

War Sokrates Hedonist?

Anmerkungen zu Platons *Protagoras*

Christoph JEDAN (Münster)

Eines der zentralen Probleme in der Sokratesforschung wird durch die Frage markiert, ob Sokrates eine hedonistische Position vertreten hat. Das Problem stellt sich bekanntlich aufgrund der unterschiedlichen Darstellungen in Platons *Protagoras* und *Gorgias*. Während die Figur Sokrates im *Protagoras* einen hedonistischen Kalkül von Handlungsfolgen vorschlägt, sieht es im *Gorgias* ganz so aus, als lehne die Figur Sokrates einen Hedonismus ab. Diese Meinungen sind in beiden Dialogen mit durch andere Quellen gut bezeugten Theorien, wie etwa dem sokratischen ethischen Intellektualismus (also der Meinung, dass Tugend Wissen ist) und dem so genannten ‚sokratischen Paradox‘ (der These, dass man nicht wissentlich schlecht handeln könne) verbunden.¹ Die Frage ist also: Was war die Haltung des historischen Sokrates gegenüber dem Hedonismus?

Auf diese Frage sind viele Antworten gegeben worden. Die folgenden drei Interpretationen sind die bislang einflussreichsten:

1. Sokrates war tatsächlich Hedonist, der Bericht im *Protagoras* trifft also die Meinung des historischen Sokrates.² Das Problem dieser Auslegung ist es, die anscheinende Ablehnung des Hedonismus im *Gorgias* zu erklären. Eine Strategie ist, mit dem *Gorgias* Platons eigene Kritik an Sokrates' Hedonismus beginnen zu lassen.³ Eine andere Möglichkeit ist, zu bestreiten, dass eine Inkonsistenz zwischen dem *Protagoras* und dem *Gorgias* bestehe, etwa weil die von Sokrates im *Protagoras* vorgetragene Position nicht mit der im *Gorgias* angegriffenen identisch sei.⁴

2. Sokrates war Antihedonist. Die anscheinende Ablehnung des Hedonismus im

¹ Zu Aristoteles' Darstellung vgl. unten T 1 und T 2; vgl. *Gorgias* 460a–c, 467c–468e und Dodds (1959), 218f., 235ff.

² Vgl. etwa Irwin (1977), Kap. 3, Gosling / Taylor (1982), Kap. 3. Irwin scheint jedoch seine Meinung inzwischen geändert zu haben; in seinem Buch *Plato's Ethics* ([1995], 92) sieht er den seiner Meinung nach im *Protagoras* ausgedrückten Hedonismus als Platons eigene Meinung und gibt sich agnostisch in der Frage nach dem Hedonismus des historischen Sokrates.

³ Vgl. Irwin (1977), Kap. 5.

⁴ Vgl. Gosling / Taylor (1982), Kap. 4: Der aufgeklärte Hedonismus im *Protagoras*, der langfristige Lust gegen kurzfristige setzt, wird im *Gorgias* nicht attackiert (75f.), obwohl der *Gorgias* durchaus Züge einer Weiterentwicklung von Platons eigenem Denken zeigt (82). Eine Alternative hierzu wurde jüngst vorgeschlagen von Rudebusch (1999): Die genuin sokratische Position sei nicht die der langfristigen Lust, sondern eine Befürwortung von Lust als tugendhafter *Aktivität* statt als Sinnesindruck.

Gorgias trifft also den historischen Sokrates. Die Befürwortung des Hedonismus im *Protagoras* ist allein aus dem argumentativen Verlauf des Dialogs zu sehen, es handelt sich etwa um Ironie des Sokrates oder Sokrates spricht nicht in eigener Sache.⁵

3. Die Meinung, dass sich grundsätzlich aus dem *Protagoras* und dem *Gorgias* kein Material über den historischen Sokrates gewinnen lasse. Charles H. Kahn, der Hauptvertreter dieser Richtung, argumentiert, dass Xenophon wegen Mangels an philosophischem Verständnis nicht als Beleg in Frage komme und dass Aristoteles keinen von Platons Darstellung unabhängigen Zugang zu Sokrates' Philosophie gehabt habe. Allein die *Apologie* könne, da ein öffentliches Ereignis beschrieben werde, als quasi-historisches Dokument gelten.⁶ Die anderen Dialoge, die fiktive Privatgespräche darstellen, seien geformt durch Platons eigenes Beweisinteresse und daher kein Beleg. Kahn argumentiert daher für eine ‚minimalistische‘ Interpretation, die sich für die Feststellung von Sokrates' Lehre im Wesentlichen auf die *Apologie* beschränkt.⁷

Im Folgenden werde ich zuerst kurz zeigen, warum ich meine, dass die oben genannten Interpretationen einseitig sind und dass schon *prima facie* eine vermittelnde Sicht attraktiver erscheint. Im zweiten Teil werde ich versuchen, diese vermittelnde Interpretation in einer Diskussion der Schlüsselstellen im *Protagoras* zu präzisieren und zu erhärten. Ich schließe mit einer Zusammenfassung der Interpretation in fünf Thesen.

I.

Die aristotelischen Sokrates-Referate lassen sich nicht in der von Kahn geübten Weise ablehnen. Wie schon Vlastos feststellte, ist bei Aristoteles ein bestimmtes, fest umrissenes Sokrates-Bild zu erkennen, das lediglich bestimmte Argumentationen der literarischen Figur ‚Sokrates‘ aus Platons Dialogen aufgreift. Zudem gibt es zahlreiche Berichte des Aristoteles, die nicht aus Platons Dialogen stammen.⁸ Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, da Aristoteles ab ca. 367 v. Chr. in Athen war und daher ausreichend Gelegenheit hatte, von älteren Bürgern Augenzeugenberichte über Sokrates zu erhalten. Überdies lag Aristoteles unabhängig von Platons Werken eine reiche Literatur sokratischer Dialoge vor, auf die er zurückgreift.⁹

Wenn man also Aristoteles' Berichte ernst nimmt, lässt sich nicht bestreiten, dass

⁵ Vgl. Zeyl (1980), 250 ff.; Vlastos (1991), 300 ff.; Manuwald (1999), bes. 379.

⁶ Etwa im Sinne von Perikles' Leichenrede bei Thukydides.

⁷ Vgl. Kahn (1996), Kap. 3, zuvor bereits Kahn (1981), 305 ff. Versuche, die sokratische Erörterung des Hedonismus als *ad hominem* (vgl. Sullivan 1961) oder ‚dialektisch‘ (so kürzlich Annas 1999) einzustufen, laufen – was den Wert des *Protagoras* für die Frage nach Sokrates' Haltung zum Hedonismus betrifft – auf dasselbe Ergebnis hinaus. Ich kann hier auf Annas' bedeutsamen Versuch einer an den antiken Kommentatoren orientierten unitarischen Platon-Interpretation leider nicht näher eingehen. Mit ihrer Interpretation des *Protagoras* scheint Annas allerdings fehlzugreifen (siehe unten, Fußnote 23).

⁸ Vgl. Vlastos (1991), 97 f.

⁹ Vgl. z. B. *Ars Rhetorica* III, 1417a20. (Eine nützliche, nach Schriften der Berichterstatter geordnete Sammlung von Sokrateszeugnissen in englischer Übersetzung bietet Ferguson [1970]).

Sokrates tatsächlich Tugend als eine Form von Wissen angesehen hat. Vgl. hier etwa den folgenden Text aus der *Eudemischen Ethik*:

T 1 Aristoteles, *Eud. Ethik* I, 1216b2–10: Sokrates nun, der ehrwürdige, meinte, das Ziel sei die Erkenntnis der Tugend, und er pflegte zu fragen: was ist das Wesen der Gerechtigkeit und das Wesen der Tapferkeit, das heißt eines jeden Teiles der Tugend. Und dieses Fragen war ja wohl [im Sinne von „gut“ – C. J.] begründet, denn er meinte, alle Tugenden seien theoretisches Wissen, so dass es gleichzeitig dazu komme, dass man die Gerechtigkeit weiß und gerecht ist. Denn es *ist* ja gleichzeitig: wir haben die Mathematik und die Baukunst gelernt und damit *sind* wir Baumeister und Mathematiker. So pflegte er denn zu fragen: was ist die Tugend? und nicht: wie oder wodurch entsteht sie?¹⁰

Diese intellektualistische Grundüberzeugung hatte nach Aristoteles' Meinung Folgen für die Moralpsychologie. Laut Aristoteles ist Sokrates letztlich der Meinung, ein klares Wissen könne nicht durch andere seelische Impulse kontrolliert werden, so dass Unbeherrschtheit (entgegen eigenem besseren Wissen zu handeln) unmöglich sei:

T 2 Aristoteles, *Nik. Ethik* VII, 1145b23–27: Nun kann man fragen, wie jemand ein richtiges Urteil haben und doch ein unbeherrschtes Leben führen könne. Nun, bei klarer Erkenntnis, so sagen manche, sei dies unmöglich, denn es sei unfassbar, so meinte Sokrates, dass klare Erkenntnis im Menschen sein und dann doch etwas anderes die Oberhand über sie gewinnen und sie wie einen Sklaven willenlos umherschleppen könne. Sokrates war ja überhaupt ein völliger Gegner unserer Theorie, denn es gebe gar keine Unbeherrschtheit: wenn jemand dem, was er für das Beste hält, zuwiderhandle, so handle er nicht in der Annahme, dass jenes das Beste sei, sondern infolge von Unwissenheit.¹¹

Wir sehen hier, wie Aristoteles bestimmte, von der Figur Sokrates im *Protagoras* vertretene Meinungen dem historischen Sokrates zuschreibt. Und wir dürfen davon ausgehen, dass diese Einschätzung im Großen und Ganzen zutreffend ist. Auf der anderen Seite findet sich in seinen Berichten keine Vereinnahmung von Sokrates für die hedonistische oder antihedonistische Seite. Ich denke, auch hierin lässt sich eine angemessene Auffassung des historischen Sokrates sehen, denn anders wäre nur schwer zu erklären, wieso sich in der Folge sowohl hedonistische als auch antihedonistische Schulen auf Sokrates berufen konnten, eine Tatsache, über die schon Augustinus Erstaunen zeigte.¹²

Aristoteles' Zeugnis lässt also einerseits keinen Zweifel daran, dass Sokrates zu bestimmten Fragen entschiedene Auffassungen vertreten hat; Platons Darstellung im *Theaitet*, nach der Sokrates lediglich seinen Unterredungspartnern hilft, ihre Überzeugungen zu formulieren, und diese dann auf ihre Tauglichkeit hin prüft, dürfte daher nur einen Teil von Sokrates' philosophischer Aktivität angemessen

¹⁰ Übers. Dirlmeier (1962), 11. Dieser und die folgenden Texte sind an die neue Rechtschreibung angepasst.

¹¹ Übers. Dirlmeier (1983), 142 f., leicht verändert.

¹² *De Civitate Dei* VIII, 3. Das antihedonistische Diktum des Sokrates-Schüler Antisthenes „Ich möchte lieber wahnsinnig sein als Lust empfinden“ ist bekannt; vgl. Declava Caizzi (1966), *Fragm.* 108A–D. Antisthenes' Rolle als Gründervater der kynischen Schule wird differenziert beurteilt bei Graeser (2 1993), 116 ff. Aristipp von Kyrene dagegen vertrat einen Hedonismus; vgl. Mannebach (1961), *Fragm.* 217. Über ihn und die kyrenaische Schule vgl. Döring (1988), 119 ff.

beschreiben.¹³ Aristoteles' Zeugnis lässt uns nun aber Versuche, Sokrates entschieden im hedonistischen oder antihedonistischen Lager anzusiedeln, mit einer gewissen Skepsis betrachten; er berichtet uns nicht von Sokrates' Position in dieser Frage, obwohl dies im Rahmen der von Aristoteles referierten sokratischen Theorie der moralischen Psychologie von großem Belang gewesen wäre. Aristoteles dürfte also kein (oder kein eindeutiger) Bericht über Sokrates' Haltung zum Hedonismus vorgelegen haben, und das macht es – bei Aristoteles' Zugang zu einschlägigen Zeugnissen – recht wahrscheinlich, dass Sokrates gar keine definitive Position zum Hedonismus eingenommen hat. Die Unterstellung, dass Sokrates eine solche definitive Position eingenommen haben müsse, könnte dann einer Erwartung systematischer Linienziehungen und Festlegungen entspringen, die gänzlich außerhalb der Absichten des historischen Sokrates lag.¹⁴

Abgesehen von dieser allgemeinen Überlegung laufen die Versuche, Sokrates als Hedonisten oder Antihedonisten auszumachen, jedoch auch je für sich in Erklärungsschwierigkeiten. So dürfte dem hedonistischen Lager die Einbeziehung des *Gorgias* schwerfallen: Die von Irwin und anderen vorgetragene Entwicklungshypothese, nach der Platon erst im *Gorgias* vom Standpunkt seiner eigenen Philosophie aus Sokrates kritisiert, dessen Ansichten er noch im *Protagoras* getreu referiert, ist eine mit dem Text des *Protagoras* nicht zu vereinbarende Willkürlösung. Wie ich später zeigen werde, beschreibt Platon im *Protagoras* einen Sokrates, der mit logisch zweifelhaften Mitteln den Sieg über seinen Kontrahenten verfolgt, und er spricht dem scheinbar unterlegenen Protagoras Theorien zu, die auf seine, Platons, eigene Tugendtheorie verweisen.

Der Versuch, Sokrates' augenscheinlich antihedonistische Position im *Gorgias* derart abgeschwächt zu verstehen, dass sie dem Hedonismus des *Protagoras* nicht zuwiderläuft, wirkt ebenfalls sehr bemüht. Goslings und Taylors Behauptung, der aufgeklärte Hedonismus des *Protagoras* werde im *Gorgias* gar nicht attackiert, sieht sich mit dem zumindest *programmatischen Anspruch* des Sokrates im *Gorgias* konfrontiert, die Identifikation von Lustvollem und Gutem zu widerlegen.¹⁵ Dieser Anspruch erhält auch Unterstützung durch die von Sokrates herausgestellte „Souveränität der Tugend“, die nach Vlastos' Beobachtung auch schon in *Apologie* und *Kriton* Tugenderwägungen unabhängig von Lusterwägungen sein lassen.¹⁶

Rudebuschs Interpretation des sokratischen Hedonismus als Hedonismus der tugendhaften Aktivität setzt bei der radikalen Forderung der Tugend ein, nötigenfalls auch das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, die eine erhebliche Belastung für die hedonistische Sokratesinterpretation mit sich bringt. Rudebusch stützt sich vor allem auf seine Interpretation von *Apologie* 40. Dort will Sokrates zeigen, dass ihm durch den Tod nichts Schlimmes widerfahre; vielmehr sei der Tod eines von zwei Dingen, entweder eine Art Nichtsein oder ein Weiterleben der Seele nach dem Tod. Sowohl Tod als Nichtsein, das Sokrates mit einem tiefen, traumlosen Schlaf ver-

¹³ Vgl. *Theaitet* 150c–d, 157c–d, 161b.

¹⁴ Hier sei nur an die Mündlichkeit des sokratischen Philosophierens erinnert.

¹⁵ Vgl. *Gorgias* 495a.

¹⁶ Vgl. Vlastos (1991), 205 ff.

gleicht, als auch Tod als Weiterleben der Seele und Kontakt mit den Helden und Weisen der Vorzeit bedeuten für Sokrates höchste Lust. Im Gegensatz zur Kritik, die andere Interpreten an diesem Argument geübt haben, versucht Rudebusch, es zu verteidigen, indem er in der Schlafanalogie die Andeutung einer Lustkonzeption sieht, die er „modale Lust“ (*modal pleasure*) im Gegensatz zu „wahrgenommener Lust“ (*sensate pleasure*) nennt.¹⁷ Die Konzeption einer modalen Lust, die zurückgehe auf Aristoteles¹⁸ und Ryle¹⁹, sei dadurch charakterisiert, dass jemand etwas in einer mühelosen oder ungelangweilten Weise tue oder dass etwas in einer bestimmten Weise verfolgt werde oder einen bestimmten Wert für jemanden habe.²⁰

Der Einwand, dass es sich bei Verwendung der Konzeption einer *modal pleasure* um die ahistorische Vereinnahmung einer späteren, nicht einmal platonischen Konzeption handelt, liegt auf der Hand. Doch auch auf systematischer Ebene lassen sich Einwände vorbringen. So ist mehr als fraglich, ob es eine *modal pleasure* ohne die Möglichkeit eines ‚Heraustretens‘ aus der Aktivität (und eines Urteilens über diese) geben kann: Der Kern des ryleschen Beispiels ist, dass jemand bei Unterbrechung oder nach Abschluss einer Aktivität diese *rückblickend* im Sinne einer *modal pleasure* als lustvoll beschreiben kann. Damit will ich nicht bestreiten, dass es durchaus eine *modal pleasure* geben könnte, die sich nicht auf eine *sensate pleasure* reduzieren lässt (und in diesem Sinne unabhängig von ihr ist). Da man aber aus dem Zustand des „Nichtseins“, den Sokrates als einen möglichen Zustand nach dem Tode begreift, nicht heraustreten und über ihn retrospektiv urteilen kann, dürfte der Begriff einer modalen Lust nicht anwendbar sein und nicht zur Erhellung von Sokrates‘ Position im *Gorgias* beitragen.

Während das hedonistische Lager das Zeugnis im *Gorgias* abschwächen muss und sich dabei in Probleme verwickelt, muss umgekehrt das antihedonistische Lager versuchen, den Augenschein eines sokratischen Hedonismus im *Protagoras* abzuschwächen, und gerät so ebenfalls in unlösbare Schwierigkeiten. Zum Beispiel versucht Zeyl, (statt Sokrates) Protagoras und die große Masse als Kryptohedonisten auszumachen.²¹ Das verzerrt aber das tatsächliche Geschehen im Dialog, wie etwa 351b–d zeigt:

T 3 *Prot.* 351b–d: Sagst du nun, Protagoras, sprach ich, dass manche Menschen gut leben, manche schlecht? – Er bejahte. – Scheint dir denn ein Mensch etwa gut zu leben, wenn er gequält und betrübt lebt? – Nein, sagte er. – Wie aber, wenn er lustvoll sein Leben gelebt hätte und so stürbe? Scheint er dir etwa nicht auf diese Art gut gelebt zu haben? – Mir schon, sprach er. – Also ist das Lustvoll-Leben gut, das Unlustvoll-Leben schlecht. – Wenn einem nur das Wertvolle, sprach er, solange man lebt, lustvoll ist. – Wie denn, mein Protagoras? Nennst nicht auch du, wie die vielen, manches Lustvolle schlecht und Quälendes gut? Ich meine nämlich: inwiefern es lustvoll ist, ob es insofern nicht gut ist, außer wenn etwas ande-

¹⁷ Rudebusch (1999), 68.

¹⁸ Vgl. *Nikomachische Ethik* VII 11–14.

¹⁹ Vgl. Ryle (1949), 108.

²⁰ Besonders bekannt ist Ryles Beispiel eines Golfspielers, der zwar nur in einzelnen Phasen einer Golfpartie starke (Lust-)Empfindungen hat, aber sagen würde, dass er das *ganze* Spiel genossen hat (vgl. Rudebusch [1999], 68 f.).

²¹ Vgl. etwa Zeyl (1980), 259.

res daraus hervorgehen wird? Und andererseits wieder das Quälende: ist es nicht ebenso, nur insofern es quälend ist, schlecht? – Ich weiß nicht, Sokrates, sprach er, ob ich einfach so, wie du fragst, antworten soll, dass alles Lustvolle gut ist und das Quälende schlecht. Sondern mir scheint es nicht allein für die jetzige Antwort sicherer zu sein, sondern auch für mein ganzes übriges Leben, zu antworten, dass manches Lustvolle nicht gut ist, manches Quälende wiederum nicht schlecht ist, anderes es ist, und drittens, was keines von beiden ist, weder schlecht noch gut.²²

Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass es Protagoras mit seiner Ablehnung des Hedonismus hier nicht ernst meint. Von der erschlichenen Widerlegung seiner Position zum Verhältnis von Gesamttugend und Einzeltugenden (siehe unten, T 9–11) und dem Scheitern seines Versuches, es Sokrates mit einer Simonides-Interpretation heimzuzahlen, verunsichert, widerspricht er Sokrates mit der Intensität, die er in dem für seinen Ruf als Lehrer riskanten Wettstreit noch aufbringen kann: Er gibt seiner Ablehnung des Hedonismus die Bedeutung, die einer prinzipiellen Lebensentscheidung zukommt. Seine Bereitschaft, eine Prüfung in sokratischer Manier zu unternehmen (351e), ist zu lesen als eine Risikominimierung in dieser für seine Reputation gefährlichen Situation, nicht als ein Schwanken in seiner Haltung. Dass Sokrates den Wettstreit so fortsetzt, wie er es tut, nämlich mit einer Verteidigung der hedonistischen Position, lässt sich also nicht aus einem vermeintlichen Kryptohedonismus des Protagoras erklären. Es handelt sich hier um die von Sokrates gewählte Strategie, um seine Theorie, dass Tugend ein Wissen ist, zu stützen (siehe unten, T 4). Er hätte andere Möglichkeiten zur Verfügung gehabt, den Wissenschaftscharakter der Tugend herauszustellen, etwa mit einer Belastung von Protagoras' Begriff des Wertvollen (in T 3), um so zu zeigen, dass für die Identifikation des Wertvollen Wissen nötig ist.²³

Damit aber ist klar, dass die Verantwortung für die gewählte Fortsetzung der Dialogfigur Sokrates zuzuschreiben ist. Die antihedonistische Sokrates-Interpretation verzeichnet den argumentativen Fortgang im *Protagoras* und letztlich, mit dem Ignorieren des dargestellten *Wettkampfes* zwischen Sokrates und Protagoras, auch den dramatischen Charakter des Dialogs.

Aus den Schwierigkeiten der drei besprochenen Interpretationsweisen ergibt sich folgende Auslegung als *prima facie* mehr versprechende Alternative: Sokrates' Überlegungen stellen die Tugend als eine Form von Wissen heraus, es scheint aber, dass er keine letzte Klarheit darüber erlangt hat, *was* für ein Wissen Tugend ist. Er könnte also durchaus mit hedonistischen Theorien gespielt haben, ohne sich jedoch letztlich auf sie zu verpflichten. Diese Interpretation werde ich im Folgenden am

²² Die Übersetzungen aller Texte aus dem *Protagoras* sind Krautz (1996) entnommen.

²³ Deshalb kann man auch nicht sagen, die hedonistische Argumentation des Sokrates sei *ad hominem* (so etwa Sullivan [1961]): Sokrates zwingt Protagoras eine Erörterung des Hedonismus geradezu auf. Auch Annas' Auffassung (vgl. [1999], 169 f.), Sokrates vertrete den Hedonismus im *Protagoras* nur ‚dialektisch‘, die sie gestützt sieht durch 351e, geht am Text vorbei: Dort weist Sokrates nicht abrupt Protagoras' Unterstellung zurück, der Hedonismus sei die von ihm, Sokrates, vertretene Position, „insisting rather rudely that he is in charge of the argument“, sondern es geht – ganz freundlich im Ton – um die technische Frage, wer in dieser Unterredung die Rolle des Fragenden und wer diejenige des Antwortenden einnehmen soll.

Text des *Protagoras* zu präzisieren und zu erhärten versuchen, wobei ich zeigen werde, dass den sokratischen und platonischen Theorien von Tugend als Wissen eine Schlüsselstellung bei der Klärung der Haltung des historischen Sokrates zukommt.

II.

Der Dialog ist gekennzeichnet durch eine bemerkenswerte Verschiebung. Er endet in einer Aporie mit vertauschten Positionen: Sokrates hatte anfangs bezweifelt, dass Tugend lehrbar sei, argumentiert nun jedoch dafür, dass Tugend Wissen und damit lehrbar sei, während Protagoras der Identifikation von Tugend und Wissen entgegentrete, damit aber seiner Ausgangsthese, dass Tugend lehrbar sei, widerspreche (siehe unten, T 7). Die Verschiebung der Positionen ergibt sich also aus Sokrates' Insistieren auf dem Wissenscharakter der Tugend. Dieser ist – vorgezeichnet in der auf das sokratische Paradox hinauslaufenden Simonides-Interpretation – angelegt in dem Zugeständnis des Protagoras über den Wert des Wissens (*epistēmē*):

T 4 *Prot.* 352c: [...] wertvoll sei das Wissen (*hē epistēmē*) und fähig zu herrschen über den Menschen, und wenn jemand nur Gutes und Böses erkenne, könne er wohl von nichts dazu genötigt werden, irgend etwas anderes zu tun, als das Wissen jeweils fordert, sondern hinlänglich sei die Einsicht, um dem Menschen zu helfen?

Der Einfluss dieses Wissens und seine Identifikation mit Tugend wird in der Messkunstanalogie befestigt, indem gesagt wird, dass, *wenn* das gelungene Handeln (*to eu prattein*) in der Unterscheidung großer und kleiner Längen und dem ‚Festhalten und Ausführen‘ der großen Längen bestehe, dann in der Messkunst die ‚Rettung des Lebens‘ liege:

T 5 *Prot.* 356c–d: Erscheinen euch vor Augen dieselben Größen von nahem größer, von ferne geringer, oder nicht? – Sie werden es bejahen. – Und das Dicke und das Viele ebenso? Und die gleichen Töne von nahem mächtiger, von ferne schwächer? – Das dürften sie bejahen. – Wenn also darin für uns das gelungene Handeln bestünde, große Längen auszuführen und festzuhalten, die kleinen aber zu meiden und nicht auszuführen: Was erschiene uns als die Rettung des Lebens? Die Messkunde oder die Übermacht des Erscheinenden?

T 6 *Prot.* 356e–357a: Was rettete uns das Leben? Etwa nicht Wissen? Und etwa nicht ein messkundiges, da es doch mit Übermaß und Mangel zu tun hat?

Ein Erweis der Tugend als Wissen unabhängig von dieser Messkunstanalogie wird nicht erbracht. Die Messkunstanalogie hat also den Status einer Prämisse zur Begründung der Identifikation von Tugend als Wissen. Die Konklusion ist unabhängig von der Wahrheit der Prämisse: Selbst wenn es nicht zuträfe, dass eine hedonistische Messkunst die Tugend ausmacht, könnte dennoch die Tugend eine andere Form von Wissen sein.

Es ist ein wichtiges Signal, dass Sokrates selbst, wie oben bemerkt, das Resultat des Prüfungsgesprächs nicht als für Protagoras verbindlich einschätzt: Er be-

schreibt Protagoras am Ende des Dialogs so, als widerstrebe dieser einer Konzeption von Tugend als Wissen:

T 7 *Prot.* 361a–c: Während du im Vorigen behauptetest, dass die Tüchtigkeit nicht lehrbar ist, strebst du jetzt etwas an, das dir selbst zuwiderläuft, weil du es unternimmst, zu beweisen, dass alles Wissen ist, die Gerechtigkeit und Besonnenheit und die Tapferkeit, auf welche Art sich die Tüchtigkeit am ehesten als lehrbar erweisen könnte. Denn wenn die Tüchtigkeit etwas anderes wäre als Wissen, wie Protagoras zu behaupten unternahm, wäre sie offensichtlich nicht lehrbar. Wenn sie sich jetzt aber vollkommen als Wissen erweisen wird, wie du es anstrebst, mein Sokrates, würde es erstaunlich sein, wäre sie nicht lehrbar. Protagoras wiederum, der sie damals als lehrbar voraussetzte, scheint jetzt fast das Gegenteil anzustreben, dass sie sich als alles eher erweist denn als Wissen, und so dürfte sie am wenigsten lehrbar sein.

Mit dieser Positionsbestimmung schließt das Gespräch, weil Protagoras keine weitere Prüfung mehr unternehmen will, die nach Sokrates' Wunsch in dem Versuch einer Definition von ‚Tugend‘ bestanden hätte (361c). Daher kann die frühere, zurückhaltende Zusammenfassung des Zwischenergebnisses, dass die als Analogie eingeführte Messkunde eine Form von Wissen ist –

T 8 *Prot.* 357b–c: Was für ein Können und welches Wissen sie demnach ist, werden wir ein andermal prüfen. Dass es aber Wissen (*epistēmē*) ist, genügt soweit für den Nachweis, den ich und Protagoras führen müssen über das, wonach ihr uns gefragt habt.

– nur wie folgt verstanden werden: Sokrates sieht sein Argumentationsziel, die Tugend mit einer Form von Wissen zu identifizieren, in hinreichender Form durch Protagoras' Zugeständnis bestätigt, dass die hedonistische Messkunde irgendeine Form von Wissen ist. Dass Sokrates aber selbst eine Prüfung, „was für ein Können und welches Wissen sie demnach ist“, für einen späteren Zeitpunkt ankündigt und im Verband mit der Einschätzung, dass Protagoras nicht von einer Konzeption von Tugend als Wissen überzeugt ist, eine Untersuchung, was die Tugend ist, anmahnt, ist ein Signal dafür, dass Sokrates sich selbst, in der Darstellung Platons, nicht dem hedonistischen Modell als einer Erklärung des Wissenscharakters der Tugend verpflichtet sieht.

Diese Interpretation unterstellt Sokrates ein erhebliches Maß an taktischem Argumentieren, sogar in Belangen, die – wie die Frage nach der Tugend – zum Zentrum seines philosophischen Anliegens gehören. Dass Sokrates durchaus taktisch argumentiert, zeigt schon sein Widerlegungsversuch der protagoreischen Verhältnisbestimmung von Gesamttugenden und Einzeltugenden: Protagoras, der sich zunächst für ein Verhältnis nach dem Muster des Verhältnisses zwischen den Teilen des Gesichts und dem Gesicht selbst entscheidet (329d–e), wird von Sokrates durch einen Trick ‚widerlegt‘. Sokrates unterschlägt den Unterschied zwischen einem konträren und einem kontradiktorischen Gegensatz.²⁴ So versucht er zunächst, Pro-

²⁴ Diese Charakterisierung von Sokrates' Vorgehen ist deutlich angemessener als Heilungsversuche wie bei Taylor (1976), 113 ff., der meint, dieser Übergang sei ‚legitim‘. Es handelt sich hier nicht um einen einschränkenden Kontext, der das Entgegensetzungspaar zu einer vollständigen Alternative macht. Taylor macht derartige Klimmzüge, weil er in einem späteren Redebeitrag des Sokrates (346d) das Verstehen des

tagoras, der behauptete, Frömmigkeit und Gerechtigkeit seien nicht dasselbe, auf folgende Weise zu fangen:

T 9 *Prot.* 331a–b: Demnach ist die Frömmigkeit nicht eine Sache wie Gerecht-Sein, auch die Gerechtigkeit nicht wie Fromm-, sondern wie Nicht-Fromm-Sein; die Frömmigkeit nun wie Nicht-Gerecht-, folglich Ungerecht-, dies aber wie Unfromm-Sein?

Protagoras weist diesen Versuch zurück, anscheinend jedoch, ohne die zugrunde liegenden logischen Verhältnisse zu überblicken. Als Sokrates daher den Täuschungsversuch wiederholt, läuft er ihm in die Falle:

T 10 *Prot.* 332c: Ist nicht, sprach ich, einem jeden Einzelnen des Entgegengesetzten (*tōn enantiōn*) nur ein Einzelnes entgegengesetzt und nicht vieles? – Er gestand es zu.

Dieses Zugeständnis, das auf konträren Entgegensetzungen wie ‚gut – schlecht‘ beruht, beutet Sokrates nun aus. Da nicht alle Differenzen dem Muster konträrer Gegensätze folgen, scheint es, dass zwischen den Einzeltugenden *überhaupt keine* Differenz besteht.

T 11 *Prot.* 332e–333b: Erinnerst du dich nun, dass im Vorigen von uns zugestanden ist, Unbesonnenheit sei der Klugheit entgegengesetzt? – Er gestand es zu. – Eines sei nur einem entgegengesetzt? – Das behaupte ich. – Welchen der beiden Sätze also, mein Protagoras, sollen wir aufheben? Dass einem nur eines entgegengesetzt sei, oder jenen, in dem ausgesagt war, Klugheit sei etwas anderes als Besonnenheit, beide aber seien Teile der Tüchtigkeit, und zusätzlich zum Anderssein seien sie auch unähnlich, und zwar sie selbst und ihre Fähigkeiten, wie die Teile des Gesichts? Welchen von beiden sollen wir denn jetzt aufheben? Denn diese Sätze stehen beide durchaus nicht im Einklang; sie stimmen nämlich nicht überein und harmonieren nicht miteinander. Denn wie könnten sie auch zusammenstimmen, wenn notwendig einem nur eines entgegengesetzt ist, mehreren aber nicht, der Unbesonnenheit aber, die eine ist, sich Klugheit und Besonnenheit als entgegengesetzt erweisen?

Dieses taktische Argumentieren entspricht dem Gesamtcharakter des Dialogs: Der *Protagoras* porträtiert einen Redewettkampf, in dem das Ansehen der Disputanten auf dem Spiel steht, keinen rein akademischen Versuch der Wahrheitsfindung. Den Ernst, mit dem Sokrates in diesem ‚Sportwettkampf‘²⁵ zur Sache geht, zeigt bereits die durchaus körperliche Wirkung einer Attacke des Protagoras:

T 12 *Prot.* 339d–e: Kaum hatte er dies ausgesprochen, da löste er Beifall und Zustimmung bei vielen Zuhörern aus. Und mir wurde zuerst, als sei ich von einem guten Boxer geschlagen, schwarz vor Augen und schwindlig, als er das sagte und die anderen Beifall jubelten.

Protagoras’ Ernsthaftigkeit äußert sich in dem Maß an Verbitterung, das der sich abzeichnende Sieg des Sokrates bei Protagoras auslöst (etwa 360d–e), aber auch in seinen wiederholten Bemühungen, die für ihn unvorteilhafte Auseinandersetzung zu beenden (vgl. 348b, 361e).

Eine wichtige Charakterisierung der sokratischen Argumentation im *Protagoras*,

Unterschieds zwischen konträrem und kontradiktorischem Gegensatz ausgedrückt sieht. Er übersieht aber völlig das taktische, eristische Element in Sokrates’ Argumentationsweise.

²⁵ Vgl. den Jubel der Zuschauer (T 12).

die eng mit der ‚taktischen‘ Argumentationsweise zusammenhängt, ergibt sich aus Sokrates‘ Umgang mit Protagoras‘ pädagogischer Konzeption. Als Protagoras zum ersten Mal auf seine Rolle als Sophist, also als bezahlter Lehrer, zu sprechen kommt, bringt er dies in der folgenden Weise zum Ausdruck:

T 13 *Prot.* 316c–d: Denn ein Fremder, ein Mann, der durch große Städte kommt und in ihnen die Tüchtigsten unter den Jugendlichen überredet, das Zusammensein mit den andern (*tas tōn allōn synousias*) zu unterlassen – mit Nahe- und Fernstehenden, mit Älteren und Jüngeren – und mit ihm zusammen zu sein (*heautōi syneinai*), um noch tüchtiger zu werden durch das Zusammensein mit ihm (*dia tēn heautou synousian*), der muss sich in Acht nehmen, wenn er dies tut.

In diesem Satz finden wir stark betont dreimal die Erwähnung von „Zusammensein“ (*synousia*, *syneinai*) zur Bezeichnung der Art und Weise, wie Protagoras seinen Schülern etwas beibringt. Es ist die Permanenz des Miteinander-Umgehens, die es dem Lernenden ermöglicht, von seinem Vorbild, dem Meister, geformt zu werden, und die den Lernenden dadurch tüchtiger macht. Sokrates nimmt in seiner Gesprächsführung diese Feststellung mit den Worten *synousia* und *syneinai* auf, indem er das Anliegen des Hippokrates als zum Lehrversprechen des Protagoras passend artikuliert:

T 14 *Prot.* 318a: Denn dieser Hippokrates da befindet sich augenblicklich im Fieber nach dem Zusammensein mit dir (*tēs sēs synousias*). Was ihm allerdings daraus erwachsen wird, wenn er mit dir zusammen ist (*ean soi synēi*), das möchte er, wie er sagt, gerne erfahren.

Was hier angedeutet ist, ist die Konzeption eines *umfassenden* Lehrens und Lernens aus dem Zusammensein, die Lehren und Lernen nicht einschränkt auf das lehrende Vermitteln und lernende Aneignen von Propositionen. Bemerkenswert ist nun aber, dass Sokrates nach Platons Darstellung in dem Gespräch trotz seines anfänglichen Eingehens auf Protagoras‘ pädagogische Konzeption eine Reduktion des Tugendlernens auf das Vermitteln und Aneignen propositionalen Wissens vornimmt (vgl. oben, T 4).²⁶ Die Zustimmung des Protagoras zu T 4 ist sicher eher Sokrates‘ taktischer Gesprächsführung als rein sachlichen Erwägungen zuzuschreiben: Protagoras steht nach der Blamage seiner ursprünglichen These zum Verhältnis von Einzeltugenden und Gesamttugend durch Sokrates‘ ‚Trick‘ (vgl. T 9–11) sozusagen ‚mit dem Rücken zur Wand‘. Er will in seiner Rolle als bezahlter Lehrer den Status des Wissens verteidigen und zugleich jedem unnötigen riskanten DisSENS mit Sokrates ausweichen.

In Platons Darstellung erscheint Protagoras‘ pädagogische Konzeption begründet in einer umfassenderen Theorie der Tugend, nach der der Tugenderwerb sowohl Veranlagung als auch theoretische Elemente und praktisches Einüben voraussetzt. Dies wird deutlich aus Protagoras‘ Verteidigung der Lehrbarkeit der Tugend. Pro-

²⁶ Dieser Interpretation steht nicht entgegen, dass im *Gorgias*, 509e, auf *askēsis* als Bestandteil des moralischen Lernens angespielt wird: Dies ist m. E. lediglich ein Appell an *common sense*-Auffassungen aufseiten des Kallikles, nicht aber die Andeutung einer weitergehenden sokratischen Theorie. Das belegt auch die Ausklammerung des *askēsis*-Aspekts im *Menon*, obwohl er durch Menons Problemexposition zur Diskussion steht (70a).

tagoras weist zunächst darauf hin, dass die Gesellschaft ihre Herausbildung durch gesetzliche Maßnahmen befördere und für ihr Fehlen bestrafe, was bei naturwüchsigen oder zufälligen Eigenschaften nie der Fall sei:

T 15 *Prot.* 323c–324a: Denn bei allen Mängeln, von denen die Menschen untereinander meinen, sie hätten sie aus Veranlagung (*physei*) oder Zufall (*tychēi*), empört sich keiner oder maßregelt oder belehrt oder bestraft die, welche sie haben, damit sie nicht mehr so geartet wären, sondern sie bemitleiden sie, wie z. B. die Hässlichen, die Kleinen oder die Schwachen: wer wäre so unvernünftig, dass er ihnen etwas derartiges anzutun wagte? Denn davon, glaube ich, wissen sie, dass sie aus Veranlagung und Zufall den Menschen erwachsen, die Vorzüge und ihr Gegenteil. Bei allen Vorzügen aber, von denen sie glauben, aus Bemühung, Übung und Lehre (*ex epimeleias kai askēseōs kai didachēs*) entstünden sie den Menschen: wenn einer sie nicht hat, sondern die ihnen entgegengesetzten Mängel, darüber wohl entstehen die Empörungen und die Bestrafungen und die Maßregelungen. Von ihnen ist *einer* die Ungerechtigkeit und Pietätlosigkeit und zusammengefasst jeder Gegensatz zur politischen Tüchtigkeit; daher sich denn ein jeder über jeden empört und ihn maßregelt, offensichtlich so, als sei sie durch Bemühung und Lernen (*ex epimeleias kai mathēseōs*) erwerbbar.

Hier wird ein scharfer Gegensatz aufgebaut zwischen dem, was naturwüchsig zufällt, und dem, was aus Übung und Lehre, durch die Bemühung von Lehrendem und Lernendem erreicht wird. Der Gegensatz ist hier so zu verstehen, dass Protagoras das *bloß Naturwüchsige* dem durch Bemühung, Übung und Lehre Erreichbaren gegenüberstellt. Protagoras will nicht bestreiten, dass Veranlagung einen Einfluss auf das in Übung und Lehre Erreichbare hat. Er will vielmehr herausstellen, dass Übung und Lehre durch Bemühung eine Veranlagung entwickeln und vervollkommen, die von Natur vorhanden ist, während sich das bloß Naturwüchsige unkontrollierbar durch Lehr- und Lernbemühungen entwickelt. Dies wird etwas später in Protagoras' Darstellung deutlich, wenn er selbst Veranlagung als Faktor ins Spiel bringt, um individuell verschiedene Tugendniveaus zu erklären, die es trotz eines erstaunlichen allgemeinen Standes an Tugend in zivilisierten Gesellschaften gebe:

T 16 *Prot.* 327b–c: [...] wenn wir nun so auch im Flötenspiel alle Bereitwilligkeit und Uneigennützigkeit aufböten, einander zu belehren, glaubtest du dann etwa – sprach er – dass eher, mein Sokrates, die Söhne tüchtiger Flötenspieler tüchtige Flötenspieler würden als die mittelmäßiger? Ich glaube nicht, sondern: wessen Sohn zufällig am begabtesten (*euphyestatos*) ausgefallen wäre für das Flötenspiel, der würde zur Berühmtheit heranwachsen, wessen Sohn aber unbegabt wäre, bliebe ruhmlos; und häufig würde aus einem tüchtigen Flötenspieler ein mittelmäßiger hervorgehen, häufig wieder aus einem mittelmäßigen ein tüchtiger. Doch als Flötenspieler wären immerhin alle ausreichend, gemessen an den Laien und denen, die nichts vom Flötenspiel verstehen.

Zusammengenommen zeigen die Texte T 15 und T 16 also, dass nach Platons Darstellung Protagoras die drei Faktoren zum Erwerb der Tugend benennt, die in Platons eigener Philosophie wichtig sind: Veranlagung, Lehre und Übung. In der *Politeia* benennt Platon selbst diese drei Faktoren. Die Wichtigkeit der Anlage wird etwa betont im folgenden Text:

T 17 *Politeia* VI, 503b: Bedenke nur, wie klein ihre Zahl [scil. der Wächter] wahrscheinlich sein wird. Denn die Naturanlage (*physin*), die wir von ihnen verlangt haben, will sich nur

selten in allen ihren Teilen beisammen finden (*xymphyesthai*); meistens kommen diese getrennt vor (*phyetai*).²⁷

Gewöhnung und Übung werden im folgenden Abschnitt hervorgehoben:

T 18 *Politeia* VII, 518d–e: Die anderen so genannten Tüchtigkeiten der Seele sind nun offenbar mit denen des Leibes nahe verwandt; sie scheinen nämlich am Anfang wirklich nicht vorhanden zu sein, sondern erst nachträglich durch Gewohnheit und Übung in sie hineingebracht zu werden.

Der Anteil theoretischen Lernens beim Erwerb der Tugend ist ausführlich thematisiert in Buch 7 der *Politeia*, in dem der Fortschritt der Lernenden von den theoretischen Lehrgegenständen (*mathēmata*) über die Dialektik zur Erkenntnis der Idee des Guten beschrieben wird.²⁸

Protagoras wird hier also mit Platons eigener Theorie in Verbindung gebracht. Es scheint jedoch nicht der Fall zu sein, dass Protagoras selbst eine derartig ausgefeilte Theorie, wie wir sie in Platons *Politeia* finden, zur Verfügung gehabt hätte. Wie die Diskussion um T 4 gezeigt hatte, leistet Protagoras an der entscheidenden Stelle keinen Widerstand, als nämlich Sokrates seine Identifikation von Tugend und propositionalem Wissen ohne zureichendes argumentatives Fundament ins Spiel bringt. Platon erweckt in seiner Darstellung mit T 4 und dem Folgenden den Eindruck, als ob Protagoras zwar (von seiner, Platons, eigener, später in der *Politeia* ausformulierten Theorie gesehen) die richtigen Intuitionen hat, es ihm aber an intellektueller Schärfe und überpersönlichem Sachinteresse fehlt, diese Intuitionen in angemessener Weise zu verteidigen. Das kann kein Zufall sein; die Annahme liegt nahe, dass ein umfassendes literarisches Projekt den Dialog *Protagoras* mit – neben anderen – der *Politeia* verbindet. Im *Protagoras* ist es die Figur des Sophisten, durch die Platon seine eigene Philosophie ins Spiel bringt.

Gegenüber einer entfalteten moralischen Psychologie und einer entsprechend reichhaltigen Theorie des Tugenderwerbs, wie sie Platon selbst in der *Politeia* vorträgt und im *Protagoras* in dem Vortrag des Sophisten jedenfalls andeutet, muss der sokratische Intellektualismus als defizitär erscheinen. Sokrates erklärt nicht, wieso Wissen jene überragende Handlungskontrolle ausüben kann, die er ihm durch das sokratische Paradox, aber auch schon zu Beginn in der Unterredung mit Hippokrates (314b) zuschreibt.²⁹

Demgegenüber hat die protagoreische Position den Vorteil, durch die Aufzählung von drei Faktoren ein realistisches Bild des Tugenderwerbs zu zeichnen, allerdings wird diese Position von dem Sophisten nicht wirkungsvoll verteidigt. Mit dieser Darstellung dürfte Platon auch seine eigene Sicht auf die Philosophie seiner Vorgänger gegeben haben.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich eine Interpretation des Protagoras, die eine

²⁷ Die Übersetzung dieses und des folgenden Textes ist Rufener (2000) entnommen.

²⁸ Ich kann hier nicht auf den Einfluss dieser Theorie des Tugenderwerbs auf spätere Entwürfe von Aristoteles und den Stoikern eingehen. Dort findet sich eine vergleichbare Aufzählung von drei Faktoren beim Tugenderwerb: vgl. hierzu etwa Arim (1921 ff.), Fragm. III 214.

²⁹ Vgl. erneut die scharfsichtige kritische Bemerkung des Aristoteles (T 1).

vermittelnde Position zwischen den drei eingangs genannten Deutungen einnimmt. Ich fasse sie in fünf Thesen zusammen:

1. Platon stellt schon im *Protagoras* Sokrates' Philosophie kritisch dar, wobei er bereits eine Darstellung seiner eigenen Philosophie anpeilt. Insbesondere sieht er das Fehlen einer genügend breiten pädagogischen Konzeption des Tugenderwerbs und, damit verbunden, einer akzeptablen moralischen Psychologie bei Sokrates als Mangel.

2. Trotz dieses eigenen philosophischen Interesses ist jedoch die Darstellung der historischen Figuren nicht zur Unkenntlichkeit verzerrt.

3. Sokrates, so stellt Platon dar, vertritt einen ethischen Intellektualismus, der zum bekannten sokratischen Paradox führt. Für diesen Intellektualismus scheint Sokrates, je nach Argumentationslage, auch hedonistische Gedankenmodelle als Hypothese zur Verteidigung herangezogen zu haben.

4. Es scheint jedoch nicht so, dass er sich selbst für einen Hedonismus entschieden hat.

5. Letztlich lässt sich vermuten, dass Sokrates zur Frage, was genau das Tugendwissen ist, keine abschließende Antwort erreicht und deshalb auch bezüglich der Frage nach dem Hedonismus keine feste Position vertreten hat.

Diese vermittelnde Interpretation hat eine Reihe von Vorteilen: Sie nimmt die aristotelischen Berichte als historische Zeugnisse ernst und erklärt, warum sich in der Folge hedonistische wie antihedonistische Philosophen als Sokrates' Nachfolger verstehen konnten. Überdies weicht sie den Schwierigkeiten aus, die sich aus der Vereinnahmung des Sokrates als definitiver Anhänger des hedonistischen oder antihedonistischen Lagers jeweils für die Interpretation des *Gorgias* und die Interpretation des *Protagoras* ergeben. Diese vermittelnde Lesart lässt sich als Lektüre des *Protagoras* ohne problematische Kontextannahmen verteidigen und ist die einzige, die sowohl dem dramatischen Charakter des Dialogs als auch seiner Bedeutung als philosophiehistorisches Dokument zwanglos Rechnung trägt.³⁰

LITERATURVERZEICHNIS

- Annas, J. (1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca-London.
 von Arnim, J. (1921 ff.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Stuttgart.
 Declava Caizzi, F. (1966), *Antisthenis Fragmenta*, Varese-Milano.
 Dirlmeier, F. (1962), *Aristoteles: Eudemische Ethik*, Darmstadt.
 – (1983), *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Darmstadt.
 Dodds, E. R. (1959), *Plato: Gorgias*, Oxford.
 Döring, K. (1988), *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Stuttgart.
 Ferguson, J. (1970), *Socrates: A Source Book*, London-Basingstoke.
 Gosling, J. C. B. / Taylor, C. C. W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.
 Graeser, A. (1993), *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München.

³⁰ Für hilfreiche Anmerkungen danke ich Dorothea Frede (Hamburg), Wilfried Kühn (Paris) sowie Burkhard Hafemann und Hermann Weidemann (beide Münster). Die Arbeit an diesem Artikel war Teil eines Forschungsprojekts, das vom Ministerium für Schule und Weiterbildung, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen finanziert wurde.

- Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford.
 - (1995), *Plato's Ethics*, Oxford.
- Kahn, Ch. H. (1981), „Did Plato Write Socratic Dialogues?“, in: *Classical Quarterly* 31, 305–320.
 - (1996), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge.
- Krautz, H.-W. (1996), *Platon: Protagoras*, Stuttgart.
- Mannebach, E. (1961), *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta*, Leiden-Köln.
- Manuwald, B. (1999), *Platon: Protagoras*, Göttingen.
- Rudebusch, G. (1999), *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford.
- Rufener, R. (2000), *Platon: Der Staat*, Düsseldorf-Zürich.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, New York.
- Sullivan, J. P. (1961), „The Hedonism in Plato's Protagoras“, in: *Phronesis* 6, 10–28.
- Taylor, C. C. W. (1976), *Plato: Protagoras*, Oxford.
- Vlastos, G. (1991), *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- Zeyl, D. (1980), „Socrates and Hedonism: Protagoras 351b–358d“, in: *Phronesis* 25, 250–269.

ABSTRACT

Die Frage, ob Sokrates ein Hedonist war, hat viele Interpreten von Platons früheren Dialogen beschäftigt. Dieser Text zeigt, dass die drei einflussreichsten Antworten – (1.) dass Sokrates ein Hedonist war und der *Gorgias* daher abgeschwächt verstanden werden muss, (2.) dass Sokrates ein Antihedonist war und deshalb der *Protagoras* nicht Sokrates' eigene Ansichten präsentiert sowie (3.) dass wir kein Material haben, um diese Frage zu beantworten – falsch sind. Dieser Text vertritt die These, dass Platon, obwohl er im *Protagoras* auch sein eigenes philosophisches Programm verfolgt, doch in Umrissen Theorien des historischen Sokrates darstellt. Die Art und Weise, wie Platon Sokrates' Diskussionsstil hier porträtiert, legt die Interpretation nahe, dass Sokrates die Theorie, Tugend sei Wissen, vertrat und zur Stützung dieser Theorie auch ein hedonistisches Modell verwendete. Allerdings hat sich Sokrates nie definitiv auf ein solches Modell verpflichtet und wahrscheinlich nie eine klare Haltung zum Hedonismus erreicht.

The question whether or not Socrates was a hedonist has vexed many students of Plato's earlier dialogues. This paper shows that three principle answers – (i) that Socrates was a hedonist and the testimony of the *Gorgias* has to be disqualified, (ii) that Socrates was an antihedonist and therefore the *Protagoras* does not present Socratean views and (iii) that we do not have any material to decide the question – are mistaken. My paper argues that in spite of Plato's own philosophical interest in the *Protagoras* he sketches outlines of the thoughts of the historical Socrates. The way in which Plato portrays Socrates' style of discussion suggests that Socrates propounded the theory that virtue is knowledge and that sometimes he used a hedonistic model to defend that theory. Yet, Socrates did not commit himself definitely to such a model and presumably never reached a definite position concerning hedonism.