

PLATON, FRÜHDIALOGE

Protagoras – Stichpunkte zum 6.12.2010

I. Ist die Tugend lehrbar?

1. Sokrates wirft Protagoras gegenüber die Frage auf, ob die politischen Tugenden (Tugenden, die es mit dem Zusammenleben in der Polis, in der Gemeinschaft zu tun haben; Beispiele: Gerechtigkeit, Frömmigkeit) lehrbar sind. Wir haben uns am Anfang der Stunde Gedanken darüber gemacht, wie wir diese Frage beantworten würden. Dabei schälten sich zwei Interpretationen der Frage heraus: a. Es geht um die Frage, ob man die Definition von Tugend lernen kann; b. Es geht um die Frage, ob man im Rahmen eines Lernprozesses tugendhaft werden kann. Im Dialog scheint es um letztere Frage zu gehen, denn Protagoras erhebt ja den Anspruch, die Menschen besser, d.h. tugendhaft zu machen.
2. Sokrates provoziert Protagoras zunächst mit einem Statement, dem zufolge die Tugend nicht lehrbar ist. Damit Angriff auf Protagoras und seinen Anspruch. Protagoras Anspruch setzt voraus, dass Tugend lehrbar ist.
3. Gesprächsdeutung vor dem Hintergrund der „Apologie“: Sokrates prüft den Orakelspruch und Protagoras als Person. Es geht auch um die Tugend (vgl. den Aspekt Ermahnung zur Tugend).
4. Argumente von Sokrates: Deutung von Praxen/Phänomenen
 - (a) Die Praxis, dass die Athener in politischen Fragen den Rat aller suchen, lässt sich natürlicherweise deuten, indem man sagt, dass Tugend keine Spezialkompetenz ist, dass sie jeder in gleichem Maße hat, dass sie nicht lehrbar ist.
 - (b) Der Umstand, dass Staatsmänner ihre Söhne nicht in politischen Dingen ausbilden oder ausbilden lassen, und der Umstand, dass diese Söhne oft „mistraten“, lässt sich natürlicherweise deuten, indem man sagt, dass es keine lehrbare Spezialkompetenz in politischen Dingen gibt.
5. Die Gegenrede des Protagoras: Protagoras entgegnet Sokrates mit einer längeren Rede. Argumentativ kann man folgende Teile unterscheiden:
 - (a) Tugend ist lehrbar:
 - i. Es wird allgemein angenommen, dass die politische Tugend eines jedermanns Sache ist, dass jeder sie haben sollte und haben kann. Teile:
 - A. Mythos (Variation von bekannten Mythen): Epimetheus soll die Lebewesen, bevor sie in die Welt kommen, mit Fähigkeiten ausstatten, er tut das so, dass jede Art ihre eigene Nische hat, so dass die überleben kann. Allerdings gehen ihm beim Menschen die Fähigkeiten aus. Vgl. moderne Anthropologie: Mensch Mängelwesen. Daher greift Prometheus

ein und stiehlt den Menschen das Feuer und die Klugheit in technischen Dingen. Die Menschen sind so zwar im Prinzip in der Lage zu überleben; wegen dauernden Streits untereinander ist es jedoch schwierig für sie zu überleben. Daher greift Zeus ein und beauftragt Hermes, die Menschen mit „Scham und Gesetz“ (322c) auszustatten. Dabei soll Hermes jedem Menschen gleichermaßen politische Tugend geben.

Kern des Mythos: Jeder muss bestimmte Tugenden haben, wenn ein Gemeinwesen und daher auch die Menschheit überleben soll. Daher verfügt auch jeder über die genannten Tugenden. Daher gilt auch in politischen Dingen die Stimme einer jeden Person gleich viel. Hiermit erklärt Prometheus, warum in Athen alle gleichermaßen in die politische Beratschlagung eingebunden sind (wie Sokrates behauptet hatte).

- B. Deutung einer bestimmten Praxis: a. Beobachtung: In vielen Fällen ist es dumm und unangemessen vorzugeben, man besitze eine Fähigkeit, die man nicht besitzt. Aber: Im Fall der Gerechtigkeit ist es klug und angemessen vorzugeben, man besitze sie, selbst wenn man nicht gerecht ist. b. Deutung: Offenbar erwarten wir von allen, dass sie gerecht sind (12).

Insgesamt gilt die Gerechtigkeit nach Protagoras als allgemein verbreitet. Das heißt aber noch nicht notwendig, dass sie lehrbar ist. Insofern besteht an dieser Stelle noch kein Dissens zu Sokrates. Beide betonen, dass Tugenden nicht einfach Spezialkompetenzen sind.

- ii. Die Gerechtigkeit ist keine Naturgabe, sondern ist nur verbreitet, weil sie gelernt wird (Ausschlussverfahren; die allgemein verbreitete Tugend könnte entweder von Natur bestehen oder durch Lehre). Warum ist Gerechtigkeit keine Sache bloß natürlicher Anlage? Wieder Deutung einer Praxis: a. Beobachtung: Wir verurteilen eine Person für etwas Negatives, wenn sie dieses unterbinden kann; wir bemitleiden einer Person aufgrund eines Nachteils, für den sie nichts kann. Nun verurteilen wir die ungerechte Person, wir bemitleiden sie nicht; daher gehen wir davon aus, dass sie ihre Ungerechtigkeit unterbinden kann; dass sie hinzulernen kann. Deutung der Strafe: Nützlichkeitstheorie: Wir strafen, um die Verbrecher zu bessern, das setzt voraus, dass die Verbrecher lernen können. Nebenbemerkung: Es gibt aber auch andere Theorien, mit denen die Praxis des Strafens gedeutet wird (13).

Insgesamt scheint damit gezeigt, dass die Tugend lehrbar ist: Sie ist allgemein verbreitet, entsteht aber nicht nur durch Natur, also muss es Lehre der Tugend geben.

- (b) Gegen Sokrates' Argumente hinsichtlich der Staatsmänner und ihrer Kinder
- i. Die Staatsmänner wären verrückt, wenn sie ihren Kindern nicht die Gerechtigkeit lehren würden (denn diese ist sehr wichtig; 14).
 - ii. Die Staatsmänner unterrichten ihre Kinder in der Tat in der Gerechtigkeit: Verweis auf übliche Methoden der Kindererziehung und ihre Effekte: Strafen; Milderung der Triebe durch Musikunterricht etc. (15).
 - iii. Wenn die Kinder von Staatsmännern oft „missraten“, so ist das durch unterschiedliche Anlagen zur Gerechtigkeit zu erklären. Auch: Wir neigen

dazu, Ungerechte für völlig unerzogen zu halten; dabei sind Ungerechte, die wir kennen, immer noch verhältnismäßig gerecht im Vergleich zu solchen, die gar nicht zur Gerechtigkeit erzogen wurden (16).

Insgesamt hält Protagoras die Tugend für lehrbar, im Prinzip könne jeder die Tugend lehren; es gebe aber einige, die das besonders gut könnten wie eben Protagoras selbst.

6. Es fragt sich nun, wie überzeugend die Rede des Protagoras ist. Ein Problem: Es ist zweifelhaft, ob Protagoras überhaupt die Lehrbarkeit der Tugend richtig in den Blick bekommt. Er zeigt, dass man Leute zum tugendhaften Verhalten bringen kann, aber kann man die Art und Weise, wie das geschieht, immer als Lehre bezeichnen (vgl. Strafe)?
7. Die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend steht im Zusammenhang der Frage, ob die Tugend ein Wissen ist. Das hatte ja die Definition von Nikias im „Laches“ behauptet. Offenbar gilt: Wenn die Tugend lehrbar ist, dann ist sie ein Wissen, und umgekehrt.

II. Die Einheit der Tugenden

Sokrates gibt sich zunächst von der Rede des Protagoras beeindruckt. Er möchte jedoch bei einem Detail nachfragen und wirft die Frage auf, ob Gerechtigkeit, Besonnenheit etc. unterschiedliche Tugenden sind oder ob es letztlich nur eine Tugend gibt.

In Sokrates' Worten lauten die Alternativen:

1. Gerechtigkeit etc. sind Teile der Tugend
 - (a) Teile, die qualitativ den je anderen Teilen und dem Ganzen ähneln (wie Teile des Goldes)
 - (b) Teile, die nicht qualitativ den je anderen Teilen und dem Ganzen ähneln, Teile mit je einer spezifischen Funktion (wie Nase, Mund etc. als Teile des Gesichts)
2. Es gibt nur eine Tugend, die allerdings unterschiedliche Bezeichnungen trägt (viele Bezeichnungen für eine Sache).

Protagoras entscheidet sich für die Alternative 2b.

Die Frage, die hier im Raum steht, bezeichnet man oft als Frage nach der Einheit der Tugenden. Die Frage ist uns bereits im Laches begegnet. Dort schlug Sokrates zunächst vor, nicht die ganze Tugend, sondern nur die Tapferkeit zu untersuchen. Nikias' Definition der Tugend lief dann aber darauf hinaus, dass die Tapferkeit (nach seiner Definition) mit der gesamten Tugend zusammenfiel.

Im folgenden versucht Sokrates auf der Basis der Alternative 2b Protagoras in einen Widerspruch zu verstricken. Wir können zwei Anläufe unterscheiden:

- I. Erster Anlauf (18–19). Wir können das Argument in etwa wie folgt konstruieren:
 1. Prämisse 1: Jede Tugend kann von jeder anderen Tugend unterschieden werden.
 2. Folgerung aus Prämisse 1: Daher ist die Gerechtigkeit nicht fromm (oder wer/was gerecht ist, ist nicht fromm)

3. Prämisse 2: Immer oder wenigstens typischerweise ist Gerechtigkeit fromm (oder ist der/das Gerechte fromm).

Die Folgerung aus Prämisse 1 und die Prämisse 2 bilden offenbar einen Widerspruch.

Es ergibt sich auch insofern ein (gewisser) Widerspruch, als Protagoras einerseits die einzelnen Tugenden mit den Organen des Gesichts vergleicht, die einander nicht ähnlich sind (im Gegensatz zu den Teilen des Goldes), als aber andererseits das Gerechte fromm ist bzw. dem Frommen sehr ähnlich.

Protagoras versucht diesem Widerspruch auszuweichen, indem er verneint, dass die einzelnen Tugenden einander absolut unähnlich seien, nur weil sie sich in etwa wie die Teile des Gesichts zu einander verhielten. Er behauptet, dass Gerechtigkeit, Frömmigkeit etc. zwar in gewissem Maße ähnlich zu einander sind, dass es aber keine absolute Ähnlichkeit gibt (19).

In der Tat erscheint uns Protagoras' Reaktion durchaus vernünftig, auch das oben rekonstruierte Argument erscheint zweifelhaft zu sein. Naheliegend ist folgende Reaktion: Aus Prämisse 1 folgt nur, dass Gerechtigkeit nicht als solche *notwendig* fromm ist; es könnte aber sein, dass in der Tat die meisten Menschen, die gerecht sind, auch fromm sind. Allerdings fragt sich dann, warum das so ist, und es ist naheliegend, dass es doch mit dem Wesenheit der Gerechtigkeit zu tun hat, dass Gerechte meistens fromm sind.

Zweiter Anlauf:

1. Prämisse 1: Jede Tugend kann von jeder anderen Tugend unterschieden werden.
2. Prämisse 3: Der Unsinnigkeit (Mangel an *sophrosyne*, an Besonnenheit) ist die Weisheit entgegengesetzt (wer nicht besonnen, d.h. unsinnig ist, ist nicht weise).
3. Prämisse 4: Jedes Ding hat genau ein Entgegengesetztes (vgl. den Begriff der Komplementärfarbe).
4. Prämisse 5: Der Unsinnigkeit ist die Besonnenheit entgegengesetzt, denn:
 - (a) Prämisse 5a: Unsinnig zu handeln ist das Gegenteil von besonnenem Handeln.
 - (b) Prämisse 5b: Handeln, das die Qualität x hat (das besonnen ist), wird aus x-igkeit (Besonnenheit) getan.
 - (c) Prämisse 5c: Wenn ein Handeln, das x ist, einem Handeln, das y ist, entgegengesetzt ist, dann ist x-igkeit der y-igkeit entgegengesetzt. Es folgt 3
5. Konklusion: Besonnenheit ist identisch mit Weisheit (d.h. zwei Tugenden, die Protagoras unterscheiden würde, fallen letztlich zusammen).

Damit ergibt sich wieder ein Widerspruch.

Auch diese Argumentation erscheint uns wieder nicht ganz überzeugend. Grob gesagt scheint Sokrates das kontradiktorische und das konträre Gegenteil zu verwechseln (so etwa H. Bonitz)¹. Das kontradiktorische Gegenteil einer Sache umfasst alles, was nicht diese Sache ist (rot – andere Farbe als rot; schlau – nicht schlau); das konträre Gegenteil einer Sache ist dieser dagegen polar entgegengesetzt (rot – Komplementärfarbe grün; schlau – dumm). Es gilt nun: Wenn y das kontradiktorische Gegenteil von x ist, dann muss es nicht auch konträres Gegenteil davon sein (blau ist nicht rot und daher kontradiktorisches Gegenteil, aber auch nicht die Komplementärfarbe von rot, daher nicht

¹Nach H. Gauss, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons I/2, Herbert Lang & Cie, Bern 1954, S. 163.

konträres Gegenteil). Es mag nun nicht weise sein, unbesonnen zu handeln (vgl. kontradiktorisches Gegenteil), aber daraus folgt noch nicht, dass Weisheit das Gegenteil von Unbesonnenheit ist (konträres Gegenteil).

III. Das weitere Gespräch

Sokrates setzt nun zu einem dritten Anlauf an. Dabei wirft er die Frage auf, ob das gerechte Handeln gut ist. Wie der neue Anlauf funktionieren soll, wird nicht ganz deutlich, da Protagoras an einem bestimmten Punkt mit einer kleinen Rede antwortet (21). Als ihn Sokrates daher unter dem Vorwand, vergesslich zu sein, bittet, kurz zu antworten, weigert sich Protagoras mit der Begründung, er könne den Wettstreit mit Sokrates nicht gewinnen, wenn er die Wahl der Gesprächsart diesem überlasse. An diesem Punkt wird klar, dass Protagoras das Gespräch mittlerweile als eine Art Wettstreit mit Sokrates empfindet (22).

Sokrates will daher das Gespräch mit Protagoras aufgeben und die Versammlung verlassen (22). Die anderen bitten Sokrates und Protagoras jedoch, das Gespräch fortzusetzen; Hippias schlägt eine Gesprächsart vor, die zwischen den beiden Idealen von Sokrates und Protagoras liegt (24); damit ist Sokrates aber nicht einverstanden; auf seinen Vorschlag hin einigen sich die Gesprächspartner, dass man sich weiter der Methode des Fragens bedient; allerdings darf auch Protagoras Sokrates befragen (25).

In der Passage geht es also nicht um Sachfragen, sondern um die Frage, in welcher Form das Gespräch weitergeführt werden sollte. Dabei gibt es einen deutlichen Gegensatz zwischen Protagoras, dem Sophisten, der auf der langen Rede besteht, und Sokrates, der das dialogische Gespräch bevorzugt.

Es folgt eine Dialogpassage, in der Protagoras Sokrates befragt.

IV. Die Auslegung von Simonides

Ziel des Protagoras ist es, dem Dichter Simonides einen Widerspruch in einem seiner Gedichte nachzuweisen. Offenbar bedient sich Protagoras hier der Methode des Sokrates, allerdings entlockt er die Meinungen, die einen Widerspruch ergeben, nicht aus seinem Gesprächspartner, sondern aus einem Dritten, hier Simonides.

Widersprüchlich sollen die folgenden Aussagen sein:

1. Es ist schon schwer, tugendhaft zu werden.
2. Pittakos ist zu verurteilen, weil er sagt, es sei schwer, tugendhaft zu sein.

Simonides scheint damit implizit zu sagen, dass es schwer ist, tugendhaft zu werden, dass es aber leicht ist, tugendhaft zu sein (26).

Sokrates versucht daraufhin zu zeigen, dass sich Simonides in keinen Widerspruch verwickelt. Entscheidend sind dabei anscheinend folgende Hinweise:

1. Es könnte durchaus sein, dass es schwer ist, tugendhaft zu *werden*, dass es aber leicht ist, tugendhaft zu *sein* (26). Protagoras wirft Simonides nun aber die falsche Überzeugung vor, dass es leicht sei, tugendhaft zu sein. Allgemein gelte es als sehr schwer, tugendhaft zu sein (27).
2. Simonides verurteilt Pittakos in der Tat, weil dieser sagt, es sei schwer, tugendhaft zu sein; allerdings nicht weil er glaubt, es sei leicht, tugendhaft zu sein, sondern weil er der Meinung ist, es sei unmöglich, tugendhaft zu sein. Die Meinung, es

sei schwer, tugendhaft zu sein, setzt aber voraus, dass es wenigstens möglich sei (28–31). Indiz: Simonides sagt, es sei *schon* schwer, tugendhaft zu werden. Diese Deutung von Simonides ist allerdings insofern problematisch, als man, um X zu werden, eine Weile X sein muss.

Nach vielen Interpreten ist Sokrates' Auslegung des Gedichts nicht ernstgemeint; so fällt auf, dass Sokrates ad hoc behauptet, „schwer“ heiße „schlecht“, was darauf hindeutet, dass er scherzt. An einigen Stellen, so bemerken die Interpreten, setzt sich die Deutung von Sokrates zu deutlich über den Text von Simonides hinweg.

Warum enthält der Dialog diese relativ lange Passage zu einem Thema, dessen Verbindung zum Bisherigen eher oberflächlich erscheint? Hinweise:

1. Es ist Protagoras, der hier das Thema vorgibt.
2. Sokrates tut seine Auffassung kund, dass böses (meint: schlechtes?) Handeln aus Unwissenheit erfolgt (30–31). Dieses Thema wird für den Rest des Dialogs wichtig. Der Zusammenhang, in dem Sokrates seine Auffassung kundtut, ist einmal die Erklärung, dass es nur für Leute, die (in einem gewissen Sinne gut geworden sind) möglich ist, schlecht zu werden (30; anhand eines Zitats von Simonides), und dann ein anderes Zitat von Simonides.