbinden seien.¹⁵ In jüngerer Zeit hat diesen Weg mit besonderer Konse-

12) Daß die Definition des Nikias der Sache nach auch im *Protagoras* erscheint (Prt. 360d4 f.), bedeutet nicht, daß sie als gültige platonische Lösung anzusehen ist. Denn sie wird dort mit offenbar bewußt bedenklichen Mitteln abgeleitet, mit dem vornehmlichen Ziel, Protagoras zu widerlegen. Vgl. zu dieser Frage Verf. (wie Anm. 8) 429 f. Anders Erler (wie Anm. 4) 113 mit Anm. 44 und offenbar auch Szlezák (wie Anm. 4) 156 Anm. 14.

13) Daß sich Sokrates zu der Übereinkunft (i) bekennt und gegen die Definition des Nikias argumentiert, stellt auch Devereux fest (wie Anm. 8, 772). – Einen Sonderfall in der eben besprochenen Gruppe bildet Vlastos insofern, als er Übereinkunft (i) ausdrücklich aufrechterhält. Er sieht den Fehler in den Nikias zugesprochenen Schlußfolgerungen (κατὰ τὸν σὸν λόγον, ὡς νῦν αὐτὸ σὸς λόγος, La. 199c5 u. c7f.), die ungültig seien und von denen Vlastos wegen der Ausdrucksweise des Sokrates annimmt, daß sie dieser selbst nicht billige (wie Anm. 4, 267 f.). Tatsächlich hatte aber Sokrates die entscheidende Schlußfolgerung, auf der die anschließend Nikias zugeschriebenen Sätze beruhen, zuvor schon in eigenem Namen gezogen (La. 199b9–c1). Die von Vlastos genannten Formulierungen können daher nicht als Distanzierungen des Sokrates verstanden werden, sondern besagen, daß sich Nikias den Folgerungen nicht entziehen kann, da sie auf den von ihm selbst zugestandenen Übereinkünften gründen. Die ungültige Folgerung besteht nach Vlastos darin, daß aus „2 Courage is knowledge of future goods and evils (198B2–C3)“ und „3 The science of all goods – past, present, and future – is the same science (198D1–199A8)“ nicht „4 Courage is the science of all goods and evils – past, present, and future (199B9–D1)“ folge, sondern in Wirklichkeit „4A Courage implies the science of all goods and evils“ (ebd. 266–268). Ob der platonische Sokrates das in dieser Weise gesehen hätte, kann offen bleiben, weil sich 2 aus 198b2–c3 so nicht ergibt und es sich wegen Übereinkunft (iii) um einen für ihn ungültigen Satz handelt.

14) Ohne daß, wenn ich recht sehe, die Vertreter dieser Position mit diesem Sachverhalt argumentieren.

15) H. Bonitz, Zur Erklärung des Dialogs *Laches*, in: ders., *Platonische Studien*, Berlin³ 1886, 210–226 (erste Fassung in: *Hermes* 5, 1871, 429–442), hier 216: „Der Dialog führt also durch seinen eigenen Inhalt mit Ausschließung jedes will-

quenz D. T. Devereux¹⁶ beschritten. Die eine Grundlage seiner These ist die Vorstellung, daß Tapferkeit nach der Diskussion im *Laches* etwas mit *κορτερησις* zu tun habe. Tatsächlich darf man, obwohl die mit Hilfe des Sokrates schließlich gewonnene Definition des Laches (der dem Dialog den Namen gab!), wonach Tapferkeit eine vernünftige Beharrlichkeit (der Seele) ist¹⁷ (vgl. La. 192b9 f.; d10 f.), zunächst einmal scheitert,¹⁸ der Ausdrucksweise des Sokrates entnehmen, daß der Gedanke der *κορτερησις* für eine Bestimmung der Tapferkeit nicht endgültig aufgegeben ist (La. 194a1–5).¹⁹ Zum anderen läßt Sokrates bei der Zurückweisung der Tapferkeitsdefinition des Nikias erkennen, daß er das zeitstufenübergreifende Wissen von allem Guten und Schlechten für die vollständige *ἀρετή* hält (La. 199d4–e4). Devereux, der zu Recht auch diesen Gedanken als im Dialog nicht bestritten ansieht, erkennt in der Verbindung beider Gedanken zutreffend einen Widerstreit: „So it appears that our suggestion that endurance is essential to

kürlichen Hineindeuteln auf die Definition der Tapferkeit als der auf sittlicher Einsicht beruhenden Beharrlichkeit.“ Danach ist die Tapferkeit ein Teil der Tugend insgesamt (i), die sittliche Einsicht läßt sich als ein zeitstufenübergreifendes Wissen verstehen (iii), und die Definition steht jedenfalls nicht im Widerspruch zur Bestimmung dessen, was als gefährlich gelten soll (ii). – Vgl. z. B. M. J. O'Brien, *The Unity of the Laches*, YCS 18, 1963, 131–147; dens., *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967, 114; Devereux (wie Anm. 8) bes. 775; Ch. H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogues. The philosophical use of a literary form*, Cambridge 1996, 164 ff. Kahn (167) und (vorsichtiger) O'Brien arbeiten allerdings im Unterschied zu Bonitz mit einer Kombination der Definitionen von Laches und Nikias. Bonitz läßt jedoch nicht die Definition des Nikias, sondern den Satz gelten, „dass Tugend in der Einsicht über das, was ein Gut und was ein Übel ist, besteht oder darauf beruht“ (216).

16) Devereux (wie Anm. 8).

17) Auch Erler stuft diese Definition unter Verweis auf Phd. 69ab als für Platon akzeptabel ein (wie Anm. 4, 108 f.)

18) Allerdings vor allem deswegen, weil Laches nicht in der Lage ist, den Gegenstandsbereich der für die Tapferkeit notwendigen *φρόνησις* zu bestimmen (La. 192e ff.). Diesen Bereich kann der Leser aus dem *Laches* bis zu einem gewissen Grad (aber nicht in seinem vollen Inhalt) erschließen und so jedenfalls das Prinzip der Lösung der Aporie, in die Laches geraten ist, erkennen; vgl. auch Erler (wie Anm. 4, 110–112). – Platon läßt die Definition des Laches auf der Diskussionsebene des Dialogs *Laches* wohl aber auch deswegen scheitern, weil sie selbst bei sokratisch-platonischem Verständnis dieses Gegenstandsbereichs so lange eine unzureichende Aussage bliebe, als nicht geklärt wird, in welcher Weise Tapferkeit (bzw. das zu ihr gehörige Beharrungsvermögen) mit dem notwendigen (auf die großen Dinge gerichteten, La. 192e2) Wissen zu verbinden ist. Dies leistet in platonischem Verständnis erst eine Konzeption, wie sie in der *Politeia* durch Einbeziehung der Seelenlehre entwickelt wird.

19) Vgl. Devereux (wie Anm. 8) 776. Skeptisch Stokes (wie Anm. 4) 88–90.

courage cannot stand: the idea that a noncognitive factor like endurance is necessary for courage runs counter to the strong intellectualist thesis that knowledge of good and evil is sufficient by itself for the virtues.²⁰ Er schlägt als Lösung die Hypothese vor: „If endurance were a necessary concomitant of knowledge of good and evil, then there would not necessarily be any conflict between the sufficiency of knowledge thesis and the claim that endurance is an essential and distinctive characteristic of courage“.²¹ Akzeptiert man diese Hypothese, ergibt sich in der Tat eine widerspruchsfreie Lösung auf der Grundlage der im *Laches* erkennbaren Positionen des Sokrates, aber auch eine Lösung, die sich, wie Devereux bewußt ist, von der Verbindung von Tugend- und Seelenlehre in der *Politeia* unterscheidet.²² Es wird also eine besondere Form des sog. sokratischen Intellektualismus angenommen, bei der die Kraft zum tapferen Ausharren (anders als in der *Politeia*) allein von der Kenntnis des Guten komme.²³

Devereux' durch systematische philosophische Interpretation gewonnene These impliziert die vor allem früher verbreitete, aber auch heute noch vertretene Auffassung, daß man bei der in den Dialogen Platons entwickelten Ethik eine sokratische (Frühdialoge) und eine platonische (bes. *Politeia*) Phase unterscheiden müsse.²⁴ Bei einer solchen Konzeption wird allerdings nicht berücksichtigt,

20) Devereux 778.

21) Devereux 779–783, Zitat S. 779.

22) Kahn ist bei seinem Verständnis der ‚Kombinationsthese‘ (vgl. oben Anm. 15) der Ansicht, daß sich die aus dem *Laches* zu gewinnende Definition nicht sehr unterscheidet von der in *Politeia* IV tatsächlich gegebenen (wie Anm. 15, 167 f.). Doch auch so ergibt sich ein Problem. Das Element der δόξα in der Definition der *Politeia* führt Kahn nämlich darauf zurück, daß „the concept of philosophic knowledge (and hence philosophic virtue based on knowledge) is not introduced until we meet the philosopher-king late in Book V“ (168 Anm. 22). Aber damit wird der essentielle Unterschied verdeckt. Die δόξα in der Tapferkeitsdefinition ist nicht einfach ein Platzhalter für ein später einzuführendes Wissen. Denn die Tapferkeit ist eine spezifische Eigenschaft des muthaften Seelenteils, und ein auf das Gefährliche und das Ungefährliche eingegrenztes Wissen gibt es für Platon nicht, während ein Bezug der auf die γένεσις gerichteten δόξα (R. 534a2 f.) auf ein zeitlich bestimmtes Phänomen unproblematisch ist. Außerdem muß die ἐπιστήμη des Logistikon (R. IV 442c6), selbst wenn sie inhaltlich vor Einführung der τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (R. VI 505a2) noch nicht zureichend bestimmt ist, für ihre Herrschafts- und Leitungsfunktion (R. 441e4–6; 442c5–8) auch hinsichtlich der ἀνδρεία (R. 442b11–c3) bereits als umfassend verstanden werden.

23) Vgl. Devereux (wie Anm. 8) 779 f.; 783.

24) Eine solche These wird noch von T. Irwin vertreten (Plato's Ethics, New York, Oxford 1995, 237 ff.).

daß jeweils die von Platon geschaffene Dialogfigur Sokrates spricht (nicht zunächst ein ‚historischer‘ Sokrates und später ein platonischer) und diese nicht zu erkennen gibt, daß sie ihre Position verändert habe. Auch wenn man davon ausginge, daß die aus dem *Laches* durch Kombination erschlossene Tapferkeitsdefinition mit der in der *Politeia* formulierten im wesentlichen identisch wäre,²⁵ bliebe zu klären, warum Platon seinen Sokrates das grundsätzlich Gleiche einmal nur leicht verhüllt, ein anderes Mal explizit sagen ließe. Bevor man aber z. T. schwierige Konsequenzen für die Konzeption der platonischen Sokratesgestalt in Kauf nimmt, ist zu untersuchen, ob nicht eine Lösung gefunden werden kann, bei der die Aporie im *Laches* einen in der Sache selbst begründeten Sinn erhält und sich gleichzeitig die im *Laches* und in der umfassenderen Darstellung der *Politeia* erkennbaren Positionen vereinbaren lassen.²⁶

Dies erscheint möglich, und es ergibt sich dabei ein Lösungsmodell, bei dem weder die Definition des Nikias noch eine allein auf der Grundlage des *Laches* gewonnene Kombinationsthese als richtige, d. h. sokratisch-platonische Definition der Tapferkeit aus dem Dialog herausgelesen werden muß, die Aporie im *Laches* sich also als echt herausstellt. Ansatzpunkt der Überlegung ist Sokrates' eigene Bestimmung der Tapferkeit in der *Politeia* als „Kraft und durchgängige Bewahrung der richtigen und gesetzlichen Meinung von dem, was gefährlich ist und was nicht“ (R. 430b2–4; vgl. auch 429b8–c3). Sowohl die drei Übereinkünfte als auch die beiden oben erwähnten Aussagen, die im *Laches* unbestritten stehenbleiben, lassen sich als Elemente erweisen, die in der Konzeption der *Politeia* vorhanden bzw. berücksichtigt sind:

(1) Die Tapferkeit ist auch in der *Politeia* ausdrücklich ein Teil der ἀρετή (Übereinkunft [i]; R. 536a2 f.), freilich, wie sich aus der Entfaltung der Tugendlehre im Zusammenhang mit der Seelenlehre ergibt, kein bestimmter Teilbereich des (Tugend-)Wissens, wie

25) Vgl. zu einer derartigen Auffassung aber oben Anm. 22.

26) Diesen Anspruch können natürlich auch Interpretationen wie diejenigen von Szlezák, Erler und Kahn erheben. Doch wird bei ihnen m. E. der Befund im *Laches* nicht ganz korrekt gedeutet und/oder werden Unterschiede, die zwischen dem *Laches* und der *Politeia* bestehen, nicht hinreichend berücksichtigt, so daß von daher gesehen die Frage der Vereinbarkeit immer noch offen ist; vgl. oben S. 181 ff., oben Anm. 22 sowie die unten in Anm. 31 genannten Verweise. Wenn auch diese und andere Forscher die Kontinuität platonischen Denkens zu Recht betonen, so muß doch im Einzelfall diskutiert werden, wie sie sich manifestiert.

Nikias fälschlich angenommen hatte.²⁷ Es gilt hier nicht das Verhältnis von Spezies zu Genus,²⁸ das Nikias bei seiner Definition impliziert hatte, sondern ein besonderes, sich aus der platonischen Seelenlehre ergebendes Teilverhältnis.²⁹

(2) Das Gefährliche wird zwar in der *Politeia* nicht ausdrücklich als künftiges Übel bestimmt (Übereinkunft [ii]), aber es gibt auch keine entgegenstehende Definition, so daß in diesem Punkt kein Gegensatz zwischen *Laches* und *Politeia* anzunehmen ist. Die im Grundsatz übereinstimmenden Begriffe von ‚Furcht‘ (δέος, φόβος) im *Laches*, im *Protagoras* und in den *Nomoi*³⁰ verweisen ebenfalls auf eine Konstanz der Auffassungen Platons in diesem Bereich.

(3) Selbstverständlich ist auch in der *Politeia* das Wissen (ἐπιστήμη) nicht auf eine bestimmte Zeitstufe eingegrenzt (Übereinkunft [iii]). Es ist etwa daran zu denken, daß es als höchste Stufe des Erkenntnisvermögens dem Sein zugeordnet ist (R. 533e7 ff.; 478a6) und der Philosoph auf Wesenheiten blickt, die sich immer identisch verhalten, also der Einteilung in Zeitstufen enthoben sind (500c2 f.).

(4) Die καρτέρισις ist der Sache, wenn auch nicht dem Wortlaut nach, Teil der Tapferkeitsdefinition in der *Politeia*, wo sie als δύναμις καὶ σωτηρία διὰ παντός (R. 430b2 f.) erscheint.

(5) Nach der *Politeia* besitzt der kleinste und herrschende Seelenteil (das Logistikon), der die προμήθεια für die ganze Seele hat (R. 441e5), das Wissen davon, was jedem einzelnen der drei Seelenteile und dem Ganzen zuträglich ist (R. 442c5–8). D. h., das Logistikon (jedenfalls des Philosophen) verfügt über das ungeteilte Tugendwissen, das als Wissen vom Guten und Schlechten auch das Wissen darüber einschließt, was gefährlich und was ungefährlich

27) Die Definitionen des Nikias im *Laches* und die des Sokrates in der *Politeia* unterscheiden sich also wesentlich. Anders Szlezák (wie Anm. 4) 156 mit Anm. 14; Erler (wie Anm. 4) 113.

28) Vgl. auch Devereux (wie Anm. 8) 777.

29) Daß „Nikias keine Einsicht in das Verhältnis von Teil und Ganzem hat“, ist von Szlezák (wie Anm. 4, 157) richtig beobachtet worden. Doch verhält es sich nicht so, daß man Nikias' Definition unverändert übernehmen könnte (vgl. auch oben Anm. 22) und nur das Verhältnis vom Teil zum Ganzen im Sinne Platons richtig bestimmen müßte, sondern es wäre umgekehrt bei einem tieferen Einblick in die Problematik, als ihn Nikias hat, seine Definition so erst gar nicht zustande gekommen – jedenfalls von einem Erkenntnisstand aus gesehen, wie er in der *Politeia* vermittelt wird.

30) La. 198b8 f. δέος ... εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ, Prt. 358d6 f. προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε, Lg. 646e7 f. φοβούμεθα μὲν που τὰ κακά, προσδοκῶντες γενήσεσθαι. Zu den Unterschieden vgl. Verf. (wie Anm. 8) 423.

ist. Daher kann es dem muthaften Seelenteil vermitteln, was gefährlich ist und was nicht und woran er also durch Freud und Leid festhalten soll (R. 442b11–c3; c6). Man wird im Logistikon und seinem Herrschaftswissen ein Äquivalent zum Tugendwissen im *Laches* (199d4–e4) sehen dürfen. – Das Spannungsverhältnis, das im *Laches* zwischen dem allumfassenden Tugendwissen und (z. B.) der Tapferkeit als EinzelTugend besteht, ist in gewisser Weise auch in der *Politeia* zwischen der allumfassenden Zuständigkeit der σοφία des höchsten Seelenteils und (z. B.) der Tapferkeit als TeilTugend des muthaften Seelenteils gegeben, nur daß im Rahmen der Seelenlehre die besondere Art des Teilverhältnisses deutlicher wird und daß sich auf jeden Fall eindeutig ergibt, daß dieses Teilverhältnis nicht dasjenige von Spezies und Genus ist, wie das bei Nikias' Definition der Fall war.

Sowohl für die drei Übereinkünfte im *Laches* als auch für die beiden darin unbestrittenen Sätze (καρτέρησις als Element der Tapferkeit; Wissen des Guten und Schlechten als allumfassende ἀρετή) läßt sich also zeigen, daß sie als einzelne Komponenten bzw. Gesichtspunkte in die Verbindung von Tugend- und Seelenlehre, die in der *Politeia* entwickelt wird, integriert sind und insofern unverändert bestehen bleiben. Sie kommen aber erst mit der Seelenlehre der *Politeia* in einen sinnvollen Zusammenhang. Man wird daher den *Laches* in diesem Sinn als offen für oder besser als angelegt auf eine derartige Konzeption, wie sie in der *Politeia* entwickelt wird, bezeichnen dürfen, ohne daß sich diese aus dem *Laches*³¹ zureichend erkennen ließe. Daß sie im *Laches* nicht ausdrücklich gemacht wird, muß nicht bedeuten, daß für diesen Dialog noch mit einer anderen Auffassung Platons zu rechnen wäre. Schließlich wird im *Laches* nicht eine andere Konzeption vertreten, sondern der Dialog endet in der Aporie.³²

31) Vgl. hierzu auch die grundsätzlich zutreffenden Ausführungen Szlezáks (wie Anm. 4) 159 Anm. 21. Der vorliegende Beitrag unterscheidet sich von seiner Auffassung vor allem durch eine andere Deutung des im *Laches* gegebenen Sachverhalts. Vgl. oben Anm. 4; 12; 27; 29.

32) Nach Wieland (wie Anm. 3) findet sich das Ergebnis einer Wiederaufnahme der Bemühungen im *Laches* „der Sache nach in der *Politeia*, wenn dort eine umfassendere Bestimmung der Tapferkeit entwickelt wird, in die im *Laches* erprobte Teilresultate als Elemente eingehen“ (17). Dabei sieht er allerdings die Konzeption von der Tapferkeit als einer Gestalt des Wissens als in der *Politeia* wieder aufgenommen an (19), geht also von einem anderen sachlichen Verhältnis zwischen *Laches* und *Politeia* aus als hier vertreten (vgl. oben Anm. 22), und versteht die in die *Politeia* eingegangenen Elemente offenbar auch nicht im Sinne einer Kontinuität der Auffassungen Platons, da er von Lösungsmöglichkeiten spricht, die dieser erst zu einem späteren Zeitpunkt entdeckt habe (21f.).

Das erzielte Ergebnis hat nun, wie schon kurz angedeutet, Konsequenzen für die Einschätzung dieser Schlußaporie. Wenn man davon ausginge, daß sie sich allein mit den Elementen auflösen ließe, die innerhalb dieses Dialoges gegeben sind, handelte es sich auf der Diskussionsebene des *Laches* um keine echte oder vielleicht besser: bloß um eine funktionale Aporie, weil die Gesprächspartner gewissermaßen alles, was sie brauchten, in den Händen hielten und nur besser zusammenordnen müßten, als es im Dialog tatsächlich geschieht. Sind aber zusätzliche Einsichten notwendig, die im *Laches* nicht vermittelt werden (konkret: die Kenntnis der platonischen Seelenlehre), ist die Aporie im Sinne Platons auf der Stufe des *Laches* allein nicht lösbar³³ und als eine innerhalb dieses Dialoges insofern essentielle Aporie besonders gut begründet.³⁴ Die Paränese des Sokrates, es nicht bei diesem Zustand zu belassen, ist dann nicht (oder jedenfalls nicht nur) als Aufforderung an den Leser zu verstehen, den Argumentationsgang des Dialogs noch einmal zu überprüfen, um zu einer Lösung zu kommen, sondern als Anstoß, sich um einen anderen, darüber hinausgehenden Ansatz zu bemühen, d. h. zusätzliche Einsichten zu gewinnen (etwa durch Umgang mit dem Autor) oder sich ihrer zu erinnern (wenn man als Schüler Platons schon weitergehendes Wissen haben sollte).

Allerdings ist auch in der *Politeia* die Bestimmung der Tapferkeit nicht endgültig: Die Tugendlehre ist darin nur umrißhaft entwickelt und bedarf noch – wie Sokrates sagt – der vollständigen Ausarbeitung (R. 504d4–8). So wird auch die Tapferkeit lediglich auf dem Niveau einer „bürgerlichen“ Tugend (R. 430c3; vgl. auch 500d7 f.) inhaltlich ausgeführt und eine „schönere Erörterung“ darüber auf ein andermal verschoben (R. 430c3–5). Die Tapferkeit ist offenbar als Eigenschaft eines sterblichen Teils der Seele beschrieben, wie sie erst durch Gewöhnung und Übung zustande kommt (vgl. R. 518d9–e2).³⁵ Andererseits ist aber die auch für die Tapferkeit grundlegende Funktion des Logistikon kaum bloß

33) Vgl. auch oben Anm. 18.

34) Als „bittere Realität“ versteht die Aporien zu Recht Erler, solange man dem innerweltlich-technischen Denken verhaftet bleibe (wie Anm. 4, 265). „Das Schwanken der Gesprächspartner und die Vorläufigkeit des von ihnen Gesagten werden beseitigt, wenn man mit Hilfe des platonischen Ideendenkens an den Dialog herantritt und auf dem ‚längeren Weg‘ der Dialektik über den Logos diskutiert. Dieser erweist sich dann nicht als falsch, aber doch als ergänzungsbedürftig“ (ebd. 263 f.). Das ist grundsätzlich richtig, nur daß dieser Grundsatz m. E. auf den *Laches* in anderer Weise angewendet werden muß, als dies bei Erler der Fall ist.

35) Vgl. Th. Á. Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*, *Phronesis* 21, 1976, 31–58, bes. 48 f.

vorläufig bestimmt.³⁶ Wenn sich auch nicht sicher sagen läßt, wie Platon die Tapferkeit an sich definiert hätte, so muß doch ‚umrißhaft‘ nicht gleichbedeutend mit falsch sein.³⁷ Vielmehr dürfte die ‚bürgerliche‘ Tapferkeit, soweit sie durch das Logistikon geleitet ist, der echten ähnlich abbildhaft entsprechen, wie die Gerechtigkeit in der Seele offenbar in der Ordnung des eben dadurch gerechten Ideenkosmos ihr strukturelles Vorbild hat (R. 500c2 ff.).³⁸

Köln

Bernd Manuwald

36) Die Vorläufigkeit der Ausführungen besteht hier darin, daß der Inhalt der ἐπιστήμη noch nicht endgültig geklärt ist und auch später in der *Politeia* als τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (R. 505a2) nur umrißhaft erscheint.

37) So wird für die vorläufige Analyse der Seele (vgl. R. 435c9–d9), die sich auf das menschliche Leben, nicht auf die vom Körper abgelöste bezieht, ausdrücklich festgestellt, daß sie (im gegebenen Rahmen) wahr ist (R. 611c6 f.; 612a5 f.).

38) Vgl. im einzelnen Verf. (wie Anm. 8) 430–432 mit Verweis auf H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Abh. Heidelb. 1959,6, Heidelberg 1959, 109–118.

Für Ermutigung und Kritik danke ich Jens Halfwassen (Heidelberg) und – wie immer – meiner Frau.

FALSCHES UND RICHTIGES PHILOLOGISCHES Die Homer-Zitate in Seneca, *Apocol. 5*

Wolfgang Srb, *collegae atque amico*,
zum 25. Juli 1998

Über den gnadenlosen Spott, den Seneca in der *Apocolocyntosis* mit dem toten Claudius¹ treibt, um sich damit für die zu Lebzeiten erfahrenen Kränkungen zu rächen und sich bei Nero zu

1) Zu Claudius allgemein vgl. V.M. Strocka (Hrsg.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41–54 n. Chr.) – Umbruch oder Episode? Internationales interdisziplinäres Symposium aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums des Archäologischen Instituts der Universität Freiburg i.Br.*, 16.–18. Februar 1991, Mainz 1994; W. Kierdorf, *Claudius*, in: M. Clauss (Hrsg.), *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian*, München 1998, 67–76.