

Platons Darstellung der politischen Theorien des Thrasymachos und des Protagoras

Wer sich – im Griechischunterricht oder sonst – mit den Anschauungen der Sophisten auf dem Gebiet der Ethik beschäftigen will, sieht sich dem Problem konfrontiert, daß er diese Anschauungen in der Hauptsache aus einer Quelle rekonstruieren muß, in der sie aufs heftigste bekämpft werden: aus den Dialogen Platons. Daß eine solche Quelle mit Vorsicht zu benutzen ist, liegt auf der Hand. Welche Möglichkeiten wir haben, Platons Darstellung zu überprüfen und über sie zu den mutmaßlichen tatsächlichen Ansichten der Sophisten vorzudringen, wird hier an zwei Beispielen dargestellt.

Platon hat seine Anschauungen zu Fragen der Ethik und der Politik in der Auseinandersetzung mit den Anschauungen der Sophisten entwickelt. Dies festzustellen heißt eine Binsenweisheit zu verkünden. Diese Binsenweisheit wird freilich sehr schnell zu einem komplizierten Problem, wenn man ernstlich fragt, was für Anschauungen die Sophisten, mit denen sich Platon auseinandersetzte, denn eigentlich vertraten. Daß sich hier alsbald erhebliche Schwierigkeiten auftun, hat seinen Grund vor allem darin, daß wir die betreffenden Anschauungen zum größten Teil einzig und allein aus Platons Dialogen kennen, also einer Quelle, in der sie aufs leidenschaftlichste als falsch bekämpft werden. Das wäre nicht so schlimm, wenn Platon, wie wir es heute bei einer philosophischen Kontroverse erwarten, die Ansichten der Sophisten, bevor er damit beginnt, sie zu bekämpfen, erst einmal sachgerecht referiert hätte. Das aber tat er bekanntlich nicht. Er paßte die bekämpften Ansichten vielmehr seinen jeweiligen Zwecken an. Die Folge ist, daß die Anschauungen der Sophisten bei Platon etwas eigentümlich Unscharfes und Unseriöses, ja Widersprüchliches haben, was Platon dann auch alsbald „entlarvt“ – ich setze „entlarvt“ in Anführungszeichen, denn nicht selten drängt sich der Verdacht auf, daß Platon die Ungenauigkeiten und Widersprüche, die er „entlarvt“, zuvor eigenmächtig und, vom Standpunkt der historischen Korrektheit her geurteilt, zu Unrecht in die bekämpften Ansichten hineininterpretiert hat. Wollen wir bei der Lektüre der platonischen Dialoge nicht nur Platon, sondern auch den von ihm bekämpften Sophisten gerecht werden, dann bleibt uns also nichts anderes übrig, als von Fall zu Fall aufs sorgfältigste zu prüfen, wieviel von dem, was Platon als Ansicht der Sophisten ausgibt, als authentisch gelten kann und wo seine Umformung beginnt. Zwei bekannte Fälle dieser Art sollen im folgenden besprochen werden. Es sind dies die Darstellungen, die Platon zum einen von den politischen Anschauungen des Thrasymachos und zum anderen von denen des Protagoras gibt.

Thrasymachos

Im 1. Buch der „Politeia“ läßt Platon Thrasymachos das Gerechte zunächst so bestimmen: „Das Gerechte ist nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren“ (338c1–2), läßt ihn sodann erklären, daß er mit dem „Stärkeren“ den jeweiligen politischen

Machthaber meine und seine Ansicht daraufhin folgendermaßen präzisieren: „Jede Regierung erläßt die Gesetze im Hinblick auf das, was für sie von Vorteil ist, eine demokratische demokratische, eine Tyrannis tyrannische und die anderen ebenso. Indem sie dies tun, machen sie deutlich, daß für die Regierten dasjenige gerecht ist, was für sie selbst von Vorteil ist, und jeden, der dagegen verstößt, bestrafen sie als einen, der die Gesetze verletzt und Unrecht tut. Das also ist es, mein Bester, was, wie ich meine, in allen Staaten gleichermaßen gerecht ist: dasjenige, was für die jeweils bestehende Regierung von Vorteil ist. Diese hat die Macht, und so ergibt sich für jeden, der richtig überlegt, daß allerorts dasselbe gerecht ist, nämlich der Vorteil des Stärkeren“ (338e1–339a4).

Das ist eine klare Bestimmung des Gerechten: Sie setzt das Gerechte (τὸ δίκαιον) mit dem Gesetzmäßigen (τὸ νόμιμον) gleich und definiert es als das, was für den jeweiligen politischen Machthaber von Vorteil ist. Gerecht handeln heißt danach, die jeweils gültigen Gesetze einhalten, ungerecht handeln, gegen sie verstoßen. Ungerechtigkeit kann es nach dieser Bestimmung eigentlich nur auf der Seite der jeweils Regierten geben. Da die jeweils Regierenden die Gesetze im Hinblick auf ihre Interessen erlassen, kann für sie kein Grund bestehen, gegen sie und damit gegen ihre eigenen Interessen zu verstoßen. Entsprechen die Gesetze ihren Interessen nicht mehr, dann werden sie nicht gegen sie verstoßen, sondern sie ändern, d. h. neue erlassen.

Einige Seiten später legt Platon Thrasymachos die folgende Bestimmung des Gerechten und Ungerechten in den Mund: „Die Gerechtigkeit und das Gerechte sind in Wahrheit ein fremdes Gut, nämlich der Vorteil des Stärkeren und Mächtigen, für den Gehorchenden und Dienenden jedoch der eigene Schaden. Die Ungerechtigkeit aber ist das Gegenteil, und sie herrscht über die im wahrsten Sinne des Wortes Gutartigen (εὐήθεις) und Gerechten; diese aber, die Beherrschten, tun, was für jene, weil sie stärker sind, von Vorteil ist, und machen sie durch ihre Dienste glücklich, sich selbst aber ganz und gar nicht“ (343c3–d1).

Vergleicht man diese zweite Bestimmung des Gerechten und Ungerechten mit der ersten, dann ist unschwer zu erkennen, daß sie mit ihr unvereinbar ist. Am deutlichsten sticht diese Unvereinbarkeit bei dem ins Auge, was über die Ungerechtigkeit gesagt ist: Unter ihr ist in dieser zweiten Bestimmung nicht wie in der ersten ein Verstoß gegen gerade gültige Gesetze verstanden, sondern ein rücksichtsloses Durchsetzen eigener Interessen. Als vollkommenste Form dieser Ungerechtigkeit, die demjenigen, der die Macht hat, sie ohne jede Einschränkung zu praktizieren, das ungetrübte Lebensglück beschere, bezeichnet Thrasymachos demgemäß wenig später (344a3–b1) die Tyrannis. Wodurch ist diese Ungerechtigkeit definiert? Gewiß nicht durch irgendwelche Gesetze, die der jeweils Mächtige und im Extremfall der Tyrann erläßt. Definiert ist sie vielmehr durch das, was man traditionell unter Gerechtigkeit verstand, nämlich die praktizierte Anerkennung der Tatsache, daß jeder auf die anderen angewiesen ist und deshalb nicht auf ihre Kosten leben kann, sondern sie zu respektieren hat; es ist dies jener Gerechtigkeitsbegriff, der im weiteren Verlauf des zuletzt zitierten Textes als der der Gutartigen und Einfältigen lächerlich gemacht wird.

Platons Darstellung zufolge stellt die zweite Bestimmung der Gerechtigkeit und die mit ihr verbundene Verherrlichung der Ungerechtigkeit als der in jeder Hinsicht vorteilhafteren und erstrebenswerteren Verhaltensweise die eigentliche Meinung des

Thrasymachos dar, mit der dieser freilich erst unter dem Zwang der Befragung durch Sokrates herausrückt. Sollen wir Platon dies glauben? Das heißt: Dürfen bzw. müssen wir, was Platon über Thrasymachos sagt, so verstehen, daß er dessen Ansicht zunächst in einer vergleichsweise harmlosen Form anführt, um dann zu zeigen, was sich hinter dieser harmlosen Form verbirgt und was Thrasymachos in Wirklichkeit gemeint hat? Manche haben dies geglaubt. Doch gibt es zumindest ein gewichtiges Gegenargument:

In zwei von Platon unabhängigen Zeugnissen, die erhalten sind, wird Thrasymachos eine ganz andere Auffassung zugeschrieben. In dem ersten dieser Zeugnisse heißt es, Thrasymachos habe in einer seiner Reden etwa folgendes geschrieben: „Die Götter haben das menschliche Treiben nicht im Auge; denn sonst hätten sie nicht das größte unter den Gütern der Menschen außer acht gelassen, die Gerechtigkeit; denn wir sehen die Menschen diese nicht anwenden“ (Fr. B 8, Übers. Diels-Kranz; vgl. S. 16). Die Gerechtigkeit, deren Nichtvorhandensein – oder, wie wir gleich sehen werden, Nicht*mehr*vorhandensein – Thrasymachos in diesem Text beklagt, kann nur die der guten alten Zeit sein, als noch eine klare allseits respektierte gesellschaftliche Ordnung herrschte, also jene Gerechtigkeit, die Platon Thrasymachos in dem zweiten der zitierten Texte aus dem 1. Buch der „Politeia“ lächerlich machen läßt.

Daß sie für ihn die eigentliche Gerechtigkeit war, deren Verlust er zutiefst bedauerte, wird durch das zweite Zeugnis bestätigt, einen längeren Abschnitt aus einer Rede des Thrasymachos. In ihm hält Thrasymachos den Athenern vor, daß sie in die katastrophale Lage, in der sich die Stadt befinde (zu denken ist offenbar an eine bestimmte Situation während des Peloponnesischen Krieges), nicht durch irgendwelche unvorhersehbaren Schicksalsschläge geraten seien, sondern durch die Geltungsbedürftigkeit und die Streitsucht ihrer Politiker, und erinnert sie an jene gute alte Zeit, als die „altererbte Staatsverfassung“ (πάτριος πολιτεία) noch unbestritten war und die dafür Zuständigen den Staat auf die rechte Weise verwalteten (Fr. B 1; vgl. S. 16). Geht man davon aus, daß Thrasymachos in diesen beiden Texten nicht nur rhetorische Übungen veranstaltet, sondern seine eigene Auffassung zum Ausdruck gebracht hat, dann erscheint die ihm von Platon zugeschriebene Behauptung, daß „das Gerechte nichts anderes ist als der Vorteil des Stärkeren“, in einem ganz neuen Licht: Der historische Thrasymachos hätte mit einer solchen Behauptung, wie Platon sie ihm zuschreibt, nicht zum Ausdruck gebracht, was er selbst sich unter Gerechtigkeit vorstellte, sondern einen soziologischen Befund beschrieben, nämlich den, daß das einst vorhandene Gerechtigkeitsbewußtsein verlorengegangen und Gerechtigkeit zu einer Funktion des Strebens nach Durchsetzung der eigenen Interessen verkommen sei.

Was tut Sokrates/Platon? Nehmen wir an, die in den beiden Zeugnissen zum Ausdruck gebrachte Ansicht sei die des historischen Thrasymachos gewesen, und wenden uns, von dieser Annahme ausgehend, wieder dem zu, was Platon Thrasymachos in der „Politeia“ sagen läßt. Der Sachverhalt, mit dem wir es zu tun hätten, wäre dann der, daß Platon von der Behauptung des Thrasymachos einen unangemessenen Gebrauch gemacht hätte, indem er, was von Thrasymachos als soziologische Bestandsaufnahme gemeint gewesen war, zu einer Definition umfunktionierte. Thrasymachos hatte

Zwei Thrasymachos-Zitate

Fr. B 1 (verkürzt; Text nach Diels-Kranz, Übersetzung in Anlehnung an Diels-Kranz):

Ἐβουλόμην μὲν, ὦ Ἀθηναῖοι, μετασχεῖν ἐκείνου τοῦ χρόνου τοῦ παλαιοῦ, ἥνικα σωπᾶν ἀπέχρη τοῖς νεωτέροισι τῶν τε πραγμάτων οὐκ ἀναγκαζόντων ἀγορεύειν καὶ τῶν πρεσβυτέρων ὀρθῶς τὴν πόλιν ἐπιτροπευόντων. ἐπειδὴ δ' εἰς τοσοῦτον ἡμᾶς ἀνέθετο χρόνον ὁ δαίμων, ὥστε <ἐτέρων μὲν ἀρχόντων> τῆς πόλεως ἀκούειν, τὰς δὲ συμφορὰς <πάσχειν> αὐτούς καὶ τούτων τὰ μέγιστα μὴ θεῶν ἔργα εἶναι μηδὲ τῆς τύχης, ἀλλὰ τῶν ἐπιμεληθέντων, ἀνάγκη δὴ λέγειν. [...]

καὶ τοὺς μὲν ἄλλους τὸ πλῆθος τῶν ἀγαθῶν ὑβρίζειν τε ποιεῖ καὶ στασιάζειν, ἡμεῖς δὲ μετὰ μὲν τῶν ἀγαθῶν ἔσωφρονοῦμεν, ἐν δὲ τοῖς κακοῖς ἐμάνημεν, ἃ τοὺς ἄλλους σωφρονίζειν εἴωθεν. τί δῆθα μέλλοι τις ἂν <ἀ> γινώσκει εἰπεῖν, ὅτῳ γε <γέγονε> λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς παροῦσι καὶ νομίζειν ἔχειν τι τοιοῦτον, ὡς μηδὲν ἔτι τοιοῦτον ἔσται;

πρῶτον μὲν οὖν τοὺς διαφερομένους πρὸς ἀλλήλους καὶ τῶν ῥητόρων καὶ τῶν ἄλλων ἀποδείξω γ' ἐν τῷ λέγειν πεπονθότας πρὸς ἀλλήλους, ὅπερ ἀνάγκη τοὺς ἄνευ γνώμης φιλονικοῦντας πάσχειν· οἰόμενοι γὰρ ἐναντία λέγειν ἀλλήλοις, οὐκ αἰσθάνονται τὰ αὐτὰ πράττοντες οὐδὲ τὸν τῶν ἐτέρων λόγον ἐν τῷ σφετέρῳ λόγῳ ἐνόησαν.

σκέψασθαι γὰρ ἐξ ἀρχῆς, ἃ ζητοῦσιν ἑκάτεροι. πρῶτον μὲν ἡ πάτριος πολιτεία ταραχὴν αὐτοῖς παρέχει ῥάσθη γνώσθηναί καὶ κοινοτάτῃ τοῖς πολίταις οὖσα πᾶσιν. ὅποσα μὲν οὖν ἐπέκεινα τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστίν, ἀκούειν ἀνάγκη λόγων τῶν παλαιότερων, ὅποσα δ' αὐτοὶ ἐπειδὴ οἱ πρεσβύτεροι, ταῦτα δὲ παρὰ τῶν εἰδότεων πυνθάνεσθαι ...

Ich wünschte, ihr Athener, ich hätte jener alten Zeit angehört, als es den Jüngeren verstatet war zu schweigen, weil die Verhältnisse nicht zu öffentlichen Reden zwingen und die Älteren den Staat auf rechte Weise verwalteten. Da uns nun aber die Gottheit für eine so späte Zeit aufspart hat, daß wir zwar <auf andere als Anführer> des Staates hören, die unglücklichen Ereignisse aber selbst <ertragen> müssen und daß von diesen Geschehnissen die schlimmsten nicht Werke der Götter und des Zufalls, sondern der Regierenden sind, so ist es denn unumgänglich zu reden. [...]

Die anderen Menschen verleitet die Fülle der Glücksgüter zu Gewalttaten und Bürgerkrieg, wir dagegen waren im Besitz dieser Glücksgüter besonnen, haben aber jetzt im Unglück den Verstand verloren, das doch die anderen üblicherweise besonnen werden läßt. Warum sollte man also zögern auszusprechen, <was> man erkennt, wenn einem Trauer über die gegenwärtige Lage <zuteil geworden ist> und die Überzeugung, ein Mittel zu wissen, daß derartiges nicht mehr geschieht?

Zunächst werde ich also zeigen, daß denjenigen unter den Rednern und den anderen, die miteinander streiten, in ihren Reden im Verhältnis zueinander das widerfahren ist, was notwendigerweise allen denen widerfährt, die ohne Einsicht um Einfluß streiten: Im Glauben, das Gegenteil voneinander zu sagen, merken sie nicht, daß sie dasselbe tun und daß die Rede der Gegenpartei in ihrer eigenen Rede enthalten ist.

Betrachtet doch einmal von Anfang an, was jede der beiden Parteien erstrebt. Erstens stiftet bei ihnen die altererbte Staatsverfassung Verwirrung, die doch ganz leicht zu verstehen und allen Staatsbürgern in höchstem Maße gemeinsam ist. Bei alledem nun, was jenseits unserer eigenen Erfahrung liegt, müssen wir auf die Erzählungen Früherer hören; was immer aber die Älteren unter uns selbst mitangesehen haben, das müssen wir von ihnen als den Wissenden erfahren ...

[Hier endet der erhaltene Text.]

Fr. B 8 Ἐγραψεν [sc. Θρασύμαχος] ἐν λόγῳ ἑαυτοῦ τοιοῦτόν τι, ὅτι οἱ θεοὶ οὐχ ὀρώσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρείδον, τὴν δικαιοσύνην ὀρώμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτῃ μὴ χρωμένους.

gemeint: das Gerechte ist *heutzutage leider* nichts anderes *mehr* als der Vorteil des Stärkeren; Platon macht daraus: das Gerechte ist nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren, und hat damit das, was er haben möchte, eine Bestimmung der Gerechtigkeit, die ihm als Sprungbrett dienen kann, von dem aus er über einige Zwischenstufen schließlich zu jener Auffassung vom Wesen der Gerechtigkeit gelangt, die Glaukon im 2. Buch (358e3–359b5) als die Auffassung der Mehrzahl der Menschen bezeichnet und deren Widerlegung dann die ganze weitere „Politeia“ dient. Wie Platon dabei vorgeht, wollen wir bis zu dem Punkt, an dem er Thrasymachos die zweite der oben zitierten Bestimmungen der Gerechtigkeit als seine eigentliche Meinung zuschreibt, zumindest in groben Zügen verfolgen.

Sokrates greift die Thrasymachos in den Mund gelegte Bestimmung, daß das Gerechte nichts anderes sei als der Vorteil des Stärkeren = des jeweils Herrschenden, auf folgende Weise an: Es geschieht durchaus dann und wann, daß die Herrschenden sich irren und eine Forderung zum Gesetz machen, die für sie *nicht* von Vorteil ist. Das GesetzmäÙe = das Gerechte tun heißt in einem solchen Fall, das dem Stärkeren = dem Herrschenden Unvorteilhafte bzw. Nachteilige tun. Damit aber ergibt sich der Widerspruch, daß, „was für den Stärkeren von Vorteil ist, um nichts mehr gerecht ist als das, was für ihn von Nachteil ist“ (340b4–5).

Um den Widerspruch aufzulösen, wird vorgeschlagen, Thrasymachos' Bestimmung in der Weise zu verändern, daß sie lautet: „Das Gerechte ist das, was dem Stärkeren als Vorteil des Stärkeren *erscheint*, ganz gleich ob es sein Vorteil ist oder nicht“ (340c3–5). Thrasymachos lehnt diesen Vorschlag jedoch strikt ab: Wie jeder, der eine Kunst, z.B. die Heil- oder die Rechenkunst, beherrsche, sich, insoweit er diese Kunst beherrsche, niemals irre und niemals einen Fehler begehe, so „macht auch der Herrschende, insoweit er Herrscher ist, keinen Fehler, und weil er keinen Fehler macht, setzt er das fest, was für ihn das Beste ist, der seiner Herrschaft Unterworfenen aber muß dies tun“ (340e8–341a2).

Halten wir an dieser Stelle einen Augenblick inne, um uns klarzumachen, worauf das Argument hinausläuft, mit dem Platon seinen Thrasymachos – ich sage: seinen Thrasymachos, um ihn abzuheben von dem historischen Thrasymachos und dem, was wir vorhin als dessen wahrscheinliche Ansicht erschlossen haben, – den Änderungsvorschlag zurückweisen läßt: Indem er ihn das Herrschen zu einer τέχνη und den, der die Herrschaft ausübt, zu einem τεχνικός erklären läßt, läßt er ihn sich, salopp gesprochen, voll und ganz in sokratisch-platonisches Fahrwasser begeben.

Dies nutzt der platonische Sokrates denn auch sogleich aus: Er weist darauf hin, daß jeder τεχνικός, insoweit er seine τέχνη in vollkommener Weise beherrsche, immer nur das eine Ziel verfolge, den dieser τέχνη zugeordneten Gegenstand so vollkommen wie möglich hervorzubringen, nie aber seinen eigenen Nutzen: „Keiner τέχνη kommt es zu, für etwas anderes das Vorteilhafte zu suchen als für jenes, worauf sie sich als τέχνη bezieht“ (342b4–5). Wie also der Arzt, insoweit er Arzt ist, nie den eigenen Vorteil, sondern immer nur den der Kranken im Blick hat, so hat auch der Herrscher, insofern er ein Herrschender „im strengen Sinn des Wortes“ ist, nie seinen eigenen Vorteil, sondern immer nur den der von ihm Beherrschten im Blick.

Eine solche Konsequenz kann der platonische Thrasymachos natürlich nicht akzeptieren. Er bricht daher aus dem sokratisch-platonischen Fahrwasser, in das er sich

begeben hatte, abrupt aus und fordert Sokrates auf, statt sich in abstrakten Argumenten zu ergehen, seinen Blick doch besser auf die tatsächlichen Gegebenheiten zu richten; dann werde auch ihm klar sein, daß eine solche Konsequenz offenkundig an der Wirklichkeit vorbeigehe. Betrachte man die Dinge, wie sie wirklich seien, dann sei folgendes völlig klar: Wie der Viehzüchter seine Rinder und Schafe nicht zu deren Vorteil pflege und mäste, sondern natürlich zu seinem eigenen, so hätten auch diejenigen, „die wahrhaft herrschen“ (343b5) – wobei „wahrhaft“ hier nun nicht mehr wie zuvor im sokratischen–platonischen Sinn zu verstehen ist, sondern im Sinn einer empirischen Offenkundigkeit –, „Tag und Nacht allein dies im Blick, auf welche Weise sie selbst profitieren“ (343b7–c1). Und nachdem Thrasymachos erst einmal richtig in Fahrt gekommen ist, geht er gleich noch einen Schritt weiter und fügt, das Gemeinte zuspitzend, jene zweite Bestimmung der Gerechtigkeit und des Gerechten hinzu, die vorhin zitiert wurde, ohne zu registrieren, daß sie mit der ersten allenfalls partiell vereinbar ist.

Der weitere Verlauf des Gesprächs braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Daß ein Gesprächsteilnehmer, der sich so sehr verheddert, in einem platonischen Dialog keine Chance mehr hat, noch einmal Boden unter die Füße zu bekommen, ist ohnehin klar.

Was ergibt sich aus all dem für unser Thema: Platons Darstellung der politischen Anschauungen des Thrasymachos? Vorausgesetzt, die beiden zitierten nichtplatonischen Texte dürfen in dem Sinn ausgedeutet werden, wie dies weiter oben geschah, dann hat Platon die Ansicht des historischen Thrasymachos von Anfang an in verfälschter Form wiedergegeben und sie im folgenden immer weiter verzerrt. Wäre das 1. Buch der „Politeia“ unsere einzige Quelle, dann müßten wir uns deshalb von der Ansicht des Thrasymachos ein völlig falsches Bild machen. Diese Feststellung ist übrigens nicht als Vorwurf an die Adresse Platons gemeint. Der sokratische Dialog gehört als literarische Gattung zur fiktionalen Literatur; historische Treue wurde von ihm nicht erwartet. Für uns bedeutet dies, daß wir Platons Dialoge nur mit allergrößter Vorsicht als Quelle heranziehen dürfen.

In einer bei Athenaeus (11,505d = VS 82 A 15a) erhaltenen Anekdote wird die Beziehung, die zwischen Platons Darstellung der Anschauungen der Sophisten und deren tatsächlichen Anschauungen bestand, einmal so charakterisiert: „Man erzählt, Gorgias habe nach der Lektüre des nach ihm benannten (platonischen) Dialoges zu seinen Freunden bemerkt: ‚Wie schön versteht es Platon zu diffamieren (ἀμψιζῆεν)‘.“ Es ist zu vermuten, daß Thrasymachos Grund gehabt hätte, sich ähnlich zu äußern.

Protagoras

Auf die politischen Anschauungen des Protagoras kommt Platon zweimal zu sprechen: das erste Mal (sehr ausführlich) im „Protagoras“ und das zweite Mal (mehr beiläufig) im „Theaetet“. (Die betreffenden Texte finden sich, mit Übersetzungshilfen und Sacherklärungen versehen, in dem Heft „Die Anfänge der politischen Theorie bei den Griechen“, das vom Verfasser in der Reihe „Altsprachliche Textausgaben Sammlung Klett“ herausgegeben wurde.)

Ein Widerspruch in der großen Rede des platonischen Protagoras. Zentraler Text ist die große Rede, die Platon Protagoras in dem nach ihm benannten Dialog in den Mund legt. Zu ihr sieht sich Protagoras durch folgende Gesprächskonstellation herausgefordert: Von Sokrates gefragt, was ein Schüler bei ihm lernen könne, hatte Protagoras geantwortet: die „praktische Klugheit (εὐβουλία) im privaten Bereich, wie er seinen Hausstand aufs beste in Ordnung hält, und im politischen Bereich, wie er am besten imstande ist, im politischen Bereich zu handeln und zu reden“ (318e5–319a2). Die Zusatzfrage des Sokrates (319a3–5), ob er damit die „politische Kunst“ (πολιτικὴ τέχνη) meine und garantiere, seine Schüler zu guten Staatsbürgern (ἀγαθοὺς πολίτας) zu machen, hatte Protagoras bejaht. Daraufhin hatte Sokrates erklärt, er habe bisher gemeint, daß dies überhaupt nicht lehrbar sei, und dafür zwei Gründe genannt: 1. Wenn in der Volksversammlung über Dinge wie den Schiff- oder den Hausbau debattiert werde, dann lasse man nur solche als Redner zu, die das betreffende Metier erlernt hätten, wenn es dagegen um die Verwaltung der Stadt im allgemeinen gehe, dann lasse man jeden reden und niemand erhebe gegen einen anderen den Vorwurf, daß er die politische Kunst nicht erlernt habe. Dies zeige, daß die Athener diese Kunst nicht für erlernbar hielten. 2. Sehe man sich die Söhne derjenigen Athener an, die wie z. B. Perikles die politische Kunst besonders gut beherrscht hätten, dann stelle man fest, daß es den Vätern offenkundig nicht gelungen sei, diejenige Kunst, in der sie selbst Meister waren, an ihre Söhne weiterzugeben. Da sie dies, falls es möglich gewesen wäre, sicherlich getan hätten, müsse man auch hier wieder folgern, daß diese Kunst nicht lehr- und erlernbar sei.

Was Platon Sokrates sagen läßt, ist natürlich als Provokation gemeint: Hätte Sokrates recht, dann bliebe Protagoras nichts anderes übrig, als seinen Beruf aufzugeben. Platon läßt Protagoras daher in einer langen Rede darlegen, daß und wieso die Beobachtungen, von denen Sokrates gesprochen hatte, keineswegs zu der Folgerung zwängen, die dieser aus ihnen gezogen habe; sehe man sich die Dinge sorgfältiger an, dann werde vielmehr deutlich, daß genau die entgegengesetzte Folgerung richtig sei. Das Fazit seiner Darlegungen faßt Protagoras abschließend in folgende Worte: „So habe ich dir, Sokrates, also durch einen Logos und einen Mythos bewiesen, (1) daß die [πολιτικὴ] ἀρετὴ lehrbar ist und daß die Athener sie dafür halten und (2) daß es durchaus nicht verwunderlich ist, wenn Söhne von tüchtigen Vätern schlecht und Söhne von schlechten Vätern gut geraten. Auch die Söhne des Polyklet, die Altersgenossen des Paralos und des Xanthippos [der beiden bei dem Gespräch anwesenden Söhne des Perikles], sind ja gar nichts im Vergleich zu ihrem Vater, und so ist es auch mit den Söhnen anderer Meister. Doch wäre es unangebracht, ihnen dies zum Vorwurf zu machen, kann man bei ihnen doch noch hoffen; sie sind ja noch jung“ (328c3–d2).

Mit seinem Hinweis auf die Söhne des berühmten Bildhauers Polyklet und die Söhne des Perikles nimmt Protagoras Bezug auf denjenigen Abschnitt seiner Rede, der der zitierten Schlußbemerkung vorausgegangen war (326e6–328c2). In ihm hatte er die πολιτικὴ τέχνη bzw. πολιτικὴ ἀρετὴ bzw. die ἀρετὴ überhaupt (er gebraucht diese Termini alternativ) mit den δημιουργικαὶ τέχναι bzw. ἀρεταὶ auf eine Stufe gestellt, in beiden Fällen eine φύσις-Komponente und eine διδασκαλία-Komponente unterschieden und die φύσις-Komponente als ausschlaggebend dafür erklärt, ob jemand Überdurchschnittliches zu leisten in der Lage sei oder nicht. Nimmt man ihm dies ab,

dann scheint die Folgerung unausweichlich, daß, wie im handwerklichen Bereich, so auch im politischen bei der Beratung nur diejenigen Gehör verdienen, die sich (wie Perikles) als besondere Meister auf diesem Gebiet erwiesen haben. Am Schluß des ersten Teiles seiner Rede, in dem er den berühmten Mythos erzählt hatte, hatte Protagoras nun aber behauptet, soeben das genaue Gegenteil davon bewiesen zu haben: „Daher also, Sokrates, und deswegen sind die anderen Menschen und die Athener der Meinung, daß, wenn über die baumeisterliche oder eine andere handwerkliche Tüchtigkeit (ἀρετή) debattiert wird, nur wenige an der Beratung teilhaben sollen; und wenn außer diesen wenigen noch ein anderer mitberaten will, dann lassen sie es nicht zu, wie du sagst – und zwar zu Recht, wie ich meine. Schreiten sie aber zu einer Beratung auf dem Gebiet der politischen Tüchtigkeit (πολιτική ἀρετή), die sich vollständig im Bereich der Gerechtigkeit und der Besonnenheit bewegen muß, dann lassen sie vernünftigerweise jedermann zu, da es jedem zukomme, an dieser Tüchtigkeit (ἀρετή) teilzuhaben, oder es könne keine Poleis geben. Dies, Sokrates, ist der Grund dafür“ (322d5–323a4).

Kein Zweifel: Zwischen diesem Fazit und dem zuvor zitierten Fazit am Schluß der Rede besteht ein Widerspruch. Wodurch er zustande kommt, ist nicht schwer zu erkennen: Ähnlich wie der platonische Thrasymachos im 1. Buch der „Politeia“ nicht bemerkt, daß er von einem Gerechtigkeitsbegriff zu einem anderen überwechselt, bemerkt der platonische Protagoras nicht, daß er mit verschiedenen ἀρετή-Begriffen operiert: Die πολιτική ἀρετή, von der in dem Fazit am Schluß des Mythos die Rede ist, ist eine andere als die, um die es am Schluß der Rede geht. Natürlich stellt sich auch hier gleich die Frage: Ist dieser Widerspruch etwas, was dem historischen Protagoras anzulasten ist, oder ist er etwas, womit der platonische Protagoras von seinem geistigen Vater ausgestattet wurde? Der „Theaetetus“ gibt uns, wie wir sehen werden, die Möglichkeit, die Frage zu beantworten: Richtig ist die zweite Antwort. Doch sehen wir uns die Sache genauer an.

Im 1. Teil der großen Rede erzählt Protagoras den bekannten Mythos, mit dem er, wie erwähnt, zeigen will, daß zu den Beratungen über zentrale politische Fragen zu Recht, wie dies in Athen geschieht, alle zugelassen werden. Ich will diesen Mythos hier nicht im einzelnen referieren, sondern beschränke mich darauf, die Kerngedanken herauszudestillieren. „Entmythologisiert“ besagt der Mythos folgendes:

Zu Beginn ihrer Geschichte waren die Menschen den Tieren hoffnungslos unterlegen. In zwei Entwicklungsschritten gelang es ihnen jedoch, diese Unterlegenheit zu überwinden. Einerseits bildeten sie die ihnen eigenen manuellen und geistigen Fähigkeiten aus und erlernten Dinge wie Landwirtschaft, Häuserbau, Herstellung von Geräten und Bekleidung, Schrift und Religion. Dies reichte indessen zum Überleben nicht aus. Vereinzelt lebend, vermochten sie sich trotz ihrer handwerklichen und geistigen Fähigkeiten den wilden Tieren gegenüber nicht zu behaupten. Wo sie aber Versuche unternahmen, größere Gemeinschaften zu bilden, scheiterten sie daran, daß ihnen die Fähigkeit fehlte, ein geregeltes Zusammenleben zu praktizieren. Sie waren daher gezwungen, eben diese Fähigkeit hinzuzuerwerben. Sie mußten – um es mit den Worten auszudrücken, deren sich Protagoras bei Platon bedient – in den Besitz von αἰδώς und δίκη gelangen, also die Bereitschaft zur Achtung anderer Menschen und

den Sinn für Gerechtigkeit in sich ausbilden. Das heißt: Die Not zwingt die Menschen dazu, eine weitere „Kunst“ (τέχνη) zu erlernen, die „politische Kunst“, die Kunst, soziales Verhalten zu praktizieren. Bei dieser Kunst handelt es sich um eine Kunst besonderer Art, da sie sich in einem zentralen Punkt von allen anderen Künsten unterscheidet: Als Kunst, d. h. als erlernbares Wissen und Können, steht sie zwar gleichzeitig neben allen anderen Künsten; während es bei diesen jedoch genügt, wenn einer oder einige wenige sie beherrschen und praktizieren (z.B. den Häuserbau, die Schuhmacherei, die Tätigkeit als Arzt usw.), müssen die politische Kunst alle beherrschen, zumindest bis zu einem gewissen Grad, weil andernfalls ein geregeltes Zusammenleben unmöglich wird. Erweist sich jemand als absolut unfähig, sie sich anzueignen, dann muß er als ein nicht integrierbarer Fremdkörper aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden.

Die politische Kunst bzw. Tüchtigkeit (πολιτικὴ τέχνη bzw. ἀρετή), von der in dem Mythos die Rede ist, besteht in der Bereitschaft, die Ansprüche und Rechte anderer anzuerkennen und zu achten. Das kann natürlich nicht für jeden Anspruch und alles, was andere als ihr Recht bezeichnen, gelten. Wäre dies gefordert, dann wäre nicht das geringste gewonnen. Es muß also bestimmte Normen geben, die den Maßstab dafür bilden, welche Ansprüche und welche geltend gemachten Rechte anerkannt und geachtet werden müssen und welche nicht. Über das Zustandekommen solcher Normen sagt Protagoras in seiner Rede freilich nichts. Natürlich ist zu vermuten, daß der historische Protagoras, was diesen Punkt betrifft, dezidierte Ansichten hatte. Daß dies tatsächlich der Fall war, läßt sich aus dem „Theaetet“ erschließen, genauer gesagt: aus jenem Abschnitt des „Theaetet“, in dem Protagoras seinen ἄνθρωπος-μέτρον-Satz vom Einzelmenschen auf die Gemeinschaft ausdehnt (166d1–167d4).

Protagoras bezog seinen ἄνθρωπος-μέτρον-Satz zunächst einmal, wie bekannt, auf die Qualitäten (warm–kalt, weich–hart usw.). Hier besagt er: Was ein jeder als dieses oder jenes (z. B. warm oder kalt) empfindet bzw. was ihm als dieses oder jenes erscheint, das ist es auch für ihn. Das heißt: Wenn der eine sagt: „Das Wasser ist warm“ und der andere: „Das Wasser ist kalt“, dann sind beide Aussagen gleichermaßen wahr, vorausgesetzt natürlich, jeder sagt, was er wirklich empfindet. Protagoras bezog seinen Satz darüber hinaus aber auch auf die sittlichen Normen (gerecht, gut, fromm usw.). Nun ist folgendes klar: Wenn für einen jeden immer das gerecht ist, was ihm als gerecht erscheint, und alle sich an dem solchermaßen rein privaten Gerechten orientieren, dann ist ein Zusammenleben in der Gemeinschaft unmöglich. Bezogen auf den Mythos des Dialogs „Protagoras“ ist dies der Zustand vor der Ausbildung der „politischen Kunst“. Protagoras ging daher, wie wir aus dem „Theaetet“ wissen, noch einen Schritt weiter. Er dehnte seinen Satz vom Menschen als dem Maß aller Dinge über den Einzelmenschen hinaus auf die Gemeinschaft der Menschen, d.h. auf die Polis aus und sagte: „Was einer jeden Polis gerecht und gut erscheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält“ (167c4–5).

Wie verträgt sich das mit der These vom Einzelmenschen als dem Maß aller Dinge? Das heißt: Wie kann Protagoras in gleicher Weise sowohl von der Meinung jedes einzelnen Menschen als auch von der Kollektivmeinung sämtlicher in einer Polis zusammengefaßter Menschen behaupten, sie sei der Maßstab dafür, was gerecht und schön

ist? Die Lösung liegt in der Antwort auf die Frage, wie sich Protagoras das Zustandekommen der Kollektivmeinung der Polis bezüglich dessen, was gerecht und schön ist, also das Zustandekommen der in ihr gültigen Gebräuche und Gesetze vorstellte. Da es keine Zeugnisse gibt, die explizite Informationen darüber enthalten, welche Auffassung Protagoras diesen Punkt betreffend vertrat, sind wir auf Rückschlüsse angewiesen, die sich jedoch, wie mir scheint, mit großer Zuversicht ziehen lassen.

Protagoras muß der Ansicht gewesen sein, daß Bräuche und Gesetze einer Polis dadurch zustande kommen müssen, daß die Bürger der Polis sich über sie verständigen, also durch Übereinkunft. Um überleben zu können – so heißt es im Mythos des „Protagoras“ –, bedurfte und (wir dürfen das ausdehnen) bedarf jeder einzelne Mensch anderer, also einer Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft kann aber nicht bestehen ohne ein von allen respektiertes Regelsystem. Dieses Regelsystem gab und gibt sich die Gemeinschaft und ändert es gegebenenfalls durch Übereinkunft. Da es kein absolutes Gerechtes gibt, sondern für jeden einzelnen das gerecht ist, was ihm gerecht erscheint, ist dies der einzige Weg, auf dem man zu einem allseits anerkannten Regelsystem kommen kann. Dabei ist der Gesichtspunkt der Gemeinsamkeit von entscheidender Bedeutung, denn aus ihm ergibt sich die Verbindlichkeit des so entstandenen Regelsystems für alle: Nur als Kollektivmeinung, an deren Zustandekommen alle beteiligt waren, kann es für alle verbindlich sein. Dies gilt gleichermaßen für die früheste Festsetzung eines Regelsystems, von der in dem Mythos des „Protagoras“ die Rede ist, wie für alle danach vorgenommen Änderungen und Neufestsetzungen. Umgekehrt bedeutet dies: Sobald ein Mitglied der Gemeinschaft von der Bildung der Kollektivmeinung ausgeschlossen wird, kann diese und damit das durch sie konstituierte Regelsystem für dieses Mitglied nicht mehr verbindlich sein. Oberstes Gebot der Meinungsbildung und Beschlußfassung über Angelegenheiten, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, muß also die Gemeinsamkeit sein. Das aber heißt, daß in allen diesen Fällen jeder einzelne das Recht haben muß, sich zu Wort zu melden und gehört zu werden. Zugespitzt könnte man sagen: Besser eine gemeinsame Entscheidung, die sich später als nachteilig erweist, als eine Entscheidung, die zwar vorteilhafter für die Polis gewesen wäre, aber nicht auf Übereinkunft beruht hätte und deshalb eine mögliche Quelle der Zwietracht und des Zerfalls der Gemeinschaft gewesen wäre.

So viel läßt sich mit einiger Gewißheit als Ansicht des historischen Protagoras erschließen, wenn man zusammennimmt, was Platon ihn im „Protagoras“ und im „Theaetet“ sagen läßt, und die verbleibenden Lücken sinngemäß ausfüllt. Nimmt man im übrigen an, daß Platon dies als Ansicht des Protagoras im Kopf hatte, als er diesen das Fazit formulieren ließ, das dem Mythos folgt, dann wird dieses Fazit erheblich plausibler, als es ohne eine solche Annahme ist. Protagoras sagt dort: „Schreiten sie (sc. die Athener) aber zu einer Beratung auf dem Gebiet der politischen Tüchtigkeit, die sich vollständig im Bereich der Gerechtigkeit und der Besonnenheit bewegen muß, dann lassen sie vernünftigerweise jedermann zu, da es jedem zukomme, an dieser Tüchtigkeit teilzuhaben, oder es könne keine Poleis geben“ (322e2–323a3). Das kann sozusagen nur die halbe Wahrheit sein. Haben wir seine Ansicht richtig rekonstruiert, dann war der für den historischen Protagoras zentrale Gedanke der, daß erst durch seine Teilhabe an den politischen Entscheidungen jeder verpflichtend in die Polis eingebunden wird.

Zum zweiten Teil der großen Rede (323c3–324d1) braucht nur wenig gesagt zu werden. Protagoras sucht in ihm nachzuweisen, daß die Athener „der Meinung sind, daß die πολιτικὴ ἀρετὴ nicht von Natur und von selbst zustande kommt, sondern etwas Erlernbares und Erlerntes (διδασκτόν) ist und aufgrund von Bemühung zuteil wird, wem immer sie zuteil wird“ (323c5–7). Er verweist zu diesem Zweck auf zwei jedermann geläufige Sachverhalte: 1. Wenn ein Mensch mit körperlichen Mängeln behaftet ist, tadelt und bestraft man ihn nicht, sondern bedauert ihn. So handelt man deshalb, weil jedermann klar ist, daß derartige Mängel dem Betroffenen von Natur aus oder durch Zufall (φύσει ἢ τύχῃ, 323d1/5) anhaften und er selbst gegen sie nichts unternehmen kann. Anders ist es bei sittlichen Mängeln wie Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit und all dem anderen, was der πολιτικὴ ἀρετὴ (324a1) entgegengesetzt ist. Wird derartiges an einem Menschen beobachtet, dann ist man empört und tadelt und bestraft diesen Menschen und dies ganz offenkundig deshalb, weil man überzeugt ist, daß er sich von diesen Mängeln durch Bemühung und Lernen selbst befreien kann, oder allgemeiner ausgedrückt: daß die πολιτικὴ ἀρετὴ „aufgrund von Bemühung und Lernen erworben werden kann“ (324a2–3). 2. Zu demselben Ergebnis gelangt man, wenn man fragt, was für einen Sinn es hat, daß man solche, die Unrecht getan haben, bestraft. Soll eine solche Bestrafung mehr sein als eine reine Rachehandlung, dann kann ihr Sinn nur ein erzieherischer sein; dies setzt dann aber voraus, daß die πολιτικὴ ἀρετὴ durch eigene Anstrengung erlernt werden kann. Wenn kultivierte Menschen wie die Athener bestrafen, bringen sie damit also ihre Überzeugung zum Ausdruck, daß eben dies der Fall ist.

Im dritten und letzten Teil der großen Rede (324d2–328c2) gibt Protagoras seine Antwort auf die von Sokrates aufgeworfene Frage, „warum die herausragenden Männer (d. h. die großen Politiker wie z. B. Perikles) ihre Söhne in allen den Fächern, für die es Lehrer gibt, unterrichten und sachkundig machen, sie jedoch in derjenigen Tüchtigkeit, in der sie sich selbst auszeichnen, nicht besser machen, als es jeder beliebige andere auch ist“ (324d3–6).

Zunächst (324d7–326e1) legt er anhand einer ausführlichen Beschreibung des üblichen Erziehungsganges eines jungen Atheners aus besserem Hause dar, daß es nicht etwa so ist, daß die Eltern ihre Söhne überhaupt nicht zur πολιτικὴ ἀρετὴ erziehen bzw. erziehen lassen, sondern ganz im Gegenteil, daß der ganze Erziehungsgang letztlich auf nichts anderes ausgerichtet ist als auf eben dieses Ziel. Πολιτικὴ ἀρετὴ ist dabei – wie in den beiden vorausgehenden Teilen der Rede – verstanden als die Fähigkeit und Bereitschaft, αἰδώς und δίκη zu praktizieren (um es mit den Worten des Mythos auszudrücken), d. h. als die Fähigkeit und Bereitschaft, sich in das soziale Ganze zu integrieren, indem man das praktiziert, was alle Bürger praktizieren müssen, wenn eine Polis Bestand haben soll: Gerechtigkeit, Besonnenheit und die anderen Tugenden (324d7–325a1).

Wie kommt es dann aber, daß „viele Söhne tüchtiger Väter untüchtig werden“ (326e6–7)? Die Antwort, die Protagoras auf diese Frage gibt, lautet so (sie wurde vorhin schon referiert): Wie bei den handwerklichen und künstlerischen τέχνη bzw. ἀρεταί sind auch bei der πολιτικὴ τέχνῃ bzw. ἀρετὴ eine φύσις- und eine διδασκαλία-Komponente zu unterscheiden. Überdurchschnittliche Leistungen sind hier wie dort

durch das Vorliegen einer spezifischen Begabung zu erklären. Wie auf dem Gebiet des Flötenspieles nicht die Söhne überragender Flötenspieler automatisch ebensogute Flötenspieler werden wie ihre Väter, sondern überragende Flötenspieler nur solche werden, die über eine überdurchschnittliche Begabung für diese Kunst verfügen, so ist es auch auf dem Gebiet der πολιτικὴ ἀρετή: Nur diejenigen vollbringen auf diesem Gebiet besondere Leistungen, die eine besondere Begabung dafür mitbringen (326e7–328c2).

Sehen wir uns diese Antwort etwas genauer an: Bei einem Flötenvirtuosen oder einem Bildhauer wie Polyklet (328c6–7), also in dem Bereich, den wir heute den musischen nennen, scheint die Annahme, daß Spitzenleistungen eine besondere Begabung voraussetzen, auch uns ohne weiteres einleuchtend. Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit den handwerklich τέχνηαι, die Protagoras erwähnt hatte, wie z. B. den Fähigkeiten, Schiffe zu bauen oder Schuhe anzufertigen? Welche Rolle spielen hier die φύσις- und die διδασκαλία-Komponente? Vor allem aber: Worin besteht die besondere Begabung, der ein hervorragender Politiker wie Perikles seine Ausnahmestellung verdankt?

Klar ist folgendes: Ein Meister auf dem Gebiet des Flötenspieles ist einer, der die Flöte besonders gut bläst, ein Meister auf dem Gebiet der Schuhmacherei einer, der besonders gute Schuhe herstellt. Wodurch zeichnet sich ein Meister auf dem Gebiet der πολιτικὴ ἀρετή aus? Nehmen wir, wie Protagoras dies tut, als Beispiel für einen solchen Meister Perikles, dann muß die Antwort etwa so lauten: Er zeichnet sich dadurch aus, daß er in besonderem Maße über die Fähigkeit verfügt, das zu erkennen und durchzusetzen, was für die Polis gut ist. In diesem Sinn ist die πολιτικὴ ἀρετή im hier zur Diskussion stehenden Schlußabschnitt der Rede offenkundig aufgefaßt. Das ist nun freilich ein ganz anderer Sinn als der, in dem der Begriff zuvor in der Rede durchgehend benutzt worden war, in dem er die Fähigkeit und Bereitschaft bezeichnet hatte, αἰδώς und δίκη, d.h. soziales Verhalten zu praktizieren.

Der platonische Protagoras operiert also in seiner Rede, ohne daß darauf in irgendeiner Weise hingewiesen würde, mit zwei verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der πολιτικὴ ἀρετή. Er muß dies tun, weil er andernfalls nicht so argumentieren könnte, wie er es tut. Diese Äquivokation führt zu dem Widerspruch innerhalb seiner Argumentation, von dem unsere Betrachtung seiner Rede ihren Ausgang nahm. In der politischen Theorie des historischen Protagoras scheint es einen solchen Widerspruch, wie vorhin schon angedeutet wurde, dagegen nicht gegeben zu haben. Das ist jedenfalls der Eindruck, den man aus dem schon erwähnten Abschnitt des „Theaetet“ gewinnt, dem wir uns jetzt noch einmal zuwenden müssen.

Protagoras über die besondere Qualifikation des Politikers. Ebenso wie in dem nach ihm benannten Dialog hat sich Protagoras auch im „Theaetet“ gegen einen Einwand zu behaupten, der ihn, wenn er zuträfe, seiner beruflichen Daseinsberechtigung beraubte. Wenn – so der Einwand im „Theaetet“ – jeder Mensch, wie Protagoras behauptet, das Maß aller Dinge ist, mithin für jeden das, was ihm erscheint, so, wie es ihm erscheint, auch ist und daher die Vorstellungen aller, so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden mögen, den gleichen Anspruch darauf haben, wahr zu sein, dann bleibt unverständlich, mit welchem Recht ein Mann wie Protagoras von sich behaupten kann, weiser, denn das heißt: in höherem Maße im Besitz der Wahrheit zu sein als

die anderen und deshalb als Lehrer auftreten zu dürfen. Protagoras bestreitet indessen, daß hier ein Widerspruch vorliegt: Man müsse den Begriff des „Weisen“ (σοφός) nur richtig auffassen. Als Weisen bezeichne er nämlich nicht etwa den, dessen Vorstellungen wahrer seien als die der anderen – täte er dies, dann wäre der Einwand in der Tat berechtigt; gemeint sei vielmehr derjenige, der die Fähigkeit besitze, einen anderen, der aufgrund einer schlechten Verfassung seiner Seele schlechte Vorstellungen habe, dazu zu bringen, aufgrund einer guten Verfassung seiner Seele gute Vorstellungen zu haben (167b1–2; zu lesen ist hier: *πονηρᾶ ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ αὐτῆς [also πονηρᾶ] χρηστῆ [sc. ἕξει] ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοιαῦτα [also χρηστᾶ]). Auf den pädagogisch-politischen Bereich angewandt bedeutet dies: „Die weisen und guten Redner“ – und das meint: die tüchtigen Politiker – „bewirken, daß den Poleis Gutes anstelle von Schlechtem gerecht zu sein scheint. Denn“ – der vorhin schon einmal zitierte Satz – „was einer Polis gerecht und schön zu sein scheint, das ist es auch für sie, solange sie es dafür hält. Aber der Weise bewirkt von Fall zu Fall, daß ihr anstelle von Schlechtem Gutes erscheint und ist. Und aus dem gleichen Grund ist auch der Sophist weise, weil er nämlich in der Lage ist, seine Zöglinge in derselben Weise anzuleiten“ (d. h. dazu zu bringen, gute statt schlechter Vorstellungen zu haben) (167c2–8).*

Der Gegensatz von gut und schlecht, mit dem hier operiert wird, ist im Griechischen zunächst mit den Wörtern *ἀγαθός/κακός*, dann vor allem mit den Wörtern *χρηστός/πονηρός* ausgedrückt. Was ist konkret damit gemeint? Wie es scheint, haben diejenigen das Gemeinte richtig interpretiert, die annehmen, daß damit der Gegensatz von nützlich, vorteilhaft einerseits und schädlich, nachteilig andererseits gemeint ist. Bezogen auf den „weisen und guten Redner“, d. h. den tüchtigen Politiker einerseits und den Sophisten andererseits bedeutet dies, daß beide die Fähigkeit besitzen, in der Weise auf andere einzuwirken – der Sophist auf einzelne, der Politiker auf die Polis insgesamt –, daß diese Vorstellungen, deren Anwendung auf die Praxis zu Nachteilen führen würde, durch solche ersetzen, deren Anwendung auf die Praxis für sie Nutzen und Vorteile bringt. In diesem Sinne wird das von Protagoras Gemeinte wenig später (172a1–b6) denn auch ausdrücklich interpretiert, wenn rekapitulierend festgestellt wird: Bezüglich dessen, was schön und häßlich, gerecht und ungerecht, fromm und unfrohm sei, sei kein Bürger weiser als der andere und keine Polis weiser als die andere; wenn aber darüber zu befinden sei, was mehr oder weniger Nutzen bringe, dann gebe es erhebliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ratgebern und den einzelnen Poleis.

Bleibt die Frage: Worin besteht denn nun eigentlich die besondere Fähigkeit des tüchtigen Politikers einerseits und des Sophisten andererseits, die es ihnen ermöglicht, auf die Polis bzw. auf einzelne so einzuwirken, daß sie ihre Vorstellungen zum für sie Vorteilhafteren hin korrigieren, und auf welche Weise erlangt man diese Fähigkeit? Was können die beiden ganz konkret besser als andere? Da wir darüber weder im „Theaetet“ noch im „Protagoras“ etwas erfahren, sind wir auf Vermutungen angewiesen, können diese allerdings, wie es scheint, mit einiger Zuversicht anstellen.

Einen Hinweis gibt die schon einmal zitierte Beschreibung, die Protagoras in dem nach ihm benannten Dialog von seinem Unterrichtsgegenstand gibt: „praktische Klugheit im privaten Bereich, wie man seinen Hausstand aufs beste in Ordnung hält, und im politischen Bereich, wie man am besten imstande ist, im politischen Bereich zu

handeln und zu reden“ (318e5–319a2). Auf den Bereich der Politik bezogen, auf den es uns hier allein ankommt, ist danach offenbar an Fähigkeiten wie die folgenden zu denken: Kenntnisse im Bereich der politischen Verhältnisse der Gegenwart und der Vergangenheit, daraus resultierend Einblick in politische Zusammenhänge und vor allem die Fähigkeit, Folgen etwaiger Aktivitäten richtig abzuschätzen, ferner natürlich die Fähigkeit, seine Mitbürger von dem, was man als das Beste = Nützlichste erkannt hat, zu überzeugen, so daß es auch ihnen als das Beste erscheint, also Überzeugungskraft und das heißt: rhetorische Fähigkeiten, schließlich für den aktiven Politiker sicher auch so etwas wie Entschluß- und Tatkraft.

Sind wir berechtigt anzunehmen, daß der historische Protagoras in diesem Zusammenhang, wie es der platonische Protagoras in seiner großen Rede tut, dem Faktor Begabung ausschlaggebende Bedeutung beimäß? Ausschlaggebende vielleicht nicht, Bedeutung aber gewiß. Für eine solche Annahme gibt es zwei ziemlich zuverlässige Indizien: Der sog. Anonymus Iamblichi, der Protagoras erwiesenermaßen in mancher Hinsicht nahesteht, vertritt die Auffassung (VS 89,1,1–3 p. 400; Text: vgl. S. 18 u.), daß, wo immer man Höchstleistungen erzielen wolle, ob in der Weisheit, der Tapferkeit, der Redegewandtheit oder der ἀρετή insgesamt oder einem ihrer Teile, eine entsprechende Begabung die unentbehrliche Voraussetzung sei. Und eines der wenigen im Originalwortlaut erhaltenen Fragmente des Protagoras lautet (VS 80 B 3): „Die Lehrkunst benötigt (sc. auf seiten des Schülers) Begabung und Übung“ (φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται).

Schließlich noch ein letztes. Weiter oben war auf folgendes hingewiesen worden: Das Gebot der Gemeinsamkeit bei allen wichtigen politischen Entscheidungen, das sozusagen das Herz der politischen Theorie des Protagoras bildet, läuft letztlich darauf hinaus, daß es für die Polis im Zweifelsfall besser ist, eine gemeinsame Entscheidung zu treffen, die sich später als nachteilig erweist, als eine Entscheidung, die zwar Vorteile bringt, aber nicht auf gemeinsamem Einvernehmen beruht und deshalb eine mögliche Quelle der Zwietracht und des Zerfalls der Gemeinschaft bildet. Genau dies ist der Punkt, an dem die Funktion deutlich wird, die dem tüchtigen Politiker vom Typ eines Perikles in der politischen Theorie des Protagoras zukommt: Durch sein Wirken wird verhindert, daß die Polis in einem Umfang, der für sie zum Verhängnis werden könnte, zwar gemeinsame, aber für sie nachteilige Entscheidungen trifft. Der tüchtige Politiker – und als Lehrer des künftigen Politikers auch der Sophist – muß seine besonderen Fähigkeiten zum Nutzen der Allgemeinheit in den Entscheidungsprozeß einbringen, indem er versucht, die anderen von dem für sie Vorteilhafteren zu überzeugen. Bei der Beschlußfassung freilich ist seine Stimme dann eine wie jede andere. Damit vervollständigt sich die politische Theorie des Protagoras, wie wir sie aus den Platonischen Dialogen „Protagoras“ und „Theaetet“ mit einiger Sicherheit, wie ich meine, herausdestillieren können. Es ist dies im übrigen – das sollte am Schluß noch gesagt werden – die früheste Theorie der Demokratie, die wir kennen, und aller Wahrscheinlichkeit nach die früheste derartige Theorie überhaupt.

*Prof. Dr. Klaus Döring, Universität Bamberg, Institut für Klassische Philologie,
An der Universität 5, W-8600 Bamberg*