RhM 72 (1917/1918) 284–306

PLATONS MENON UND SEIN VERHÄLTNIS ZU PROTAGORAS UND GORGIAS[1]

Ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; die Frage tritt im Menon wie eine gegebene auf, im Protagoras sehen wir sie aus dem Gespräch entstehen. Danach muss doch wohl der Menon später verfasst sein, falls nicht etwa das Unvermittelte ein Zeichen mangelnder Ausarbeitung ist. Dies scheint die Ansicht von Theodor Gomperz zu sein: der Stoffreichtum habe die Kunstform geschädigt (Griech. Denker II 296 f.). Auch Pohlenz meint, der Menon mache den Eindruck geringerer Geschlossenheit und Einheitlichkeit als die früheren Dialoge (Aus Platons Werdezeit [1913] S. 190). Und doch ist der Aufbau des Ganzen besonders klar und bis zur Durchsichtigkeit vollendet, wie dies Ferdinand Horn erkannt und in seinen Platonstudien (1893, S. 346 ff.) dargelegt hat.

[1] Wiederholt habe ich in Übungen mit Studenten den Menon behandelt. Als es vor Jahren zum ersten Male geschah, nahm an der Schlussbesprechung mein Sohn Detlef teil, nachdem ich am Tage vorher seiner Reifeprüfung beigewohnt hatte. Später haben wir zu zweien den Menon und anderes von Platon gelesen und durchgesprochen. Die nachfolgende Abhandlung, seit lange vorbereitet, ist im Sommer 1917 zustande gekommen, während ich selbst im Felde lag. Indem dabei die Gedanken hinauswanderten und nach freundlichen und doch kritisch gerüsteten Lesern im voraus Umschau hielten, kehrten sie gern immer wieder zu dem eigenen, einzigen Sohne zurück, dem der Krieg mich auf neue Art verbunden hatte. So möchte ich, dass künftig, wer von diesen Betrachtungen Kenntnis nimmt, einen Augenblick bei dem Bild eines jungen Gelehrten verweile, der als Mathematiker zugleich ein Schüler Platons sein wollte und, wenn er dazu gelangt wäre andere in seine Wissenschaft einzuführen, den Spruch des Meisters vor Augen gehabt haben würde: τοῦ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσίς ἐστιν. ὁλκὸν ἄρα ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν, ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν. — Von technischer Tätigkeit auf eignen Wunsch zur kämpfenden Truppe zurückgekehrt, ist er am 26. April 1918 in Flandern gefallen.

Der erste Teil besteht aus drei Abschnitten. 1. Widerlegung aller von Menon vorgebrachten Ansichten, so dass dieser ganz verwirrt ist (bis 80 B). 2. Nachweis, dass Forschen und Lernen doch möglich ist, auf Grund der Wiedererinnerung; praktisches Beispiel aus der Geometrie. Eins sei sicher: es ist besser und mutiger, zu forschen als darauf zu verzichten (80 B bis 86 C). 3. Erneute Untersuchung über die Tugend: insofern sie Erkenntnis ist, muss sie lehrbar sein (86 C bis 89 C). — Der zweite Teil gliedert sich in drei entsprechende Abschnitte. 1. Sokrates erhebt Einspruch gegen das bisher Bewiesene: es gebe ja keine Lehrer der Tugend, also könne sie nicht lehrbar sein. Dadurch wird in Menon der Zweifel geweckt, ob und wie es überhaupt Männer, die im Besitze der Tugend seien (ἀγαθοὶ ἄνδρες), geben könne (89 C bis 96 D). 2. Dem begegnet Sokrates, indem er von der Erkenntnis das richtige Meinen unterscheidet und das Verhältnis beider untersucht. Als Hauptsache sei zu betonen, dass beide etwas verschiedenes sind (96 D bis 98 B). 3. Also könnten die Staatsmänner den Staat doch gut verwaltet haben, nach richtiger Meinung, die ihnen aus göttlicher Schickung gekommen wäre. Sie stehen dann freilich in betreff der Einsicht nicht anders da als Orakelsprecher und Wahrsager, falls es nicht doch einen Staatsmann gäbe, der dies durch die Tat widerlegte, indem er auch andre zu erziehen verstünde (98 B ff.). — Beide Hauptteile führen auf verschiedenen Wegen zum selben Ziele, zur Bejahung der am Anfang gestellten Frage. Genau entsprechen sie sich auch darin, dass jedesmal am Ende des mittleren Abschnittes ein Gedanke als der wesentliche und als vollkommen sicher eingeschärft wird.

Hiernach geht es nicht an, das unvorbereitete Auftreten des Themas im Menon einfach aus Kunstlosigkeit der Anlage zu erklären. Platon konnte diese schlichte Form wählen, wenn die Frage, die er beantworten wollte, ihn und seine Leser schon sonst beschäftigt hatte. Dass der Protagoras früher geschrieben sei als der Menon, ist denn auch die herrschende Ansicht. Bemerkenswert nur, dass gerade Horn anders urteilt: er setzt den Protagoras später, weil in ihm der Satz, dass die Tugend lehrbar sei, reifer und gründlicher behandelt werde als im Menon (S. 357). — „Gründlicher", das ist wohl zuzugeben, jedenfalls ausführlicher; eben deshalb konnte der Menon, wenn er nachkam, wichtiges schon voraus-

setzen. In welchem von beiden die Gedanken reifer sind, muss Vergleichung im Einzelnen lehren.

1. Dass es in allem, was Tugend heisst, einen einheitlichen Begriff geben muss und dass dessen wesentliches Element ein Wissen ist, wird im Protagoras umständlich und weit ausholend abgeleitet (329 C ff., 349 B ff.). Nicht ohne dialektische Kunststücke von Seiten des Sokrates (331. 333 A. 350 C), denen der andre beim letzten Mal wirksam begegnet. Die entsprechende Entwickelung im Menon ist knapp und bündig (87 D bis 89 A), als Vorstufe jener umfangreicheren nicht zu verstehen, wohl aber als abkürzende und verbessernde Rekapitulation. Besonders deutlich zeigt sich dieses Verhältnis in der Art, wie diesmal der Tapferkeit die Tollkühnheit sogleich gegenübergestellt und die eine von der anderen durch das Hinzukommen der Einsicht unterschieden wird. Mit wenigen Schritten ist ein grundsätzlicher Standpunkt erreicht: 'Alles, was die Seele anfasst und aushält, schlägt, wenn Verstand die Führung hat, zum Glück aus, wenn Unverstand, zum Gegenteil' (88 C), woraus sich, da Tugend doch zum Guten führen muss, ohne weiteres ergibt, dass sie in Einsicht besteht.

2. Wie es kommt, dass die Söhne hochverdienter Männer ihren Vätern oft gar nicht gleichen, ist eine Frage, die schon im Laches aufgeworfen wurde; und zwar dort von zwei athenischen Bürgern, die selbst Söhne solcher Männer sind, Lysimachos und Melesias, die Söhne des Aristeides und Thukydides. 'Verantwortlich machen wir unsere Väter', meint der eine von ihnen (179 C/D): 'uns liessen sie üppig werden, sobald wir erwachsen waren, während sie fremde Geschäfte besorgten'. Nichts Härteres sagt Sokrates im Gespräch mit Protagoras; ja er spricht einen Vorwurf gar nicht aus, sondern nur eine tatsächliche Beobachtung, die er allerdings verallgemeinert: 'Die klügsten und besten Bürger sind ihre eigne Tugend nicht imstande anderen zu überliefern' (319 E). Daraus zieht er den Schluss, dass die Tugend — den wenig passenden deutschen Ausdruck müssen wir der Kürze wegen doch wohl beibehalten — nicht lehrbar sei. Protagoras erwidert mit einer längeren Ausführung in seinem Stile, die in einem Vergleich des staatsmännischen mit anderen Berufen gipfelt; bei Polykleitos z. B. wundere sich doch niemand, dass seine Söhne nicht auch berühmte Bildhauer geworden

sind. Sokrates ist wie bezaubert (328 D) von der langen und schönen Rede, die ihn beinahe überzeugt habe; nur ein Punkt sei ihm noch zweifelhaft geblieben: ob Protagoras mehrere Tugenden annehme oder eine einzige (329 C). Dies wird dann zum Thema der folgenden Verhandlung; von den Staatsmännern ist bis zuletzt (361 A) nicht weiter die Rede. Die an sich naheliegende Frage, ob etwa, wenn sie ihre Söhne nicht zu erziehen vermocht haben, sie persönlich daran Schuld seien, taucht gar nicht auf. Anders im Menon. Dass die Erwägungen des Sokrates zu solcher Folgerung drängen, fühlt hier Anytos richtig durch (93 A) und spricht es scharf aus: ῥᾳδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους (94 E). Und der gewandte, vor keiner Problemstellung zurückscheuende junge Thessaler ist, als er zugeben muss, dass die Tugend nichts Lehrbares sei, sogleich seinerseits mit dem Bedenken bei der Hand: dass es danach wohl überhaupt niemanden gebe, der sie besitze, — oder wie sie denn erworben werde? (96 D). Einer allzu einschneidenden Konsequenz beugt Sokrates vor mit seiner Unterscheidung zwischen klar begründeter Einsicht und einer das Richtige treffenden Meinung, ἐπιστήμη und ὀρθὴ δόξα: wenn die erste den Staatsmännern fehlte, können sie doch die zweite gehabt haben, 'mit deren Hilfe sie die Staaten lenken, wobei sie zur Einsicht nicht anders stehen als die Orakelsprecher und Wahrsager; denn auch diese sagen zwar vieles, was wahr ist, haben aber kein Wissen von dem, was sie sagen' (99 C). Damit hat eine Kritik auch an der öffentlichen Tätigkeit der πολιτικοὶ ἄνδρες eingesetzt, noch nicht so streng entschlossen, wie sie im Gorgias geübt wird, doch merkbar hinausgehend über Sokrates' Haltung im Protagoras, wo er bemüht war, die Erfahrung zu deuten, dass sehr viele αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίω ἐποίησαν (320 B), dabei aber nur nach sachlichen Erklärungsgründen suchte, das persönliche Moment ganz unberührt liess.

3. Wie nach dieser Seite hin der Gedankengang des Protagoras im Menon fortgesetzt erscheint, so auch im Ganzen. Jener schloss mit einer starken Aporie: an seinem Einwand gegen die Lehrbarkeit der Tugend, der ja von äusserer Art war — weil es keine Lehrer dafür gebe —, hält Sokrates fest; inzwischen hat er selbst, aus inneren Gründen, dargetan, wie in aller Tugend ein Wissen (ἐπιστήμη) das Entscheidende ist. Diesem Widerspruch (πάντα ταῦτα καθορῶν ἄνω κάτω

ταραττόμενα δεινῶς) will er künftig weiter nachgehen und hofft auf eine Lösung (361 C). Grundsätzlich gibt sie der Menon. Die eigentliche Tugend muss auf Einsicht (φρόνησις) beruhen, muss lehrbar sein; dass mutiges Forschen vorwärts hilft, ist der im ersten Teile des Dialogs eingeschärfte Gedanke. Daneben gibt es ein richtiges Meinen, die ὀρθὴ δόξα — dass beide verschieden sind, ist das wichtigste Resultat des zweiten Hauptteiles —, und an dieser werden auch die berühmten Staatsmänner Anteil gehabt haben. Doch auch diese Scheidung soll nicht das Letzte bleiben. Es kann ein Staatsmann gedacht werden, der sich zu den bisherigen so verhielte wie Teiresias zu den übrigen Schatten, der von seinem Tun sich und anderen Rechenschaft zu geben wüsste und dadurch imstande wäre seines gleichen zu erziehen (καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν, 100 A). Von der Möglichkeit, einen solchen Staatsmann zu denken, ist nur ein Schritt bis zu dem Entschluss, ihn zu fordern. Dieser Schritt wird im Gorgias getan, dessen Grundgedanke, von Anfang an wirkend und gegen Ende klar ausgesprochen, eben dieser ist, dass der rechte Staatsmann ein Erzieher seines Volkes sein soll: οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας (513 E).

Völlig anders würde das Verhältnis zwischen den drei Dialogen sich stellen, wenn Theodor Gomperz recht hätte, der den Menon zeitlich dem Gorgias nachsetzt. Als die eigentliche Absicht des für ihn jüngeren Werkes glaubt er zu erkennen, dass dem Leser angedeutet werden sollte, Platon 'habe eine ausschweifende, die stärksten Gefühle seiner Landsleute schwer verletzende Ansicht' — die Geringschätzung der im Gorgias genannten Grossen aus Athens Vergangenheit — 'endlich mässigen und einschränken gelernt'. Gomperz vermutet, dass 'diese ‚Ehrenrettung' athenischer Staatsmänner, diese Palinodie, um einen kräftigen, vielleicht überkräftigen Ausdruck zu gebrauchen, geradezu den Kern- und Quellpunkt des Menon' ausmache[1]. Gegen diese geistreich durchgeführte Kombination hat, kurz nachdem sie veröffentlicht war, Natorp Einspruch erhoben in einer Studie, deren Thema sich mit dem

[1] So zuerst in 'Platonischen Aufsätzen' I (1887), wieder in Bd. II der 'Griechischen Denker' (1902/3) S. 302 ff.

hier behandelten freilich nicht deckt[1]: 'Über Grundabsicht und Entstehungszeit von Platons Gorgias'. Da werden dessen Beziehungen zu anderen Werken, zur Gesamtentwickelung von Platons Denken, sorgfältig untersucht. Vor allem wird klargestellt, dass die Ideenlehre, ehe sie im Phädros entschlossen hervortrat (τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, 247 C), sich in dem grossen Schlussmythus des Gorgias, und dazu in einer Anzahl einzelner Vorausdeutungen, ebenso vernehmbar angemeldet hat wie in der ἀνάμνησις-Lehre des Menon. Von dieser Seite her besteht also kein Hindernis, den Gorgias für später zu halten[2]. Dass er tatsächlich auf den Menon zurückweist, wird in kritischer Auseinandersetzung mit Gomperz dargetan, eben aus der Behandlung der Staatsmänner in beiden Dialogen. Unter freier Benutzung des von Natorp Ausgeführten hebe ich die Punkte hervor, die mir entscheidend erscheinen.

a) Menon soll eine 'Palinodie' sein. Aber wo steht in ihm ein wirkliches Lob? Er lässt zwar die Tüchtigkeit und Klugheit jener Männer, um daran anzuknüpfen, gelten, doch, wie wir gesehen haben, weniger unbefangen und unbedenklich als der Protagoras. Von Perikles sagt Sokrates: μεγαλοπρεπῶς σοφός (94 A/B), in Wahrheit nur um den Widersinn desto fühlbarer zu machen, dass eben dieser Mann seine Söhne so schlecht erzogen habe. Und das erweitert er sogleich — 'damit du nicht glaubst, dass wenige und die Geringsten von den Athenern bei dieser Aufgabe versagt haben' (B/C) — zu einer allgemeinen Behauptung, aus der man, anders und jedenfalls viel deutlicher als im Protagoras, einen Vorwurf herausfühlen muss. Das tut Anytos; mit der scharfen Warnung, die Athener könnten solches κακῶς λέγειν dem Vorwitzigen mit einem κακῶς ποιεῖν erwidern, scheidet er aus dem Gespräch. Sokrates wendet sich an Menon: jener scheine böse zu sein; er habe ihn wohl missverstanden (95 A). Das bisherige Resultat — nirgends finden sich Lehrer der Tugend,

[1] Natorp im Archiv für Geschichte der Philosophie, II (1889) S. 394 ff. Gomperz hat, so viel ich sehe, keine Notiz davon genommen.

[2] Trotz der gegenteiligen Bemerkungen von Goedeckemeyer, Archiv für Gesch. d. Phil. XXII, 1909, S. 438 (in einem Aufsatz über 'Die Reihenfolge der Platonischen Schriften'), worauf hier nicht eingegangen werden kann.

sie ist also nicht lehrbar — wird noch unter Heranziehung von Dichterstellen befestigt; so veranlasst es den Menon zu jener verwunderten Frage, ob es denn überhaupt keine ἀγαθοὶ ἄνδρες gebe (96 D). Da lenkt Sokrates ein, mit seiner Theorie von der ὀρθὴ δόξα, die dann auch den Staatsmännern zu Gute kommt (99). Das geschieht so kurz nach der Drohung des Anytos und nach Sokrates Bemerkung, der andre habe ihn missverstanden, dass ein ursächlicher Zusammenhang bestehen muss. Wenn also das, was zum Schluss über richtiges Meinen und göttlichen Einfluss (θεία μοῖρα) bei den Staatmännern gesagt wird, eine Ehrenerklärung ist, so ist sie durch das schroffe Auftreten des Anytos hervorgerufen, und ist in doppeltem Sinne schwächlich: einmal durch dieses Zurückweichen, sodann dadurch, dass sie nun doch nichts herzhaft Anerkennendes bringt, sondern den eigentlich grossen Staatsmann, neben dem die bisherigen wie Schatten sein würden, bloss der Möglichkeit, mithin der Zukunft vorbehält. — Das eine wie das andre kann weder Platon dem Sokrates noch können wir es dem Platon zutrauen.

b) Beide Männer sind gerechfertigt, und mit ihnen der innere Zusammenhang des Dialoges, wenn die Anerkennung ironisch gemeint war. Dafür zeugt doch auch die Besorgnis, die zuletzt Menon äussert, Anytos werde das Gesagte übel nehmen (ἴσος Ἄνυτος ὅδε σοι ἄχθεται λέγοντι, 99 E). War in der Charakterisierung der Staatsmänner als θεῖοι ἄνδρες, 'die unbewusst vieles sehr richtig machen, was sie tun und sagen' (99 C), eine ernsthafte Huldigung enthalten, so konnte niemand daran Anstoss nehmen. Auch der Vergleich mit Orakelsprechern und Wahrsagern, der unmittelbar vorhergeht, hatte an sich nichts Verletzendes, obwohl die Begründung (λέγουσι μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν) schon einen etwas seltsamen Klang weckte, ebenso wie das νοῦν μὴ ἔχοντες in der Beschreibung der göttlichen Männer. Aber für Anytos kam etwas Besonderes hinzu. Kurz vorher (nur sieben Stephanusseiten liegen im Druck dazwischen) hatte er die Sophisten verurteilt, jede Berührung mit ihnen abgelehnt und auf die Frage, wie er sie denn beurteilen könne, ohne sie zu kennen, geantwortet: Ῥᾳδίως· τούτους γοῦν οἶδα, οἷοί εἰσιν, εἴτ' οὖν ἄπειρος αὐτῶν εἰμι εἴτε μή. Darauf hatte Sokrates gesagt: 'Du bist wohl ein Seher, Anytos; denn wie du sonst über die Leute Bescheid weisst, nach dem was du selber

sagst, sollte mich wundern' (92 C). Das war bitterster Hohn. Daran mussten Sokrates und Menon gleich nachher wieder denken — und daran sollen wir denken.

Als Ironie hatte bereits Schleiermacher die scheinbare Ehrenerklärung verstanden; Gomperz nennt das einen 'unglücklichen Einfall', der kaum eine Widerlegung verdiene (Griech. Denker II 303 f.). Ein ironisch gemeintes Lob müsse doch vor allem ein unangemessenes, ein übertriebenes sein. — Warum denn? Es gibt viele Arten von Ironie, plumpe und feine: welche dürfen wir bei Platon erwarten? Dieser Meister versteht es, einer Karikatur zugleich etwas von positivem Gehalt zu geben, wie das an dem Prometheusmythus, der dem Protagoras in den Mund gelegt ist, gerade Gomperz treffend gezeigt hat (S. 251 f.). So ist es hier: die Charakteristik der Staatsmänner wirkt zugleich steigernd und herabziehend. Dass der Verfasser des Phädros, der noch als Greis in den 'Gesetzen' der Trunkenheit eine Verteidigung geschrieben hat, über das unbewusste Schaffen der ποιητικοί, der ἐνθουσιάζοντες (99 D) nicht rein Lächerliches sagt, versteht sich eigentlich von selbst. Andrerseits fällt darauf im Gedankenkreise des Menon ein Reflex heiterer Überlegenheit; denn hier ist von Anfang an alles auf das Streben nach klarer Erkenntnis angelegt. Traumhaft richtige Vorstellungen steckten auch in dem Sklaven, aus dem Sokrates den pythagoreischen Lehrsatz hervorholte; und damit war der allgemeine Satz gewonnen: τῷ οὐκ εἰδότι ἄρα περὶ ὧν ἂν μὴ εἰδῇ ἔνεισιν ἀληθεῖς δόξαι περὶ τούτων ὧν οὐκ οἶδεν (85 C). Auch diesen Burschen also als Geistesverwandten sollen sich die Staatsmänner — unter ihnen ein Aristeides (94 A) — gefallen lassen.

c) Dieser eine Name, meint Gomperz, entscheide endgiltig die Frage, ob das Lob der Staatsmänner ernsthaft oder ironisch gemeint sei. Aber, wir wiederholen es, sie werden gar nicht gelobt. Es wird nur ihre Tüchtigkeit — immer noch — vorausgesetzt, ihre Erziehung der eignen Söhne in einer Weise kritisiert, die von direktem Tadel nicht mehr allzuweit entfernt ist. Wie Lob aus Platons Munde klingt, vernimmt man im Gorgias (526 A/B), wo als Beispiel dafür, dass es zwar schwer doch nicht unmöglich ist ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν γενόμενον δικαίως διαβιῶναι, eben der eine Aristeides angeführt wird. Hätte Platon ihn erst später auch dazu mit herangezogen, eine so unrühmliche Erscheinung im Leben

grosser Männer wie das Missraten ihrer Söhne zu erläutern, so wäre das wahrlich kein Zeichen dafür, dass er sich — von Gorgias zu Menon — einer freundlicheren Schätzung der athenischen Staatslenker zugewandt hätte. Umgekehrt — und wir sollen in solcher Alternative doch immer beide Seiten, versuchweise, klar zum Bewusstsein bringen — kann man es sehr gut verstehen, warum der Autor im Gorgias den Aristeides so besonders warm lobt: er wollte zeigen, dass dieser in die Gesellschaft, in der er, unter speziellem Gesichtspunkt, im Menon mit aufgeführt worden war, eigentlich nicht hineingehörte.

d) Dass die Gesichtspunkte der Betrachtung in beiden Dialogen verschieden sind, hat Natorp nachdrücklich betont (S. 411 f.). Im Menon handelt es sich um die Frage, weshalb die tüchtigen und klugen Staatsmänner ihre Söhne nicht haben tüchtig und klug machen können, im Gorgias um die dadurch erst hervorgerufene, ob die Staatsmänner selbst, durch die das Volk nicht besser sondern schlechter geworden sei, etwas getaugt haben. Wir haben gesehen (oben unter 2), wie sich ein Zweifel nach dieser Richtung im Menon vorbereitet, abweichend vom Protagoras, wo er noch ganz unangedeutet blieb. Die Reihenfolge Protagoras — Menon — Gorgias gibt einen sachlich klaren Fortschritt, auch in der Fragestellung; durch Vertauschung der beiden letzten würde er zerstört werden. So spricht alles dafür, dass der Menon auch zeitlich die Zwischenstufe gebildet hat.

Neuerdings hat Pohlenz in seinem erfrischenden und anregenden Buche 'Aus Platons Werdezeit' den Gomperzschen Gedanken wieder aufgenommen, in etwas anderem Sinne. Das Element der Ironie im Menon verkennt er nicht, meint jedoch auch seinerseits, dass Platon die Absicht gehabt habe 'zu zeigen, dass er das Verdammungsurteil, das er im Gorgias über die Staatsmänner der Vergangenheit ausgesprochen hat, nicht mehr aufrecht erhalten kann noch will' (S. 182). Denn der Menon sei später geschrieben. Das soll sich aus einer Reihe von Einzelbeziehungen ergeben, die teils literarischer Art sind, teils der Entwickelungsgeschichte der Begriffe angehören.

I. Sokrates erwähnt im Eingang des Menon (71 C) ein Gespräch, das er mit Gorgias gehabt habe, in dem die Frage

nach dem Wesen der Tugend berührt war. Pohlenz meint: 'Der unbefangene Leser wird sich schwer des Gedankens erwehren, dass Platon auf seinen Dialog Gorgias zurückverweisen will' (S. 168). Der Gedanke liegt auf den ersten Blick nahe, soll doch nun aber, auch für sich allein, geprüft werden. Die Frage nach dem Wesen der Tugend wird in dem grossen Dialog eigentlich gar nicht behandelt. Weder mit Polos und Kallikles noch vollends vorher mit Gorgias selber. Und wenn Sokrates zu Menon sagt, er erinnere sich nicht mehr so recht, welchen Eindruck er damals von Gorgias gehabt habe, wolle deshalb nicht darauf zurückgreifen (ἐκεῖνον μὲν τοίνυν ἐῶμεν, ἐπειδὴ καὶ ἄπεστιν), so kann sich dies, auch im Rahmen poetischer Fiktion, nicht wohl auf ein Gespräch beziehen, das von Platon veröffentlicht war und von jedem nachgelesen werden mochte. Es ergibt sich umgekehrt: Platon würde so unbestimmt ein früheres Gespräch mit Gorgias den Sokrates nicht haben erwähnen lassen, wenn von ihm selber ein bestimmtes und so bedeutendes Gespräch zwischen beiden Männern literarisch bereits vorgelegen hätte.

II. Menon wird gefragt, ob ihm die Sophisten Lehrer der Tugend zu sein scheinen, und antwortet ausweichend: er habe sich bei Gorgias immer gewundert, dass dieser solchen Anspruch nicht erhebe, 'sondern sich auch über die anderen lustig mache, wenn er ihre Verheissungen höre; nein, zum Reden solle man geschickt machen' (95 C). Dies erinnert, sagt Pohlenz (S. 168 ff.), an den ersten Teil des Gorgias. 'Denn dort geht Plato von der Bestimmung aus, dass die Rhetorik λέγειν ποιεῖ δυνατούς (449 E), und zeigt dann in sehr umständlicher Beweisführung, dass mit dieser formalen Ausbildung ein sittliches Bildungsziel sich nicht vereinen lasse, dass Gorgias sich in Widersprüche verwickele, wenn er mit seinem formalen Prinzip materielle Unterweisung in der Gerechtigkeit verbinden wolle'. Den Gang der Unterhaltung hätte der Autor so nicht führen können, 'wenn er vorher im Menon die authentische Äusserung des Gorgias mitgeteilt hätte, dass er eine sittliche Ausbildung gar nicht anstrebe, dass er nur ein formales Prinzip habe. Nach dieser Äusserung war doch die ganze Debatte des Gorgias überflüssig. — Vor allem durfte Plato nicht so vorgehen, dass er Gorgias ohne Zwang im Gespräch Zugeständnisse machen liess, die mit seinen offenkundigen Ansichten im Widerspruch standen, und ihm

gerade daraufhin eine widerspruchsvolle Haltung zum Vorwurf machte'. Pohlenz vermutet deshalb, dass Gorgias persönlich, als er in dem nach ihm benannten Dialoge sein erdichtetes Gespräch mit Sokrates gelesen hatte, in irgend einer Form öffentlich erklärt habe: Platon imputiere ihm hier Widersprüche, die er sich nicht zu Schulden kommen lasse; er denke gar nicht daran, mit der formalen Bildung ein sittliches Ziel zu verbinden. Von dieser Erklärung hätte Platon Notiz genommen und bei nächster Gelegenheit, eben durch den Mund des Menon, 'anerkannt, er habe kein Recht gehabt, Gorgias des Widerspruchs zu bezichtigen'.

Solche Berichtigung wäre doch nur dann wirksam, wenn der Autor es so gefügt hätte, dass Sokrates selber die Äusserung zitierte oder wenigstens ihr Beachtung schenkte. An sich konnte, was Menon berichtet, um so weniger Eindruck auf den Leser machen, weil es nichts andres ist, als was im 'Gorgias' schon dem Leontiner selbst in den Mund gelegt war. Von dessen Bekenntnis als Rhetor geht ja die ganze Verhandlung aus (449 A). All seine Kunst und Wissenschaft bewege sich περὶ λόγους; dadurch unterscheide sie sich eben von jeder anderen Wissenschaft, dass bei ihr πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστί (450 B). Dem Drängen des Sokrates, auch für diese λόγοι ebenso wie für das, was in Heilkunst, Gymnastik, Messkunst, Rechenkunst besprochen wird, einen greifbaren Inhalt anzugeben, weicht Gorgias immer wieder aus. Es bedarf der ganzen Zähigkeit sokratischer Dialektik, um ihn Schritt für Schritt dahin zu bringen, dass er sich selbst erst recht darüber klar wird, um was eigentlich es sich in der von ihm geübten Tätigkeit handelt: Gegenstand seiner Lehre ist die Kunst des Überzeugens (452 E). — Gut; aber dieser Kunst bedürfen auch die Lehrer andrer Wissenschaften. Welcher Art von Überredung Meisterin ist die Rhetorik? — Ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὦ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων, ἃ ἐστι δίκαιά τε καὶ ἄδικα (454 B). — Aha! Nun soll er nicht mehr entrinnen. Scheinbar beginnt Sokrates von etwas neuem, dem Unterschiede von Glauben und Wissen; auf jedes von beiden kann der, welcher überzeugen will, es abgesehen haben. Welcher Art nun von Überzeugung bedient sich der Redner zur Menge? ἐξ ἧς τὸ πιστεύειν γίγνεται ἄνευ τοῦ εἰδέναι, ἢ ἐξ ἧς τὸ εἰδέναι; — Der

Verfolgte kann wieder nicht ausweichen (454 E); und mit grausamer Schärfe formuliert der andre das Resultat: ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικε, πειθοῦς δημιουργός ἐστι πιστευτικῆς, ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς, περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον. — Aber beschränkt sich die Rhetorik wirklich auf das bezeichnete Gebiet? Gibt nicht auch in technischen Dingen, in bezug auf Gesundheitspflege, Schiffbau, Hafenanlagen, der Redner den Ausschlag? Sokrates tut so, als wüsste er nicht, wie es damit bestellt ist; freudig bejaht Gorgias die Frage (456 A). — Das ist ja ganz wunderbar. Worin besteht denn nur diese übernatürliche Gewalt? — Mit Behagen und mit Würde steigt der berühmte Mann in die geöffnete Falle. In längerer Ausführung schildert er die Allmacht des Redners, der, wenn es ihm darauf ankäme, auch z. B. für irgend eine ärztliche Aufgabe seine eigne Wahl anstatt der eines Sachverständigen durchsetzen würde. Natürlich könnte solche Macht gemissbraucht werden, wie auch der im Faustkampf oder in Waffen Geübte seine Geschicklichkeit missbrauchen kann. Das ist dann aber nicht die Schuld des Lehrers, sondern dessen, der das Gelernte unrecht anwendet: ἐκεῖνος μὲν γὰρ (τὴν τέχνην) ἐπὶ δικαίᾳ χρείᾳ παρέδωκεν, ὃ δὲ ἐναντίως χρῆται.

Wir stehen vor den letzten Zügen des Spieles; 'Schach — und matt' wird es alsbald heissen. Doch der Besiegte soll nicht sagen, dass man ihn überfallen habe: Sokrates bietet an, aufzuhören. Jener stellt es den Anwesenden anheim, die vielleicht schon zu lange festgehalten seien. Die aber sind begierig, den Waffengang bis zu Ende geführt zu sehen. So geht das Fragen weiter. — Die Überlegenheit des sachunkundigen Redners über den redeungewandten Kenner gilt doch nur im Kreise derer, die selbst nichts von der Sache verstehen? — Gewiss. — Dies ist also die einzigartige Stellung der Rhetorik: αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς εὑρηκέναι, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων (459 B/C). Auch wenn es sich um die Begriffe recht und unrecht, gut und böse handelt? Oder muss auf diesem Gebiete der Redner Bescheid wissen, und muss er die Kenntnis davon mitbringen, um überhaupt die Rhetorik studieren zu können? Und wenn er sie nicht mitbringt, wird ihn dann trotzdem Gorgias zum tüchtigen Redner machen, mit der Fähigkeit ἐν τοῖς πολλοῖς δοκεῖν εἰδέναι τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰδότα καὶ δοκεῖν ἀγαθὸν εἶναι οὐκ ὄντα?

oder würde der Lehrer den sittlich nicht Vorgebildeten auch zum Redner nicht ausbilden können? Oder wie steht es um diese Dinge? — Kleinlaut antwortet Gorgias: Ἀλλ' ἐγὼ μὲν οἶμαι, ὦ Σώκρατες, ἐὰν τύχῃ μὴ εἰδώς, καὶ ταῦτα παρ' ἐμοῦ μαθήσεται (460 A). Das ist das verhängnisvolle Zugeständnis; es widerspricht (460 D/E) dem, was er noch eben vorher verlangt hatte, dass die Lehrer der Redekunst nicht verantwortlich gemacht werden dürften, wenn ihre Schüler das Gelernte zur Ungerechtigkeit anwendeten. Die Situation wird so peinlich, dass jetzt Polos, dieser köstliche Polos, sich nicht länger zurückhalten kann, sondern für den bedrängten Meister einspringt und sich zu weiterer Abfuhr darbietet.

Das Zugeständnis ist doch wahrhaftig nicht 'ohne Zwang' gemacht. Wir sehen ja mit Augen, wie der geschmeidige Preiskämpfer sich dreht und windet unter den Zangengriffen eines überlegenen Ringers. Will er nicht noch üblere Konsequenzen auf sich nehmen, so muss er anerkennen, dass seine Scheidung der Redekunst von der Tugendlehre unhaltbar ist. Ich vermag hier nur meine Auffassung neben die von Pohlenz zu stellen und zur Prüfung beider einzuladen. Man könnte sagen: Gorgias hat sich verblüffen lassen. Ungefähr dies ist es, womit Polos und Kallikles seine Niederlage erklären: ᾐσχύνθη σοι μὴ προσομολογῆσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθά (461 B. 482 D). Und Sokrates verfehlt nicht, einmal und zweimal diesen Ausdruck zu unterstreichen (487 B. 508 C). Zuletzt widerspricht ihm niemand mehr, als er feststellt, dass Sophist und Rhetor dasselbe sind oder doch etwas nahe Verwandtes (ταὐτόν, ἢ ἐγγύς τι καὶ παραπλήσιον), dass also der zweite kein Recht hat auf den ersten herabzusehen, wie nach dem Vorbilde des Meisters Kallikles tut. Ja, genau genommen verdiene die Sophistik den Vorzug vor der Rhetorik, wie die Gesetzgebung vor der Rechtsprechung, wie die Gymnastik, die den Körper gesund erhält, etwas Schöneres sei als die ärztliche Kunst, die seine Krankheiten heilt (520 A/B; vgl. 465 C). — Sollen wir glauben, dass dieses Resultat im Sinne Platons berichtigt werden konnte dadurch, dass er den Menon erwähnen lässt (95 C), er wundere sich über Gorgias, weil dieser nur Lehrer der Redekunst sein wolle, nicht auch der Tugend? Das ist ja nur ein Zitat eben jener hochmütigen Ansicht, mit deren unmittelbarem Bekenntnis der Gorgias beginnt, deren Wider-

legung sich im Grunde von Anfang bis gegen Ende durch das ganze Werk hinzieht. In dem einen Dialoge wurde die auffallende Tatsache nur eben gestreift, dass Gorgias kein Sophist sein wollte, in dem andern wird ihm eindringlich bewiesen, dass er es ist, er mag wollen oder nicht: die Reihenfolge kann nicht mehr zweifelhaft sein.

III. Noch ein anderes — und ein ausdrücklich literarisches — Zwischenglied glaubt Pohlenz (S. 183 ff.) entdeckt zu haben, das vom Gorgias zum Menon hinüberführe: den Dialog 'Alkibiades' des Aeschines von Sphettos, von dem Bruchstücke erhalten sind. Darin wurde Alkibiades, der sich über Themistokles verächtlich geäussert hatte, von Sokrates belehrt, wie dieser Mann allein es gewesen sei, der den Herrscher ganz Asiens überwunden und Griechenland gerettet habe; seine ἀρετή, seine ἐπιστήμη habe über die materielle Übermacht den Sieg davongetragen. Hierin sieht Pohlenz, im Anschluss an Dittmar, bewusste Polemik gegen Platons Gorgias: Aeschines, selbst ein Schüler des Sokrates, habe verhüten wollen, dass aus Platons leidenschaftlichem Angriff auf die athenischen Staatsmänner von gegnerischer Seite Vorwürfe gegen den verstorbenen Lehrer abgeleitet würden; deshalb habe er seinem Sokrates die Anerkennung des Siegers von Salamis in den Mund gelegt. — So weit können wir unbedenklich mitgehen. Aber nun soll an Aeschines 'Alkibiades' wieder Platons 'Menon' mit seiner milderen Beurteilung τῶν ἀμφὶ Θεμιστοκλέα (99 B) angeknüpft haben; den Beweis dafür liefere der auf beiden Seiten ähnlich und doch wieder verschieden verwertete Begriff der θεία μοῖρα.

Ein Fragment lautet (11 b): πολλοὶ γὰρ καὶ τῶν καμνόντων ὑγιεῖς γίγνονται, οἳ μὲν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ οἳ δὲ θείᾳ μοίρᾳ· ὅσοι μὲν οὖν ἀνθρωπίνῃ τέχνῃ, ὑπὸ ἰατρῶν θεραπευόμενοι, ὅσοι δὲ θείᾳ μοίρᾳ, ἐπιθυμία αὐτοὺς ἄγει ἐπὶ τὸ ὀνῆσον. Diesen Gegensatz von ἀνθρωπίνη τέχνη und θεία μοῖρα wendet an einer anderen Stelle der Sokrates des Aeschines auf sich selber an. Er hat von der erschütternden Wirkung seiner Worte auf Alkibiades gesprochen und erklärt sie bescheiden (fr. 11 a): ἐγὼ δ' εἰ μέν τινι τέχνῃ ὤμην δύνασθαι ὠφελῆσαι, πάνυ ἂν πολλὴν ἐμαυτοῦ μωρίαν κατεγίγνωσκον· νῦν δὲ θείᾳ μοίρᾳ ὤμην μοι τοῦτο δεδόσθαι ἐπ' Ἀλκιβιάδην. An dieser Auffassung des Sokrates, die 'seine dämonische Einwirkung auf die Mitmenschen durch übernatürliche Kräfte erklären wollte' habe Platon

Anstoss genommen, er habe darin eine 'Verzerrung des Sokratesbildes' geschen: so meint Pohlenz. Deshalb habe er, im Menon, die Begriffe ἐπιστήμη und θεία μοῖρα in anderem Lichte gezeigt, so dass Sokrates auf die Seite der ἐπιστήμη zu stehen kam. Und zwar sei dies geschehen im Zusammenhang mit einer Selbstberichtigung in bezug auf die Staatsmänner, denen Platon jetzt eine Ausnahmestellung gegenüber anderen Menschen zugestand, indem er sie als Männer betrachtete, die unter göttlichem Einfluss praktisch Wertvolles leisteten. Um das Lob nicht zu stark werden zu lassen, habe er dann ihre richtigen Vorstellungen mit der Inspiration der Wahrsager und ähnlicher Leute auf eine Stufe gestellt und so zugleich verhütet, 'dass die θεία μοῖρα in den Kreisen der Sokratiker Unfug stiftete und Sokrates selber in eine mystische Beleuchtung gerückt wurde'.

Diese Konstruktion scheint mir doch nun ganz in der Luft zu schweben. Der Begriff der θεία μοῖρα ist bei Platon von Anfang an geläufig; schon im Protagoras kommt er vor (322 A) und in der Apologie, an einer Stelle, die auch Pohlenz anführt, gerade mit bezug auf die Person des Sokrates (33 C): ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ᾧπερ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν. Platon braucht also diesen Begriff, da wo er im Menon mit ihm operiert, nicht aus dem Werk eines anderen 'aufgegriffen' zu haben. Angenommen aber, dies sei doch geschehen, damit er 'unter Polemik gegen Aeschines umgedeutet' würde, so wäre die Art, wie das geschehen, ein völliger Fehlschlag. Das Bild des Sokrates dadurch heben, dass ihm θεία μοῖρα als Ersatz der ἐπιστήμη abgesprochen wird, und zugleich die Staatsmänner dadurch heben, dass ihnen θεία μοῖρα als Ersatz der ἐπιστήμη zugesprochen wird, im selben Atem aber sie dadurch niederhalten, dass diese θεία μοῖρα scherzend (S. 182) mit der Gabe der χρησμῳδοὶ καὶ θεομάντεις gleichgestellt wird: das ist doch nicht die Klarheit, die wir an Platon kennen, und auf die er am wenigsten da verzichtet haben würde, wo es seine Absicht gewesen wäre, einen missverständlichen Begriff richtigzustellen.

Das ist ja wahr: die Behandlung der θεία μοῖρα im Menon hat etwas Schillerndes. Das kommt eben von der Ironie, die ja auch Pohlenz hier anerkennt und durch Heran-

ziehung des Ion, für dessen Echtheit er eintritt, noch lebendiger macht. Ist aber in dem, was der Menon über die Staatsmänner bringt, Ironie ein wesentliches Element, so ist dieser Abschnitt auch für sich allein genommen ungeeignet, jenen Männern und dem athenischen Publikum im Rückblick auf die scharfen Angriffe des Gorgias etwas wie eine Genugtuung zu gewähren. Eher könnte man meinen, dass Aeschines, um den Angriff abzuwehren, mit Bedacht die Elemente einer milderen Auffassung bei Platon selbst aufgesucht und deshalb auf den Menon zurückgegriffen habe.

IV. Mit der θεία μοῖρα eng verbunden ist im Menon ὀρθὴ δόξα, die auf ihr beruht und die sich sehr nützlich erweisen kann. Wer den Weg nach Larisa noch nie gegangen wäre, doch eine richtige Vermutung darüber hätte, würde ihn ebenso richtig führen wie der, welcher ihn kennt (97 A/B). Und so allgemein: δόξα ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως. Damit könnte man für Staatsmänner und Feldherren eigentlich zufrieden sein, gerade bei einem Themistokles, zumal wenn man an seine Charakteristik durch Thukydides denkt. Aber wir müssen wieder fragen: ist das über richtiges Meinen und richtiges Handeln der grossen Männer im Menon Gesagte so beschaffen, dass es als beabsichtigter Verzicht auf die scharfen Anklagen im Gorgias gelten kann? Die Erwägung, dass ein Führer auch unbewusst den richtigen Weg treffen könne, steht doch in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Vorwurf, dass jene das Volk falsche, verderbliche Wege geführt haben (Gorg. 515 C ff. 517 B/C. 519 A). Diese Beschuldigung müsste deutlich und kräftig im Menon abgelehnt sein, wenn wir zugeben sollten, dass er sich so zum Gorgias verhalte, wie Pohlenz will (S. 181): dass das dort gefällte Verdammungsurteil hier zurückgenommen werde. Θεμιστοκλέα οὐκ ἀκούεις ἄνδρα ἀγαθὸν γεγονότα καὶ Κίμωνα καὶ Μιλτιάδην καὶ Περικλέα τουτονὶ νεωστὶ τετελευτηκότα; so fragt Kallikles. Und Sokrates antwortet verneinend, zwar nicht direkt doch durch die Umschreibung, die er dem Begriff ἀγαθὸς ἀνήρ gibt (503 D/E). Im Menon fragt Sokrates selber: Θεμιστοκλέα οὐκ ἀγαθὸν ἂν φαίης ἄνδρα γεγονέναι; und der, welcher die Frage bejaht, ist kein geringerer als — Anytos (93 B/C). Das klingt wie ein Hohn auf die Absicht, die dem Dialog Menon zugeschrieben wird, die Schärfen des Gorgias zu mildern, während, bei umgekehrter Reihenfolge,

die Verschärfung des Urteils im Gorgias gar nichts Unnatürliches hat.

Auch an späteren Stellen des Menon (94 B/D. 99) wird die Tüchtigkeit des Themistokles und der anderen, und dass sie Grosses geleistet haben, nicht eigentlich 'anerkannt' oder 'zugestanden'; die Tüchtigkeit wird nur, wie etwas das noch niemand ernstlich angefochten hat, vorausgesetzt, um Betrachtungen daran zu knüpfen. Und deren Gesichtspunkt ist, wie schon hervorgehoben, ein ganz anderer als im Gorgias, rein theoretisch. Das Wesen der Erkenntnis soll herausgearbeitet werden. Dazu gebraucht Sokrates als Objekt, an dem er die Gedanken entwickelt, Männer von unbestrittenem Wert, deren erfolgreiches Wirken offen zu Tage liegt. Denn gerade an ihnen kann er zeigen, wie in der richtigen Meinung, von der sie sich leiten lassen, doch zu voller Klarheit und Sicherheit ein letztes Element noch fehlt. Das ist die Rechtfertigung aus Gründen, αἰτίας λογισμός. Indem dies hinzukommt, wird die ὀρθὴ δόξα geklärt und befestigt zur ἐπιστήμη. Und dass beide nun doch etwas wesentlich Verschiedenes sind, war ja der zweite der beiden Gedanken, deren jeder in einem der Hauptteile des Menon, am Ende des mittleren Abschnittes, hervorgehoben wird.

V. Der Gedanke begegnet auch sonst bei Platon. Mehrmals im Staat (477/8. 534 A), wo auch der aus Menon bekannte Vergleich wiederkehrt, doch in scharf geändertem Sinne. Denn jetzt heisst es (506 C): δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες; Besonders lehrreich ist eine Stelle im Gastmahl, an der Diotima den Zwischenraum zwischen Gegensätzen wie schön und hässlich erläutert (202 A): 'Das Richtige nur zu vermuten, und ohne dass man es erklären kann, ist weder ein Erkennen — denn etwas Unklares, wie könnte es Erkenntnis sein? — noch Unwissenheit; denn wenn mans trifft, wie es ist, wo bliebe da die Unwissenheit? Es steht doch wohl die richtige Vermutung (ὀρθὴ δόξα) so in der Mitte zwischen Einsicht und Unwissenheit'. Da ist die Unterscheidung fertig und kann als Beispiel herangezogen werden; im Menon wird sie so eigentümlich betont (98 B), dass man den Eindruck hat: sie ist etwas Neues, eben erst Gefundenes. Dazu stimmt auch die bildliche Einkleidung, die dem Verhältnis gegeben wird (97 D ff.). Richtige Meinungen haben den Mangel, dass

man nicht sicher ist, ob sie jedesmal zutreffen, ob sie standhalten. Sie sind wie die Bildnisse des Daedalos, die davonlaufen, wenn man sie nicht festbindet. 'Denn auch die wahren Meinungen sind, so lange sie bleiben, eine schöne Sache und tun alle gute Wirkung; aber sie wollen nicht lange bleiben, sondern machen sich davon aus der menschlichen Seele, so dass sie nicht viel wert sind, bis man sie bindet mit Erklärung des Grundes (ἕως ἄν τις δήσῃ αἰτίας λογισμῷ). Dies ist Erinnerung. — Wenn sie aber gebunden werden, so werden sie erstens Erkenntnisse, sodann bleibend; und deswegen ist etwas Wertvolleres Erkenntnis im Vergleich zu richtiger Meinung, und unterscheidet sich durch die Bindung Erkenntnis von richtiger Meinung (διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης)'. Dasselbe Bild findet sich einmal angedeutet im Gorgias (509 A), wo der Satz gewonnen war, dass Unrecht tun schimpflicher ist als Unrecht leiden: 'Dies hat sich uns damals in der früheren Verhandlung so herausgestellt, wie ich sage, und wird festgehalten und ist gebunden, ja wenn ein etwas derberer Ausdruck erlaubt ist, mit eisernen und stählernen Gründen (κατέχεται καὶ δέδεται σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις)'. Es ist wohl kein Zufall, dass die Erklärung des Gleichnisses in dem Dialoge steht, den wir als den früheren erkannt haben, der Gebrauch des daraus abgeleiteten, bereits geprägten bildlichen Ausdrucks in dem späteren.

In entgegengesetztem Sinne würde eine Beziehung, auf die Pohlenz hingewiesen hat, ins Gewicht fallen, wenn sein Urteil darüber ganz zuträfe. Sokrates sagt zu dem Eigenwilligen, der dem Gespräch eine bestimmte Richtung geben will: 'Wenn ich die Herrschaft hätte, Menon, nicht nur über mich, sondern auch über dich, so würden wir nicht eher die Lehrbarkeit der Tugend untersuchen, ehe wir zuerst ihr Wesen erforscht hätten; da du aber dich selber zwar zu beherrschen gar nicht versuchst, um eben frei zu sein, über mich aber zu herrschen suchst und herrschest, so will ich dir nachgeben' (86 D). Fehlt hier irgend eine Voraussetzung zum Verständnis? Der Scherz mit der Selbstbeherrschung lag für einen Mann von Sokrates' Denkweise jeder Zeit nahe; und wie hellhörig und empfänglichen Geistes Menon ist, sehen wir ja am besten aus seinen Einwendungen. Allerdings stösst Sokrates mit demselben Gedanken im Gorgias auf Schwierigkeit; aber da hat er Kallikles sich gegenüber, der aus einer ganz anderen

Welt stammt. Wenn Sokrates und er Zahlen wären, so wären sie πρῶτοι πρὸς ἀλλήλους, teilerfremd. Πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις; fragt jener. Und Sokrates antwortet: Οὐδὲν ποικίλον, ἀλλ' ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ. Darauf Kallikles: Ὡς ἡδὺς εἶ· τοὺς ἠλιθίους λέγεις τοὺς σώφρονας (491 D). Da erfahren wir nebenbei, dass der Begriff ἄρχειν ἑαυτοῦ gar nicht erst von Sokrates gebildet ist. Also können wir Pohlenz vollends nicht zustimmen, der meint (S. 174), jene Worte an Menon könne man nur verstehen, wenn man sie als Reminiszenz an die Gorgiasstelle fasse.

Bei durchgeführter Vergleichung würde sich zeigen: die meisten der leisen Anklänge zwischen beiden Dialogen, die Pohlenz noch geltend macht und im Sinne seiner Reihenfolge deutet, lassen sich auch umgekehrt verstehen. Dagegen verdient ein für den Standpunkt des Menon charakteristischer Zug näherere Beleuchtung, den er (S. 177) beobachtet hat und der zum Gorgias nicht stimmt. Im Gespräch mit Anytos ist von den Sophisten die Rede, und da 'nimmt Sokrates, abgesehen davon, dass er die Honorierung des Unterrichts hervorhebt, eher Partei für die Sophisten und deutet nur am Schluss (92 D) an, dass an Anytos Anschauung vielleicht etwas Wahres sei (καὶ ἴσως τι λέγεις)'. Das ist richtig; aber wie sollen wir es uns erklären? Man könnte mit Natorp (Arch. f. Gesch. d. Phil. II S. 412) annehmen, dass die Inschutznahme nicht ganz ernst gemeint sei. Man kann auch sagen: gegenüber einem Finsterling wie Anytos musste der Sokrates, den Platon zeichnet, das Gemeinsame empfinden, das ihn und die Sophisten, gerade als πλεῖστα ἀλλήλων διεστηκότας τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει, verband. Aber würde eine solche Duldsamkeit, die sich im Gedankengange des Menon ganz natürlich einstellt, auch innerhalb des Gorgias denkbar sein? Und konnte Platon, der doch das alles planmässig geschaffen hat, zu solcher Behandlungsweise übergehen oder, wenn wir an den Protagoras denken, zurückkehren, nachdem er die grosse Abrechnung im Gorgias vollzogen hatte? Das scheint mir wieder unmöglich.

Der Menon hat etwas Frisches und Freudiges. Mit starken Worten bekennt sich Platon zu der Anamnesislehre, die ihm auf Grund des orphischen Unsterblichkeitsglaubens aufgegangen war. Als das Wesentliche hebt er hervor, 'dass dieser neue

Standpunkt ihm Mut und Kraft zur Arbeit, zum Forschen gibt'. Daraus schliesst Pohlenz: 'Er muss eine schwere Krisis hinter sich haben, muss eine Zeit erlebt haben, wo Mut und Kraft zu erlahmen drohten, weil ihm die Möglichkeit des Wissens und damit des Lehrens und Wirkens zu entschwinden schien'. Der unmittelbare Ausdruck dieser Krisis sei die trübe und bittere Stimmung des Gorgias (S. 191 f.).

Kann dies aber richtig sein? Die Bitterkeit des Gorgias beruht auf dem Gefühl, das schon manchem ernst Gerichteten zur schweren Prüfung geworden ist, eines tiefen sittlichen Gegensatzes zur gesamten Umwelt; an der Möglichkeit des Erkennens und Lehrens zweifelt Platon auch dort nicht. Auch dort steht ihm der Glaube an ein jenseitiges Reich, an ein Fortleben, eine Vergeltung, ein Besserwerden nach dem Tode unanfechtbar fest (523 ff.; vgl. 492 E/3B). Überhaupt ist er sich — und zwar von Anfang an — des eignen Denkens, der aus dem eignen, einsamen Denken (521 D) abgeleiteten praktischen Forderungen im Gorgias vollkommen sicher. Sicherer als im Menon. Man vergleiche nur die Entschlossenheit, womit Sokrates nicht nur den naseweisen Polos, sondern auch den gewiegten Kallikles, den etwas geheimrätlich zurückhaltenden Gorgias schlechthin widerlegt, mit der lässlichen Art, wie er, mit dem begabten doch unreifen Menon plaudernd, in gemeinsamer Arbeit die Wahrheit sucht und findet.

Welche Wahrheit? Das eigentliche Resultat lässt Platon den Sokrates genau umschreiben. Hören wir noch einmal die Worte (98 B): 'Und wahrlich auch ich spreche als einer, der nicht weiss sondern vermutet. Dass aber etwas Verschiedenes ist richtige Meinung und Erkenntnis, das glaube ich durchaus nicht zu vermuten; sondern, wenn ich von irgend etwas Anderem behaupten könnte es zu wissen — von wenigem möchte ich es behaupten —, als eins würde ich auch dies zu den Dingen stellen, die ich weiss'. Auf eben diesem Unterschiede beruht im Grunde das Strafgericht, das im Gorgias über die Sophistik abgehalten wird; denn mit seiner Hilfe kommt die Gruppierung zustande von vier wirklichen Künsten, die dem geistigen und körperlichen Wohle des Menschen dienen, und vier Scheinkünsten, ein Verhältnis, das an dem der Heilkunst zur Kochkunst erläutert wird. Diese nennt Sokrates eine Schmeichelkunst (κολακεία) und erklärt sie für etwas Schimpfliches, weil sie nach dem Angenehmen zielt anstatt nach dem Besten;

τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προφέρει, ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα. Nachdem Platon dies geschrieben hatte (Gorg. 465 A), konnte er doch nicht einen Dialog folgen lassen, der darauf angelegt war, das Merkmal des λόγον ἔχειν ἑκάστου δοῦναι erst als etwas Neues einzuführen und zugleich ein Versagen in diesem Punkte als relativ harmlosen Mangel darzustellen, mit dem staatsmännische Grösse doch noch bestehen könne.

Auch der Begriff der Tugend, um dessen Aufklärung es sich im Menon handelt, steht im Gorgias gar nicht mehr in Frage. Ohne zu fürchten, dass er missverstanden werde, gebraucht der Verfasser das Wort in seinen verschiedenen Bedeutungen. Von den Sophisten weiss Sokrates, dass sie ἀρετῆς διδάσκαλοι zu sein beanspruchen (519 C. E), Lehrer in dem, was den Wert des Lebens, den Stolz des Herrenmenschen ausmacht. Was ihnen dafür gelte, spricht Kallikles aus (492 C): τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία — noch heute der Grundsatz regierender Kasten. Daran knüpft nachher Sokrates an, indem er die Frage, ob Themistokles ein ἀνὴρ ἀγαθὸς gewesen sei, nur unter der Voraussetzung bejaht: εἰ ἔστι γε, ἣν πρότερον σὺ ἔλεγες ἀρετήν, ἀληθής, τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι καὶ τὰς αὑτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων (503 C). Dass er selbst etwas ganz anderes ἀρετή nennt, darüber lässt er den Gegner keinen Augenblick in Zweifel (512 D). Wiederholt wendet er den Ausdruck auch auf das körperliche Leben an (ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος 479 B; ὑγίειαν ἢ ἰσχὺν ἢ ἄλλην τινὰ ἀρετὴν τοῦ σώματος 499 D), beidemale um der Analogie willen. Diese wird an zwei weiteren Stellen ausgeführt. Wie die Gesundheit καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ des Körpers aus dem richtig geordneten Verhältnis der Teile (ἐκ τῆς τάξεως καὶ τοῦ κόσμου) entsteht, so beruht Gesetzmässigkeit (νόμιμόν τε καὶ νόμος) auf einer Wohlordnung der Seele, τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσι· ταῦτα δ' ἔστι δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη — — καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή (504 C/E). Und noch allgemeiner: Ἀγαθοί ἐσμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τἆλλα πάντα, ὅσα ἀγαθά ἐστιν, ἀρετῆς τινος παραγενομένης. — — ἀλλὰ μὲν δὴ ἥ γε ἀρετὴ ἑκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ζῴου παντός, οὐ τῷ εἰκῇ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἑκάστῳ ἀποδέδοται

αὐτῶν. — — τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἑκάστου. (506 D/E). Zwei Hauptnamen von Tugenden sind schon erwähnt und werden offenbar als bekannt vorausgesetzt. Auch ist klar angedeutet, dass da im Grunde keine Vielheit besteht, sondern eine Einheit: καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή hiess es, und ebenso noch ganz zu Ende des Werkes (527 E): καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι. Dass in der Schilderung des Totengerichtes der wichtige Ausdruck mehrmals begegnet, ist natürlich. Es sei nicht leicht, gibt Sokrates zu, im Besitze der Macht sich rein zu erhalten, doch sei es auch nicht unmöglich: ἐπεὶ καὶ ἐνθάδε καὶ ἄλλοθι γεγόνασιν, οἶμαι δὲ καὶ ἔσονται, καλοὶ κἀγαθοὶ ταύτην τὴν ἀρετήν, τὴν τοῦ δικαίως διαχειρίζειν ἃ ἄν τις ἐπιτρέπῃ, — wofür dann eben Aristeides als Beispiel genannt wird (526 A/B). Und in der abschliessenden Ermahnung an Kallikles ist der Überwinder sicher, nun auch von jenem verstanden zu werden, wenn er kurz sagt: οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσει, ἐὰν τῷ ὄντι ᾖς καλὸς κἀγαθός, ἀσκῶν ἀρετήν (527 D).

Eine allmähliche Entwicklung des Begriffes drückt sich in der Mannigfaltigkeit der Wortbedeutungen aus. Von der aber hätte Platon nicht so überlegen freien Gebrauch machen können, wenn er nicht selber genau wusste, was er mit dem Namen ἀρετή bezeichnen wollte, und zugleich erwarten durfte, dass, wer ihm bisher gefolgt war, ihn richtig verstehen müsse. Wichtige Vorarbeiten lagen also hinter ihm, als er den Gorgias hinausgab: die Frage nach dem Wesen der Tugend, die der 'Menon' beiseite liess, war für den Autor und die Leser des Gorgias erledigt, und damit auch die im Menon behandelte nach ihrer Lehrbarkeit. Die Krönung des gewaltigen Werkes ist doch eben der Gedanke, dass der rechte Staatsmann seinem Volke ein Lehrer und Erzieher zur Tugend sein wird (513 E bis 515 C). Oder sollen wir glauben, dass im Gorgias die Unbefangenheit im mehrdeutigen Gebrauche des Wortes auf naiver Sorglosigkeit beruhe, die noch nicht angefangen hatte zu zweifeln? Das würde obendrein durch den Protagoras widerlegt werden, über dessen Priorität dem Gorgias gegenüber doch wohl kein Streit ist.

Von welcher Seite man die drei betrachten mag, immer steht Menon in der Mitte. Die Behandlung der Staatsmänner ergab dabei nur einen Gesichtspunkt neben anderen, freilich einen besonders wichtigen, und der zugleich weiteren Ausblick

eröffnet. Wie hat Platon später über diese Dinge geurteilt, vor allem in seinem Hauptwerk vom Staate? Dass er dort hinsichtlich des ὀρθῶς δοξάζειν der milden Auffassung völlig abgesagt hat, sahen wir schon (oben S. 291). Aber auch sonst hat er nicht die Weitherzigkeit des Menon fortgesetzt, sondern die Strenge des Gorgias. 'Wenn nicht die Forscher Könige werden, oder die, welche jetzt Könige heissen und Herrscher, echt und recht zu forschen anfangen und dies in eins zusammenfällt, von denen aber, die sich jetzt getrennt jedem von beiden widmen, die meisten Naturen durch Zwang ausgeschlossen werden, so gibt es kein Ende für die Leiden der Staaten, ja ich glaube auch nicht für das Menschengeschlecht' (V 18; p. 473 D): in solchem Protest vernehmen wir nichts von der Genügsamkeit, die ein unbewusstes richtiges Meinen als Ersatz für klares und begründetes Wissen gelten lassen wollte. Und nun jener grosse Vergleich des Staates mit einem schlecht versorgten Schiff (VI 4), um dessen Lenkung sich, da der Steuermann wenig vermag, die Mannschaft streitet, sich der übelsten Mittel bedienend und keineswegs in dem Sinne, dass sie das Fahrzeug ihrerseits richtig zu führen versuchen, sondern vor allem in der Absicht, ungestört schmausend und zechend ihre Fahrt zu machen. Solches Bild entspricht zwar, wie im voraus erinnert wird, keiner bestimmten Wirklichkeit, doch seien die einzelnen Züge wirklichen Verhältnissen entnommen (488 A). Wer das so geschildert hat und zugleich der Verfasser des Gorgias war, der ist den dort vertretenen Grundsätzen treu geblieben. Stünde der Menon dazwischen, so hätten wir innerhalb von vier Dialogen einen dreimaligen Wechsel in Platons politischer Haltung: von Protagoras zu Gorgias, von Gorgias zu Menon, von Menon zum Staat. Halten wir dagegen die Reihenfolge fest, die sich uns immer wieder aufgedrängt hat, so haben wir zwar auch von einem Werke zum andern manchen Wandel, aber kein Hin- und Herspringen, sondern einen stetigen Fortschritt, eine Entwicklung, in der gerade diejenigen Elemente immer stärker hervortreten, in denen doch Platons Stärke beruhte: die Zuversicht und Klarheit des Forschens, der Ernst und die Strenge der sittlichen Forderung.

Paul Cauer.