

„WER WEISS, WAS GERECHT IST, IST GERECHT
UND TUT DAS GERECHTE“

SOKRATISCH-PLATONISCHER INTELLEKTUALISMUS –
PÄDAGOGISCHE TRIAS, ANÁMNESIS, PERSON

Es ist eine weitgehend akzeptierte Ansicht, dass Sokrates und Platon einen ethischen Intellektualismus vertreten und gelehrt haben¹. In Platons Dialogen wird oft davon gesprochen, dass moralisches Tun und Verhalten auf einem Wissen beruht, auf *epistéme*, *phrónesis* oder *sophía*: die Frömmigkeit (Euthyphr. 14c), die Tapferkeit (Lach. 194d ff., 199cd), die *sophrosýne* (Charm. 165c), die Gerechtigkeit (Gorg. 460a ff., Hipp. II 375de). Die Tugend, *areté*, wird in Platons Schriften wie eine *techné* behandelt. Die *technai* – also jedes planvolle und systematische Tun, das entweder auf die Herstellung einer Sache (z. B. der Schuhe durch den Schuster, eines Hauses durch den Baumeister) oder auf die richtige und gute Behandlung eines jeweils spezifischen Objekts (z. B. des Körpers durch den Arzt oder den Sportlehrer, eines Musikinstrumentes durch den Musiker, des Bodens und des Saatgutes durch den Bauern) ausgerichtet ist, beruht auf einem einschlägigen Fachwissen. Dasselbe gilt für die *areté* (Krit. 47c ff., Ion 537c ff., Pol. I 342c, Gorg. 448cd, 459cd). Platon lässt Sokrates in den Frühschriften mehrmals die Überzeugung vertreten, dass *areté* Wissen ist und in einer Analogie zur *techné* steht bzw. eine *techné* ist (z. B. Pol. I 332c ff., Prot. 349e ff., 361ab, Men. 88a ff., vgl. Xenoph. Mem. 1,2,37; 3,9,5; 4,4,5), und dass kein Mensch absichtlich und bewusst Unrecht tut. Deshalb argumentiert Sokrates in den Diskussionen über ethische Fragen ständig mit Analogien aus dem Bereich der *technai*, mit dem Arzt, dem Baumeister, Steuermann, Kitharاسpieler usw.: *Areté* ist *techné* und beruht auf einem handlungsleitenden Wissen, und zwar dem Wissen vom Guten. Dieses Wissen ist lehrbar, es ist der hinreichende Grund für das richtige moralische Tun und Verhalten².

- 1 Dodds <1970> 15, vgl. 96 f., hat erklärt, dass bereits bei Homer die Gewohnheit festzustellen ist, Verhaltensweisen mit Begriffen des Wissens zu erklären; die so genannten sokratischen Paradoxien, dass Tugend Wissen ist und dass niemand mit Absicht schlecht handelt und Böses tut, seien ein verallgemeinerter Formulierungstyp tief eingewurzelter Denkgewohnheiten; vgl. Dodds <1959> 218, wo er feststellt, das Konzept des Willens fehle im frühen griechischen Denken völlig. Zum sokratisch-platonischen Zusammenhang von Tugend und Wissen vgl. Kafka 99, Gigon <1985> 133 ff.; Levett spricht von „the Socratic principle, to know, what is just, is to act justly“ als etwas allgemein Bekanntem. Er verweist 175 Anm. 105 auf Nestle, der geglaubt hatte, den „verbreiteten Intellektualismus“ als „das unvermeidliche Ergebnis des fehlenden Willensbegriffes“ erklären zu können. – In den folgenden, z. T. umfangreichen Anmerkungen wird versucht, einen Überblick über die früheren Stellungnahmen zu einzelnen Aspekten des Themas zu geben.
- 2 Vgl. Ulfing; bei ihm fehlt die Begründung bzw. Erklärung dafür, warum das Wissen nach der

Nach dieser Analogie hat die sokratisch-platonische *areté* ein spezifisches Objekt, nämlich die menschliche Seele, und ihre Aufgabe besteht darin, ihrem Objekt zu nützen. Diese Konzeption von *areté* war in jener Zeit etwas Neues und sie ist auch etwas Eigenständiges geblieben. Platon konfrontiert seinen Begriff von *areté* immer wieder mit den Vorstellungen, die zu seiner Zeit und auch später mit dem Wort *areté* verbunden worden sind, z. B. mit der *areté* eines Perikles. Für Leser, die Platons Konzeption nicht kennen, sind Übersetzungen in moderne Sprachen – z. B. Tugend, virtue, vertu, cnota ... – unzureichend und irreführend. Dasselbe gilt für die Übersetzung von *techne* mit „craft“, wegen der jeweils anderen Konnotationen dieser Übersetzungswörter. Die Übersetzung von *sophía* mit wisdom oder Weisheit weckt bei Lesern, welche Platons Texte nicht kennen, sicher auch unpassende Vorstellungen, wie z. B. die „dass die Weisheit des Sokrates sich auf das Sein und die Ideen des Guten und Schönen bezieht und somit göttlichen Ursprungs ist“. Gelegentlich lässt sich der Eindruck nicht verdrängen, dass auch manche Platoninterpreten von den Übersetzungswörtern an einem adäquaten Verständnis der griechischen Begriffe und ihrer Verwendung bei Platon gehindert werden³.

Die *techne* hat eine Leitungsfunktion, sie „herrscht“, *archei*, über ihr Objekt, sie will nützen, sowohl ihrem Objekt – die *techne* des Arztes den Kranken, die des

Meinung des Sokrates zum Tun des als richtig Erkannten führt. Diese Leerstelle trifft man in einigen Platoninterpretationen an, z. B. in der Formulierung „Sokrates glaubte sogar, dass die verstandesmäßige Erkenntnis des moralischen Prinzips ausreichend ist, um eine moralische Konversion zu bewirken, d. h. eine vollkommene Veränderung der Lebensform“ (so Höhle 72). – Moralisch zu sein war für Sokrates und Platon aber kein Selbstzweck, auf das Motivationsproblem weist Hossenfelder in seinem guten Artikel hin; Penner spricht von einem ethischen Egoismus, Guardini in Bezug auf Phdn. 97bc von einem „rationalen Absolutismus, für welchen das Vernünftige-Evidente mit dem Werthhaft-Richtigen identisch ist“.

- 3 Martens weist 111f. auf den etymologischen Zusammenhang zwischen *areté* und *áriston* hin und erinnert dabei an Schadewaldts „Bestheit“, er sagt richtig, dass unser Wort „Tugend“ mit „taugen“ zusammenhängt, also „Tauglichkeit“ bedeutet, aber im Lauf der Zeit andere Konnotationen angenommen hat und verchristlicht worden ist. Auch Koyré stellt fest, dass die Übersetzungen der griechischen Begriffe in eine moderne Sprache beim Leser unterschiedliche Assoziationen hervorrufen (17 Anm. 4 zum Anfang des Menon). Döring übersetzt *areté* mit „Gutsein“, Vlastos mit „excellence“, wobei er auch die Einsicht äußert, dass Übersetzungen für native speaker nicht verständlich sind und falsche Assoziationen hervorrufen. – „Excellence“ passt auf Aspekte des vorsokratisch/vorplatonischen Verständnisses von *areté*, etwa auf die *areté* des Perikles. – Die angeführte Erklärung von *sophía* stammt aus dem Artikel von A. Schniewind. Besser, wenn auch schwankend formuliert Pietsch „Platons Gebrauch von *sophía* weist drei ... Stufen auf. Die gemeinsame Grundbedeutung ist die der vollendeten Einsicht in einen bestimmten Sachverhalt und der Fähigkeit zur praktischen Umsetzung ... Die Weisheit führt jede durch sie bestimmte Tätigkeit zum Erfolg ...“ – Das gilt für die griechische *sophía* und für ihr deutsches Äquivalent „Wissen“, aber das Lemma „Wissen“ gibt es in Schäfers Platonlexikon nicht, es fehlt dort wie auch manches andere. Albert spricht von *sophía* als „Sachverstand“ und „Wissen im allgemeinen Sinn“, Schäfer <2008> 420 sagt, die Bedeutung von *sophía* habe sich im 5. Jahrhundert auf allerlei Arten von Kenntnis, Wissen, Fertigkeit im Handwerk ... im eminenten Sinn auch für Klugheit und praktische Umsicht in den wesentlichen Lebensangelegenheiten ausgeweitet. Zum Komplex *agathós / to agathón – ergon – chré-simon – ophélimon/kalón* vgl. den Artikel von Reiner <1974>.

Steuermannes den Passagieren ... – als auch sich selbst: sie will im höchsten Grad vollkommen sein (Pol. I 341c ff., 346a ff.)⁴.

Alles hat seine eigene *dýnamis*, seine spezifische Wirkungsweise und Wirkungskraft, mit der es sein *ergon* tun, seine spezifische Aufgabe erfüllen und seine Leistung erbringen kann, das Pferd, die Augen und Ohren, Geräte zum Schneiden ..., und alles hat seine eigene *areté* (Pol. I 352d ff., vgl. Lach. 192ab, Gorg. 447c, Hipp. I 295c ff., Pol. IV 430b, V 477cd), und es wird danach beurteilt, ob es mit seiner *areté* sein *ergon* gut macht (Pol. I 353c). Auch die Seele hat ihr *ergon*, ihre Aufgabe und ihre Leistung, die nur sie allein erbringen kann: die Fürsorge, Leitung, Überlegung und auch das Leben; dazu hat sie ihre *oikeía areté*, die Gerechtigkeit. Also wird die gerechte Seele und der gerechte Mensch gut leben, der ungerechte schlecht (Pol. I 353de): Die *areté* des Menschen liegt in der Seele, sie besteht nicht wie die *areté* der homerischen Helden, der Sieger in Olympia und des Perikles darin, nach außen große Werke zu vollbringen, in der Welt erfolgreich zu sein und dadurch Macht und Ansehen zu haben.

Sokrates vertritt die Überzeugung, dass das Wissen davon, was gut und richtig ist, zum guten und richtigen Tun und Handeln führt. Die klarste Formulierung dieses ethischen Intellektualismus findet sich im Dialog Gorgias, am Ende der Diskussion zwischen Sokrates und dem berühmten Sophisten. Es geht um die Frage, mit welchen Dingen es die Rhetorik zu tun hat und worin ihre spezifische Leistung besteht (Gorg. 449d ff.). Das führt zu der Frage des Sokrates, ob ein Schüler, der bei Gorgias Rhetorik lernen will, wissen muss, was Gerechtigkeit ist, und ob er, falls er dies nicht schon vorher weiß, es von Gorgias lernen wird. Gorgias erklärt: Falls er es nicht schon vorher wissen sollte, wird er es bei ihm lernen (459c ff.). Hier setzt

- 4 Vgl. Guthrie 198: Die Lehre, dass das Wissen von dem, was recht und richtig ist, eine notwendige und ausreichende Bedingung dafür ist, es zu tun, hing bei Sokrates ohne Zweifel von der Analogie mit den *technai* ab, diese Lehre ist von Platon beibehalten worden. Nach Kube 48f., 57 ist der *techné*-Begriff der Sophisten, nämlich die Auffassung, dass *areté* lehrbar ist und in der Bewältigung der Wirklichkeit besteht, die Voraussetzung dafür, dass das Beispiel der *technai* auf die Erziehung angewendet werden konnte, deshalb müsse das sokratische Modell in Verbindung mit den sophistischen Ansichten gesehen werden. Wolf 24 erklärt, dass in einer Situation, in der die alten Werte verloren gegangen sind, das Bedürfnis nach einem sicheren praktischen Wissen entstanden ist, nach einer Konzeption des Guten, für das man Rechenschaft ablegen kann. Dafür stand nur das Modell des *techné*-Wissens zur Verfügung. Nach Ansicht von Nehamas <1999> 46 hat Sokrates die traditionelle moralische Erziehung in Athen kritisiert, aber kein eigenes positives moralisches Programm gehabt, die reine *techné*-Analogie reiche nicht aus, um Sokrates eines blinden Intellektualismus zu überführen. Nehamas glaubt nicht, dass Sokrates die *techné*-Analogie ernst genommen hat, seine Haltung sei zweideutig <1999> 39; er spricht von einem „definitional intellectualism“: Sokrates schein e geglaubt zu haben, dass wir die Definition einer *virtue* kennen müssen, um entscheiden zu können, ob bestimmte *features* zu ihr gehören, 35, sein Projekt scheitere an zwei kritischen Dingen: er betrachtet ein bestimmtes Wissen als ausreichend für richtiges Handeln und er macht den Erwerb dieses Wissens unmöglich, 28. Zum Komplex „*areté* – *techné* – *epistémé* – *eudaimonía*“ vgl. Horn – Rapp 59f. s. v. *areté*. Buchmann 81ff. unterscheidet – im Anschluss an Hirschberger – bei Platon zwischen einem praktischen und einem werttheoretischen Intellektualismus. Kahn 224f. spricht von einer intellektualistischen „moral psychology“ und stellt dabei Unterschiede zwischen Prot. 360d und Pol. IV 428bc fest.

Sokrates mit seinen Analogien aus dem Bereich der *technai* an: Wer das Handwerk des Baumeisters gelernt hat, ist ein Baumeister, wer Musik gelernt hat, ist Musiker, wer die *techne* des Arztes gelernt hat, ist Arzt, denn jeder Mensch ist so, wie das Wissen ihn macht (460b). Von da aus tut Sokrates den Schritt von der *techne* zur *areté* und folgert: Wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht, der Gerechte tut das Gerechte, also muss der Rhetor gerecht sein, der gerechte Mensch will das Gerechte tun, also wird der Gerechte niemals Unrecht begehen wollen (460bc).⁵ Von der Bedeutung des Wissens für das richtige ethische Handeln hat bereits Demokrit gesprochen (VS 68 B 83 und 181).

Die Argumentation des Sokrates impliziert auch den Willen bzw. das Wollen: Wer weiß, was gerecht ist, wird niemals Unrecht tun wollen. Dem entspricht der bekannte Satz des Sokrates, dass kein Mensch willentlich und absichtlich Unrecht tut (Apol. 37a, vgl. Prot. 345d), und dass moralisches Fehlverhalten durch fehlendes Wissen, *áгноia*, verursacht wird (Prot. 345de). Das Wollen ist immer auf das Gute, das für uns auch das Nützliche ist, gerichtet, *areté* besteht darin, die *agathà boulesthai kai dýnasthai* (Gorg. 468c, Men. 78a). Beim sokratisch-platonischen *agathón* kann es nicht zu Interessenkonflikten kommen wie bei anderen Gütern⁶.

- 5 Vgl. den ausführlichen Kommentar zu Gorg. 460a–c bei Dodds <1959> 218 f.; Dodds verweist auf Aristoteles, E. E. 1216 b6 und Xen. Mem. 3,9,5; die Stelle in der Eudemischen Ethik wirke wie eine direkte Bezugnahme auf diese Stelle im Gorgias, die von Dodds als ernsthafte Ansicht des historischen Sokrates betrachtet wird. – Levett 215 ff. will zeigen, dass Sokrates den Gorgias hier nur durch ein rhetorisches Mittel, das Gorgias selbst oft angewendet hat, zu dieser Zustimmung bringt, mit der Gorgias in Widerspruch zu seinen früheren Äußerungen gerät, nämlich durch die Polypota „*tekoniká – tektonikós, mousiká – mousikós, iatriká – iatrikós*“, aus denen er das Ergebnis ableitet, dass jeder so ist, wie das Wissen ihn macht: Sokrates gewinnt nicht durch ein logisches Argument, sondern spöttisch-ironisch durch eine rhetorische Sprache, die überzeugt, ohne wahr zu sein. In den Polypota sieht Levett nur Parodie des gorgianischen Stils, er bestreitet zwar nicht, dass Sokrates persönlich von der Richtigkeit seiner Schlussfolgerung überzeugt war, er spricht aber nicht davon, dass hinter der Parodie das Technemodell der *areté* steht.
- 6 Es ist eine verbreitete Auffassung, dass die Griechen bis in die Zeit Platons dem Willen im Bereich der Ethik keine Rolle beigemessen haben (vgl. dazu Dodds oben in Anm. 1 sowie das Buch von Dihle, der 56 explizit sagt, dass es bei den Griechen keinen freien Willen im Sinne späterer Anthropologie gibt; der delphische Spruch „Erkenne dich selbst“ soll die Rolle, die der Intellekt im moralischen Leben spielt, begrenzen und zugleich bestätigen). Kahn sagt 226 im Hinblick auf das Wissen, auf das im Laches und im Charmides hingewiesen wird (scil. das Wissen vom Guten und Schlechten): „Wir müssen wissen, was wir wirklich wollen“. – Wieland spricht 265ff. von den beiden Komponenten, dem Wissentlichen und dem Wollentlichen; der Satz des Sokrates, dass niemand freiwillig Unrecht tut, zielt auf eine Beziehung des Handelnden zu sich selbst und den eigenen Intentionen; Sokrates geht von der Existenz eines letzten Zieles aus, mit dem sich der Handelnde schon immer identifiziert hat. Nach Buddensieck 333 ff. zeichnet sich das Wollen bei Platon dadurch aus, dass es immer auf etwas bezogen ist, das für den Wollenden tatsächlich gut ist. Intellektualistisch wird die Konzeption dadurch, dass wir das Richtige wollen werden, wenn wir das entsprechende Wissen haben; vgl. Heitsch <1994> 13 f.: Wenn die Meinung, dass jeder Mensch nach dem Guten strebt, mehr sein soll als eine erbauliche Behauptung, darf sie nicht moralisch verstanden werden: Sokrates muss unter dem Guten das Nützliche verstehen.

Die Schlussfolgerung, auf die Sokrates das Gespräch mit Gorgias hinführt, scheint ganz eindeutig zu sein, trotzdem ist die Frage nicht unberechtigt, ob Platon seinen Sokrates hier auch die Überzeugung des historischen Sokrates aussprechen lässt und ob das, was er seinen Sokrates hier sagen lässt, auch seine eigene Überzeugung war. Und es stellt sich die Frage, warum der Mensch, der weiß, was gerecht ist, das Gerechte auch tun will⁷.

Platon lässt seinen Protagoras sagen, dass die Menschen die Gerechtigkeit wie ihre Muttersprache lernen (Prot. 327e f.), ebenso den Alkibiades, der noch hinzufügt, dass alle Griechen meinen, es sei klar, was gerecht und was ungerecht ist (Alk. I 110b ff., 111a). In der Politeia erklärt Sokrates, dass wir von Kindheit an *dógmata* über das Gerechte und das Schöne haben, weil wir von Kindheit an darin aufgewachsen und erzogen sind (Pol. VIII 538b).

Die Zurückführung der *areté* auf ein Wissen bzw. ihre Begründung im Wissen kann mit einiger Sicherheit dem historischen Sokrates zugeschrieben werden. Aristoteles sagt in der Eudemischen Ethik, dass Sokrates es als *telos* bezeichnet hat zu wissen, was *areté* ist, und dass er die Fragen nach den einzelnen Tugenden gestellt hat; er hat gedacht, dass alle *aretai* Formen des Wissens sind, so dass mit dem Wissen, was Gerechtigkeit ist, der Mensch gerecht ist (EE 1216 b3 ff., vgl. NE 1144 b17 ff. und 1145b23 ff., wo Aristoteles bemerkt, dass die Behauptung des Sokrates, niemand handle, wenn er das Wissen hat, gegen das *béliston*, den *phainómena* widerspricht, also dem, was man in der Realität beobachten kann)⁸. Auch Xenophon spricht davon, dass nach Meinung des Sokrates die *areté* insgesamt *sophía* ist, also Wissen (Mem. 3,9,4f.).

Im Gorgias behandelt Platon nochmals Themen seiner frühen Schriften, aber er entwickelt auch neue Konzepte und fasst manches zusammen, was bereits in den Frühschriften gesagt worden ist. Der Dialog ist auf der einen Seite negativ, kritisch und polemisch – dazu gehört die Auseinandersetzung mit der Sophistik und Rhetorik.

- 7 Es ist sicher zu sehr vereinfachend, Sokrates als „mouthpiece“ Platons zu bezeichnen, wie es Vlastos <1991> 117 getan hat. Auch Renaud spricht von einer Sprachrohrfunktion des platonischen Sokrates, er setzt voraus, dass in den Dialogen, auch schon in den frühen „sokratischen“, keine einfache Wiedergabe der Ansichten des historischen Sokrates zu suchen ist, vielmehr das philosophische und pädagogische Programm Platons (67 mit Anm. 7). Ähnlich äußert sich Prior 110, der sich gegen den scholarly consensus wendet, dass Platons frühe Dialoge Material für die Rekonstruktion der philosophischen Ansichten des historischen Sokrates bieten: Platon ist nicht der Biograph des Sokrates. 119 sagt Prior, dass Platon, und vielleicht er allein, die philosophischen Konzeption des Lebens, wie Sokrates sie hatte, verstanden hat. Er wollte sich mit den Zielen identifizieren, die Sokrates in den frühen und mittleren Dialogen darstellt, die aber nicht notwendig die Ansichten des historischen Sokrates gewesen sein müssen: Platons Rolle ist die eines ergebenen Anhängers, nicht die eines Reporters. – Mit dem scholarly consensus meint Prior, wie er 111 erklärt, den consensus among contemporary scholars in the mainstream of British and American scholarship.
- 8 Aristoteles interpretiert hier Sokrates sehr summarisch; Sokrates hat nicht behauptet, dass jemand, der das Wissen vom *agathón* hat, gegen dieses Wissen handelt, aber er hat auch nicht den Anspruch erhoben, dieses Wissen zu besitzen, und er hat es auch bei seinen Gesprächspartnern nicht gefunden. Guthrie 197 sagt – mit Bezug auf diese Kritik des Aristoteles: Das, was wir über Sokrates wissen, ist sein claim, dass Tugend Wissen ist, und er verweist auf Prot. 345d, Gorg. 468c und Men. 78ab; zum claim des Sokrates s. auch R. Weiss <2006>.

rik sowie die Kritik an den großen Politikern Athens –, auf der anderen Seite positiv und konstruktiv: Platon führt die Unterscheidung von Mittel und Zweck sowie die zwischen Gütern, Übeln und wertneutralen Dingen ein und zeigt, dass der Wille stets auf ein *agathón* gerichtet ist (467c ff.); er stellt ausführlich ein System von vier *technai* vor, deren Objekte der Körper bzw. die Seele sind (464b ff.), und erklärt, was ein guter, „technischer“ Politiker für seine Bürger leisten sollte (504de). Sokrates ist in den Gesprächen mit Gorgias und Polos der aus den aporetischen Dialogen bekannte Elenktiker, im Gespräch mit Kallikles – der mit Hilfe der sophistischen Rhetorik als Politiker in Athen Macht zur Befriedigung seiner Wünsche und zur Realisierung seiner Lebensphilosophie bekommen möchte – spricht er aber in protreptischer Art und Absicht davon, wie der Mensch glücklich wird, hier im Diesseits und nach dem Tod: Er weist einen Weg, wie man leben soll, und er zeigt ein Lebensziel. Im Mythos, den Sokrates am Schluss des Dialogs erzählt – als letztes Mittel, mit dem er Kallikles zu überzeugen versucht –, lässt Platon ihn vom Schicksal der Seele nach dem Tod sprechen. Damit verweist Platon auf die Quelle der „Grundüberzeugung“ des Sokrates. Um deren Grundlage zu erklären, wird er später im Menon und im Phaidon Sokrates die Theorie der *anamnesis*, der Wiedererinnerung entwickeln lassen.

In der Diskussion mit Gorgias geht es um die Frage, was die Rhetorik ist und mit welchen Dingen es der Rhetor bei seiner Tätigkeit zu tun hat. Sokrates möchte von Gorgias erfahren, was die *dýnamis* seiner *techné* ist, was er ankündigt, was er lehrt und von welchen Dingen die Rhetorik ein Wissen ist (447bc). Gorgias nennt die *logoi* und Sokrates fragt weiter, welchen Inhalt diese *logoi*, die Worte und Reden haben (449d ff.). Gorgias versucht, den besonderen Status der Rhetorik im Unterschied zu den anderen *technai* hervorzuheben, schließlich nennt er „die größten und besten der menschlichen Dinge“ als Inhalte der rhetorischen *logoi* (451e): Die Rhetorik verschafft den Menschen Freiheit und die Herrschaft über die anderen in der *polis*, sie erzielt ihre Wirkung dadurch, dass sie im Gericht die Richter und in den politischen Versammlungen die Leute überzeugen kann (452e).

Sokrates hält dagegen, dass auch andere *technai* Überzeugung produzieren, *peithó*, und er verlangt eine Aussage, worüber und wovon die Rhetorik überzeugt, worauf Gorgias die *díkaia kai ádika* nennt (454b). Inhalt der Rhetorik ist demnach das Gerechte und Ungerechte. Im Folgenden unterscheidet Sokrates zwischen Wissen und Überzeugung: Wissen ist immer wahr und richtig, Überzeugung kann richtig oder falsch sein. Gorgias gibt zu, dass die Rhetorik nur Überzeugung ohne Wissen vermittelt, woraus Sokrates schließt, dass sie nicht darüber belehrt, was gerecht und was ungerecht ist (454ef.). Jetzt lässt Platon seinen Gorgias aus der Schule plaudern: Die Rhetorik ist allen anderen *technai* überlegen, weil der Rhetor, ohne deren Fachwissen zu haben, über alles überzeugender reden kann als die jeweiligen Fachleute (455d ff.).

Nach einem Intermezzo, in dem Gorgias den vergeblichen Versuch unternimmt, das unangenehm gewordene Gespräch zu beenden (458bf.), rekapituliert Sokrates das bisherige Gespräch und hebt dabei hervor, dass Gorgias erklärt hat, der Rhetor könne ohne das entsprechende Fachwissen vor einer Menge von Leuten, also vor Unwissenden, überzeugender reden als der kompetente Fachmann, z. B. der Arzt,

und sich dadurch vor Unwissenden den Anschein verschaffen, es besser zu wissen als der Wissende (458e ff.). Gorgias sieht darin immer noch einen großen Vorteil.

In diesem Zusammenhang lässt Platon seinen Gorgias eine Apologie der Lehrer der Rhetorik vortragen. Gorgias sagt, dass die Lehrer der Rhetorik überall in einem schlechten Ruf stehen, weil ihre Schüler die Rhetorik auf unrechte Weise anwenden. Daran seien aber nicht die Lehrer schuld, denn sie haben die *techne* der Rhetorik gelehrt, damit die Schüler sie auf gerechte Weise anwenden, und deshalb dürfe man, wenn jemand zum Rhetor gemacht worden ist und dann mit dieser Fähigkeit Unrechtes tut, nicht die Lehrer der Rhetorik aus den Städten vertreiben (456c ff.).

Vom Gesprächsverlauf her ist diese Verteidigung völlig unnötig, denn Sokrates hatte die Lehrer der Rhetorik überhaupt nicht angegriffen und auch nicht von einem möglichen Missbrauch der rhetorischen *techne* gesprochen. Der Autor Platon hat Gorgias deshalb von der ungerechten Anwendung der Rhetorik durch die Schüler sprechen lassen, damit Sokrates jetzt die Frage stellen kann, in welchem Verhältnis die Rhetorik zur Gerechtigkeit steht und ob der Rhetor bzw. sein Schüler wissen muss, was Gerechtigkeit ist: Muss der Schüler dies schon wissen, bevor er zu Gorgias in die Lehre kommt, und wird er – falls er es nicht schon weiß – es von Gorgias lernen? Natürlich muss Gorgias in Athen, vor den vielen Zuhörern, welche die Diskussion miterleben und unter denen sich junge Leute, die seine Schüler werden wollen (455cd), und wohl auch deren Väter befinden, sagen, dass er seinen Schülern das Wissen davon, was Gerechtigkeit ist, vermitteln wird. Dadurch kann Sokrates ihm einen Widerspruch nachweisen: Wenn der Schüler der Rhetorik gelernt hat, was gerecht ist, kann er von der Rhetorik keinen unrechten Gebrauch machen, denn wer gelernt hat und weiß, was gerecht ist, ist gerecht und will nur Gerechtes tun (460bc). Zu diesem Ergebnis führt Sokrates den Gorgias auf der Grundlage des Technomodells der *areté* (460ab). Dieses Ergebnis bekräftigt Sokrates später im Gespräch mit Kallikles: Wer ein richtiger Rhetor sein will, muss gerecht sein und die *dikaia* kennen (508c)⁹.

Bei der Frage, ob seine Schüler wissen müssen, was Gerechtigkeit ist, hat Gorgias nicht an die ethische Tugend zu denken brauchen, sondern an das *dikaion* im Sinn des Gesetzlichen und Gesetzesgemäßen, des *nómimon*. Diese Gleichsetzung war durchaus üblich, wie Stellen aus Gerichtsreden jener Zeit belegen (der platonische Sokrates erklärt in seiner Verteidigungsrede, dass er sich als Prytane im Arginusenprozess den Forderungen der aufgeregten Menge widersetzt hat auf der Grundlage des *nómos* und des *dikaion*, Apol. 32bc). Die Gesetze musste der Schü-

9 Jäkel sagt 1010 richtig, dass Gorgias selbst durch die unnötige Verteidigung der Rhetoriklehrer dieses Ergebnis provoziert hat; Dodds <1959> 218: Sokrates benützt das Zugeständnis des Gorgias, um die paradoxe Schlussfolgerung zu erreichen, die ohne Zweifel der Ansicht des historischen Sokrates entspricht; er hat die unbewussten Voraussetzungen des traditionellen griechischen Denkens über menschliches Verhalten bewusst gemacht. – Scharfe Kritik an Platons Darstellung der Sophisten übt Gigon <1985> 133 ff. Er meint, Platon verdanke den Sophisten viel, ohne es mit einem Wort zu erwähnen; er übt 149 f. scharfe Kritik an der Methode, mit der Platon seinen Thesen zum Sieg zu verhelfen versucht; die Darstellung des Gorgias ist so, dass der Sophist immer wieder in ausweglose Situationen hineinmanövriert und lächerlich gemacht wird. – Bernardini – Veneri sprechen von einem Klima der Polemik und von Platons Verzerrungen der Gedanken des Gegners als Mittel, um die eigenen zum Sieg zu führen.

ler der Rhetorik natürlich kennen, sowohl für das Verfassen von Gerichtsreden wie von politischen Reden. Aus der Kenntnis der Gesetze folgt aber nicht, dass ihr Kenner ein in jeder Hinsicht gerechter Mensch sein muss¹⁰.

Gorgias hat sich in einen Widerspruch hineinmanövriert: Vorher hatte er es als großen Vorteil herausgestrichen, dass der Rhetor kein Wissen von dem zu haben braucht, worüber er zu den Leuten redet, jetzt gibt er doch zu, dass er wissen muss, was gerecht ist. Platon hat durch seine Dramaturgie und Dialogregie – durch die von Sokrates nicht provozierte Verteidigung der Lehrer der Rhetorik – diesem die Möglichkeit geschaffen, Gorgias dazu zu bringen, dass er – vor dem Publikum – dem Satz zustimmt „Wer weiß, was gerecht ist, ist gerecht ...“. Er musste zustimmen, wenn er sich als Lehrer für die athenische Jugend empfehlen wollte. Gorgias stimmt aber nur sehr zurückhaltend zu (*pháinetai*, „es sieht so aus“), und Sokrates sagt abschließend, man müsse über diese Sache noch lange gemeinsam nachdenken, um sie ausreichend zu durchschauen (461ab).

Es ist eine auch in philosophischen Platoninterpretationen bereits weitgehend berücksichtigte methodische Einsicht, dass man nicht einzelne Stellen aus Platons Dialogen aus ihrem Kontext herauslösen und auf der Grundlage isolierter Textelemente sagen kann: „Hier sagt Platon das und das ...“, an dieser Stelle lehrt Platon das und das ...“. Platon sagt in seinen Schriften nie etwas und er lehrt auch nichts, wenigstens nicht in direkter Form. Platon schreibt keine philosophischen Traktate und keine Lehrbücher, sondern er stellt dar, wie Sokrates mit verschiedenen Personen über philosophische Fragen diskutiert. Die Unterscheidung, was dabei „sokratisch“, was „platonisch“ oder was beides ist, lässt sich in den Frühschriften, im Gorgias und auch noch in den Dialogen der mittleren Periode nicht eindeutig treffen¹¹.

- 10 Das Phänomen, dass Platon Sokrates und dessen Gesprächspartner eine jeweils andere Sprache sprechen und mit denselben Begriffen etwas anderes meinen lässt, zeigt sich auch an Protagoras und an Kritias im Charmides (vgl. Heitsch <1994> 23 zum Hipp. II). Zur Gleichsetzung von *dikaion* und *nomimon* s. Isaios or. 2,47; 4,31; 6,65; 8,46; 10,22; 11,35f., 11,38; die Richter gelobten in Athen, nach den Gesetzen gerecht zu urteilen (Andok. or. 1,2). Der platonische Protagoras nennt *dikaia* und *nomima* als ein zusammengehöriges Paar (Prot. 327a), der xenophontische Sokrates setzt sehr oft *dikaion* und *nomimon* gleich (Xen., Mem. 4,4,1 ff.; 4,4,10; 4,4,12 ff. und öfter).
- 11 Zum literarischen Charakter der Dialoge Platons und zu den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Interpretation vgl. Dalfen <1974>, <1975>, <1979/80>, <1989>, <1998>, Ch. Griswold <1980>, Schmitt <1999> (über die Funktion der Widersprüche, in die Sokrates seine Gesprächspartner ständig zu verwickeln versucht, sowie über den mimetischen Aspekt). Wieland spricht 13 ff. über Platons Dialoge im Zusammenhang mit der Schriftkritik im Phaidros (274b ff.); 66 f. stellt er die Frage, ob und wie sich in Platons Werken angesichts von deren Form seine Philosophie finden lasse; schon die Form verlange eine Entscheidung darüber, ob hier überhaupt eine Lehre mitgeteilt wird, die Ansicht, dass Platons Dialoge keine Dokumente einer Lehre, sondern Muster philosophischen Tätigseins sind, komme der Wahrheit näher; schärfer äußert sich Heitsch <1994> 8 ff.; <1994> 3 und Anm. 31 spricht Heitsch von einer „dialektischen“ Überzeugung Platons: Platon sei einerseits überzeugt, dass der Mensch für sein praktisches und moralisches Verhalten auf eine letzte Begründung angewiesen ist, andererseits davon, dass dem Menschen voraussetzungsfreie Erkenntnis und letzte Begründung nicht erreichbar sind. Kahn <1996> sagt 36 f.: Da wir nie Platons eigene Stimme hören, wie können