

Protagoras Bildungstheorie im Rahmen seiner theoretischen Philosophie

Michael N. Forster

Dieser Artikel handelt von Protagoras (circa 485-418 v.Chr.G.), seiner theoretischen Philosophie und besonders seiner Bildungstheorie. Platon hat bekanntlich in der *Politeia* eine Theorie der Bildung [*paideia*] der Philosophen-Könige entwickelt, die einen z.T. von Platon auch anderweitig entwickelten metaphysisch-erkenntnistheoretischen Rahmen (insbesondere seine Ideenlehre und seine Methode der Dialektik) in Anspruch nimmt. Niemand hat dies übrigens besser gezeigt als Werner Jaeger in dem zweiten Band von seinem großen Werk *Paideia*. Platons Dialog *Protagoras* hat in der dort von Protagoras gehaltenen sogenannten ‚großen Rede‘ eine aller Wahrscheinlichkeit nach ziemlich genaue Darstellung von *Protagoras’* Bildungstheorie gegeben.¹ Ich bin der Meinung, dass bei allen starken Unterschieden zu Platons Theorie auch *diese* Theorie einen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Rahmen voraussetzt, der erkannt werden muss, um sie richtig zu verstehen (und dass sie wohl in dieser Hinsicht Platon Modell gestanden hat). Es handelt sich hier insbesondere um zwei höchst originelle metaphysisch-erkenntnistheoretische Lehren von Protagoras: zum einen seinen allgemeinen Relativismus, zum anderen seinen Agnostizismus (oder Skeptizismus) bezüglich der Götter. Ich werde deshalb in diesem Artikel versuchen, zuerst diese zwei Lehren selbst zu erklären, um sodann in einem weiteren Schritt sie zur Entschlüsselung

¹ Ich teile die Ansicht der Mehrheit der einschlägigen Sekundärliteratur, dass die ‚große Rede‘ eine ziemlich genaue Darstellung der Ideen des geschichtlichen Protagoras sein muss.

von Protagoras Bildungstheorie in der ‚großen Rede‘ zu nutzen. Es wird sich nach meiner Darstellung herausstellen, dass seine Gesamtphilosophie sehr eindrucksvoll ist, indem deren vorhin erwähnte drei Hauptbestandteile (Relativismus, Agnostizismus, Bildungstheorie) nicht nur einzeln höchst originell, konsequent und erwägenswert sind, sondern auch miteinander kohärieren und einander subtil unterstützen. Dies wird insbesondere auf seine Bildungstheorie zutreffen.

Relativismus: die „Mensch-Maßstab“ Lehre

Protagoras war bekanntlich der Erfinder des Relativismus. Zu diesem Thema haben wir glücklicherweise seine eigenen Worte:

Der Mensch ist der Maßstab von allen Dingen, derjenigen, die sind, dass/wie [*hôs*] sie sind, derjenigen, die nicht sind, dass/wie sie nicht sind.²

Für unsere Erkenntnis von dieser Lehre und von deren genauer Bedeutung sind wir fast gänzlich auf Platons *Theaitetos* angewiesen, obwohl Platon ein ziemlich feindlicher Zeuge ist und wohl nicht immer zuverlässig.

Die Lehre hat mehrere bemerkenswerte Aspekte, die anhand von Platons Darstellung mit einiger Zuversicht ausgemacht werden können: *Erstens* ist es auffällig – besonders im Zusammenhang des 5. Jahrhunderts –, dass die Lehre nur Menschen als Instanzen bezeichnet, dagegen *die Götter ausschließt*. Diese Position muss m.E. Protagoras bekannten Agnostizismus oder Skeptizismus hinsichtlich der Götter widerspiegeln (vgl.

² Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels und W. Kranz (6. Auflage, Zurich: Weidmann, 1952), 2:263 (Quelle: Sextus Empiricus). Vgl. Platon, *Theaitetos*, 152a. (Die Übersetzungen aus dem Griechischen in diesem Artikel sind meist meine eigenen.)

Platon, *Theaitetos*, 162c-e.). (Wir werden später auf seinen Agnostizismus näher eingehen.)

Zweitens ist es zwar weniger klar, aber letzten Endes doch wahrscheinlich, dass Protagoras in seiner Lehre auch *Tiere* auszuschließen beabsichtigt. Schon der Wortlaut des obigen Zitats suggeriert dies. Die Tatsache, dass nach Platons Dialog *Protagoras* Protagoras Relativismus bezüglich des *Guten/Vorteilhaften* nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und sogar Pflanzen mit einschloss (333d-334c), könnte zwar dagegen nahelegen, dass er auch in dieser Lehre Tiere mit einschließen würde. Aber Platon impliziert ziemlich klar in dem *Theaitetos*, dass er dies nicht getan hat (hätte jedoch nach Platon tun sollen, um konsequent zu sein) (161c-d). Und eine wahrscheinliche Auflösung der Spannung zwischen den Textstellen liegt nahe: Protagoras Miteinbeziehung von Tieren und Pflanzen in seinem Relativismus hinsichtlich des *Guten/Vorteilhaften* in dem *Protagoras* schreibt ihnen keine *Überzeugungen* zu, so dass es wahrscheinlich ist, dass er sie ihnen abspricht und sie deshalb von seinem Relativismus hinsichtlich der Wahrheit ausschließt.

Drittens erklärt Platon im *Theaitetos* die Lehre des Näheren dahingehend, dass sie besagt, dass die Dinge immer für einen Menschen so *sind*, wie sie ihm zu sein scheinen (152a), so dass z.B. wenn der Wind mir kalt zu sein scheint aber dir nicht kalt zu sein scheint, er für mich kalt *ist* und für dich nicht kalt *ist* (152b; vgl. 178b).³ Es ist sehr wahrscheinlich, dass dies in der Tat Protagoras Position war, u.a. weil seine Begründungen der Lehre (auf die wir unten eingehen werden) eine solche Position verlangen.

³ Ich benutze hier und an anderen Stellen die „du“ Form im Deutschen nicht aus Überfamiliarität gegenüber dem Leser, sondern um Zweideutigkeit zwischen dem Singular und dem Plural zu vermeiden.

Viertens impliziert Platon im *Theaitetos*, dass Protagoras die Lehre darüber hinaus auf eine noch feinkörnigere Art und Weise gemeint hat: da derselben Person zu verschiedenen Zeiten dieselben Dinge auf entgegengesetzte Weisen erscheinen können, besagt die Lehre noch ein bisschen strenger entweder a. dass die Dinge immer für einen Menschen zu *einer bestimmten Zeit* so sind, wie sie ihm *dann* zu sein scheinen, oder aber b. dass sie zwar einfach so sind, wie sie ihm zu sein scheinen, *aber dass er streng genommen zu einer anderen Person wird, wenn die Weise, wie sie ihm zu sein scheinen, sich ändert* (154a, 159b-160b, 166b-c). Es ist wiederum wahrscheinlich, dass Protagoras in der Tat eine solche Präzisierung und Radikalisierung seiner Lehre vertreten hat, und zwar nochmals u.a. weil deren Begründungen (auf die wir bald eingehen werden) sie verlangen.

Fünftens (und gleichsam in der entgegengesetzten Richtung) impliziert Platon im *Theaitetos*, dass Protagoras bereit war, ähnliche Erscheinungen unter einer Gruppe von Menschen (z.B. den Bürgern einer *polis*) sozusagen ‚zusammenzurechnen‘ und zu sagen, dass die Dinge immer für *sie* sind, wie sie *ihnen* zu sein scheinen (167c, 168b, 172a). Dass Protagoras dies getan hat, wird durch seine Vorgehensweise in der ‚großen Rede‘ des *Protagoras* bestätigt, die eine solche ‚Zusammenrechnung‘ voraussetzt (wozu mehr unten).

Dagegen sind manche andere Darstellungen Platons im *Theaitetos* bezüglich der Lehre wahrscheinlich falsch oder wenigstens irreführend. 1. Platon setzt Protagoras Lehre, dass die Dinge so sind, wie sie *erscheinen* [*phainesthai*], mit einer Lehre gleich, dass Wissen in *Wahrnehmung* [*aisthêsis*] besteht (151e-152a). Aber diese Darstellung ist fragwürdig. Das Verbum *phainesthai* muß sich nicht auf Sinnliches beschränken, es kann auch Überzeugungen anderer Art mit einschließen. Außerdem hat Protagoras selbst

nach glaubwürdigen Berichten von Platon und Aristoteles viele Erscheinungen bzw. Überzeugungen diskutiert, die nicht sinnlicher Art sind (z.B. bezüglich der Götter, der von Geometern vorausgesetzten Punkte und (freilich ein zweideutigerer Fall) der Moral), worauf sich sein Relativismus auch wohl erstrecken sollte, besonders da dessen Begründungen (wie wir bald sehen werden) dies verlangen.⁴

2. Platon behauptet, dass Protagoras oder seine Gefolgsleute eine Ausnahme zur Lehre, dass alle Erscheinungen wahr sind, im Falle von Überzeugungen über *künftigen Vorteil* einräumten (172b, 177c-d). Aber auch Platon schwankt zwischen einer Zuschreibung der Einräumung dieser Ausnahme an Protagoras selbst oder aber bloß an seine Gefolgsleute. Und es scheint unwahrscheinlich zu sein, dass Protagoras eine solche Ausnahme eingeräumt hätte, besonders da seine Begründungen der Lehre sie ausschließen (wie wir bald sehen werden).

3. Platon argumentiert im *Theaitetos* dafür, dass die Lehre einem Problem der Selbstwidersprüchlichkeit verfällt, indem sie impliziert, dass diejenigen vielen Personen, die sie für falsch halten, recht haben (171b-c) (dies ist Platons berühmtes *peritropê* Argument). Aber diese platonische Charakterisierung und Einwendung übersieht bekanntlich die gleichfalls von Platon bezeugte Tatsache, dass Protagoras nicht behauptete, dass die Überzeugungen eines Menschen immer wahr sind *simpliciter*, sondern nur, dass sie immer wahr-*für-ihn* sind.

4. Schließlich hält Platon im *Theaitetos* auch dafür, dass Protagoras Lehre in einer mit Heraklit geteilten ‚geheimen Lehre‘ würcelte, wonach nichts *ist*, sondern alles nur im *Werden* begriffen ist (152c ff.). Aber auch diese Erklärung der Lehre scheint ziemlich

⁴ Platon hat hier wahrscheinlich Protagoras Relativismus mit einer *anderen* Position von Protagoras bezüglich der Wahrnehmung, worauf ich später in diesem Artikel eingehen werde, vermengt.

unwahrscheinlich zu sein und sie ist zu Recht von dem Gros der Sekundärliteratur bestritten worden.

Dieser letzte Kritikpunkt veranlasst die Frage: Welche Gründe haben Protagoras *wirklich* zu seiner Lehre geführt? Wenn keine heraklitische ‚geheime Lehre‘, dann was?

Er hatte m.E. zwei Hauptgründe dafür:

Erste Begründung. Wie Platon im *Theaitetos* zeigt, war Protagoras sehr von der Tatsache beeindruckt, dass die Menschen zu jeder Frage unterschiedliche und gar einander widersprechende Urteile fällen, dass z.B. der Wind mir kalt zu sein scheint aber dir nicht kalt (152a-b, 152d). Platon beschränkt zwar diese Ansicht auf sinnliche Wahrnehmung (152b-c), aber es ist wahrscheinlich, dass Protagoras sie breiter gemeint hat, so dass sie z.B. auch moralische Urteile (es sei denn, was nicht ganz auszuschließen ist, er verstand moralische Urteile *als* sinnliche Wahrnehmungen) und Urteile über die Götter mit einschloss. Denn die sogenannten *Doppelten Argumente* [*Dissoi logoi*], ein offenbar von Protagoras stark beeinflusster Text vom Ende des 5. oder Anfang des 4. Jahrhunderts schließt Gegensätze unter *moralischen* Überzeugungen mit ein,⁵ während die bekannte Parodie von Protagoras Antilogik in Aristophanes *Wolken* (423 v. Chr.G.) sich gar auf *moralische* Gegensätze konzentriert.⁶ Und Platon berichtet in dem *Sophistes*, dass Protagoras auf entgegengesetzte Urteile bezüglich der Götter hingewiesen hat (232b-c). Zudem war Protagoras offensichtlich der Meinung, dass solche Widersprüche in unseren Urteilen nicht durch *Argumente* behoben werden können, weil gegen jedes Argument ein entgegengesetztes, gleich starkes Argument entwickelt werden kann. Dementsprechend berichtet Diogenes Laertius über Protagoras: „Er hat als erster

⁵ The Greek Sophists, hrsg. von J. Dillon und T.S. Gergel (London: Penguin, 2003), S. 322-4.

⁶ Aristophanes schreibt zwar diese Antilogik der sokratischen Schule zu, meint aber offensichtlich damit die Methode von Protagoras.

behauptet, dass es zu jeder Frage zwei mögliche, einander widerstreitende Positionen gibt, und er hat auch als erster in diesem Geist Argumente aufgestellt“. Und Diogenes fügt hinzu, dass Protagoras demgemäß zwei Bücher „widerstreitende[r] Argumente [*antilogiai*]“ veröffentlicht hat.⁷

Zweite Begründung. Die obige Begründung der Lehre ist textmäßig ziemlich offensichtlich. Sie würde übrigens noch heute vielen Relativisten als ein taugliches Argument für eine Art Relativismus einleuchten. Aber Protagoras hatte m.E. auch eine zweite, zwar weniger offensichtliche und weniger unmittelbar einleuchtende, aber nicht weniger wichtige und interessante Begründung für seine Lehre. Wie Platon in einer oft vernachlässigten Passage des *Euthydemos* eindeutig impliziert, hat Protagoras von Parmenides 1. die These übernommen, dass man nie Falsches (nie ‚was nicht ist‘), sondern nur Wahres (nur ‚was ist‘) denken oder sprechen kann, mitsamt 2. deren Implikation, dass man auch nie einem anderen Menschen wirklich widersprechen kann (denn sonst würden Widersprüche wahr sein) (*Euthydemos*, 283e-286c, bes. 286b-c; vgl. *Theaitetos*, 167a-b und *Sophistes*, 236e-237a, 240e-241b). Diese zwei Positionen haben offenbar Protagoras relativistische Lehre mit begründet und sie erklären auch deren spezifische Form, wonach eine Person immer etwas denkt oder spricht, das für-sie-wahr ist (oder vielleicht genauer: das für-sie-zum-betreffenden-Zeitpunkt-wahr ist): das Bestehen der Lehre auf Wahrheit wird der parmenideischen These gerecht, dass man nie Falsches, sondern nur Wahres denken oder sprechen kann, während das Bestehen der Lehre auf der Relativität der betreffenden Wahrheit (dass es sich immer letztendlich um Wahrheit-für-so-und-so (oder vielleicht genauer: für-so-und-so-zum-betreffenden-Zeitpunkt) handelt) der Implikation der parmenideischen These gerecht wird, dass die Menschen einander nie wirklich widersprechen (wenn ich nämlich „p“ sage und du

⁷ The Greek Sophists, hrsg. von Dillon und Gergel, S. 3-4. Vgl. Platon, *Sophistes*, 232b-e.

„nicht-p“ sagst, so meine ich in Wirklichkeit, dass p *für-mich*-wahr ist, und du meinst in Wirklichkeit, dass p *für-dich*-nicht-wahr ist, so dass wir einander nicht wirklich widersprechen).⁸

Dieser zweite, weniger bekannte und weniger unmittelbar einleuchtende Begründung von Protagoras Lehre verdient wohl einige weitere Bemerkungen.

1. Dass Protagoras diese parmenideische Begründung vertrat, erklärt nicht nur die genaue Form seiner Lehre (wie soeben gezeigt), sondern auch die Form der platonischen Dialoge *Theaitetos* und *Sophistes*. In beiden Dialogen scheint Platon auf den ersten Blick komischerweise mit Protagoras (bzw. den Sophisten im allgemeinen) anzufangen, um dann zu mehr oder weniger davon unabhängigen philosophischen Problemen bezüglich der Möglichkeit etwas Falsches zu denken oder zu sagen überzugehen. Die Lösung dieses Rätsels liegt darin, dass sowohl nach Platons Auffassung als auch in Wirklichkeit die zwei fraglichen Themen *nicht* voneinander unabhängig waren, da die These, es sei unmöglich, Falsches zu denken oder zu sagen, man könne nur Wahres denken oder sagen, ein Kernstück von Protagoras Position (und insofern der Sophistik im allgemeinen) war.

2. Porphyry berichtet, dass Protagoras eine gegen Parmenides gerichtete Schrift *Über das Sein* verfasst hat.⁹ Dieser Bericht könnte auf den ersten Blick der obigen Interpretation, wonach Protagoras Parmenides seine zweite Begründung verdankt, zu widersprechen scheinen. Aber Porphyry berichtet auch ferner, dass das, was Protagoras im besonderen an Parmenides Position beanstandet hat, dessen These der *Einheitlichkeit* des Seins war. Und die Position, die ich Protagoras gerade zugeschrieben

⁸ Vgl. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), S. 88-9.

⁹ Siehe M. Untersteiner, *The Sophists* (Oxford: Basil Blackwell, 1954), S. 29, 39 Note 51.

habe, verträgt sich eigentlich bestens mit diesem Bericht, da Protagoras Relativismus das Sein in einer gewissen Weise *multipliziert* (es gibt nicht bloß das Sein schlechthin, sondern Sein-für-mich, Sein-für-dich usw.).

3. Wie Kerferd bemerkt hat, ist es prima facie merkwürdig, dass Protagoras einerseits nach einer Interpretation dieser Art die Möglichkeit von einander widersprechenden Meinungen leugnet aber andererseits selbst bekanntlich „widerstreitende Argumente [*antilogiai*]“ verfährt.¹⁰ Dieses Problem hat aber eine naheliegende Lösung: Protagoras war vermutlich der Meinung, dass die Argumente, die auf den ersten Blick einander schlechtweg zu widersprechen scheinen, in Wirklichkeit einander nur auf eine andere Art und Weise widerstreiten (in etwa nicht wie „p“ und „nicht-p“, sondern wie „p-für-mich“ und „nicht-p-für-dich“).

4. Ein etwas schwierigeres Problem liegt darin, dass Protagoras selbst ungeniert den Begriff des nicht-Seins in seinen zwei Hauptlehren benutzt: wie wir schon gesehen haben, beschreibt seine „Mensch-Maßstab“ Lehre den Menschen als u.a. den Maßstab der Dinge, „die nicht sind, dass/wie sie nicht sind“. Und wie wir bald genauer sehen werden, besagt sein Agnostizismus, dass er bezüglich der Götter weder weiß, dass/wie sie sind, noch, „dass/wie sie nicht sind“. Wie ist dieser anscheinende Widerspruch zu erklären? Es ist hier zuerst bemerkenswert, dass Parmenides' Lehrgedicht einen auffällig ähnlichen anscheinenden Widerspruch aufweist. Diesbezüglich gibt es m.E. im wesentlichen zwei interpretatorische Möglichkeiten: entweder Parmenides hat den Widerspruch einfach übersehen oder aber er hat eine implizite Strategie, um ihn zu entkräften (z.B. die autoeliminative dialektische Strategie, die Montgomery Furth ihm zuschreibt, worin nach mehreren Schritten (Selbst-)Widerlegung am Ende nur ein einziger Satz bestehen bleibt: „Es ist [*esti*]“) – wovon die letztere interpretatorische

¹⁰ Kerferd, *The Sophistic Movement*, S. 90-1.

Möglichkeit mir am wahrscheinlichsten zu sein scheint.¹¹ Auch im Falle von Protagoras gibt es m.E. im wesentlichen zwei interpretatorische Möglichkeiten: *entweder* er hat den Widerspruch einfach übersehen *oder aber* er glaubt, eine relativistische (Neu-) Interpretation von solchen negativen Aussagen geben zu können, die sie letzten Endes von Parmenides Einwand befreit. Im letzteren Fall ist er z.B. vielleicht der Meinung, dass sein Relativismus alle Fälle von nicht-Sein im Grunde genommen zu Fällen von nicht-Sein-für-jemanden und insofern zu besonderen Fällen von *Sein* mache.¹² Ich halte diese zweite Möglichkeit für nicht nur philosophisch interessanter, sondern auch im Hinblick auf Protagoras allgemeine philosophische Subtilität interpretatorisch wahrscheinlicher.

Agnostizismus

Protagoras ist aber nicht nur wegen seines Relativismus berühmt, sondern auch wegen seines *Agnostizismus* oder Skeptizismus hinsichtlich der Götter. Auch hier haben wir zum Glück seine eigenen Worte:

Bezüglich der Götter bin ich nicht imstande zu wissen weder dass/wie [hōs] sie sind noch dass/wie sie nicht sind noch wie sie der Form nach

¹¹ Siehe M.N. Forster, Ein Anfang der Metaphysik. Parmenides über den Widerspruch und das Paradoxon des Nichtseins, in: Das neue Bedürfnis nach Metaphysik – The New Desire for Metaphysics, hrsg. von M. Gabriel, W. Högrefe und A. Speer (Berlin: Akademie Verlag, 2015).

¹² Man vergleiche eine solche Strategie zur Entkräftung des Problems mit Platons bekannterem Versuch in dem *Sophistes*, angesichts des parmenideischen Paradoxons prädikatives nicht-Sein (a ist nicht F) dadurch zu retten, dass er es als eine besondere Art von Sein (nämlich Teilnahme an der Idee der Differenz im Hinblick auf Idee F) deutet.

[*idean*] sind; denn vieles hindert einen am Wissen, die Unklarheit [*adêlotês*] und die Kürze des menschlichen Lebens.¹³

Wie Protagoras Relativismus, ist diese Lehre ein Novum in der Geschichte des westlichen Denkens und vielleicht sogar des Denkens überhaupt: soweit wir wissen, hatte niemand vorher in Griechenland die Existenz der Götter schlechtweg in Frage gestellt (geschweige denn geleugnet).

Protagoras verdankt hier zwar ziemlich viel den skeptischen Überlegungen seines Vorgängers Xenophanes über die Götter, aber er wandelt sie ab und radikalisiert sie. Xenophanes hatte nämlich zwar schon eine *Art* Agnostizismus bezüglich der Götter (sowie anderer Themen auch) vertreten (Fr. 34: „Und was nun die gewisse Wahrheit betrifft, so hat niemand sie gesehen und es wird niemand geben, der sie wüsste in Bezug auf die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne“) und diesen Agnostizismus insbesondere mit Konflikten zwischen menschlichen Vorstellungen der Götter begründet (Fr. 16: „Die Äthiopier sagen, dass ihre Götter stumpfnasig und schwarz sind, die Thrakier, dass die ihrigen hellblaue Augen und rote Haare haben“) – Positionen, die alle beide dann von Protagoras im wesentlichen übernommen wurden. Aber Protagoras hat sie auch in zwei Hinsichten abgewandelt und radikalisiert. Zum einen ergänzte er Xenophanes Hinweis auf Konflikte zwischen den bloßen *Vorstellungen* oder Meinungen der Menschen bezüglich der Götter durch einen Hinweis auf das Vorhandensein entgegengesetzter aber gleich starker *Argumente* in diesem Bereich (vgl. *Sophistes* 232b-c). Zum anderen war sein Agnostizismus wesentlich stärker als Xenophanes': Xenophanes bestritt nur, dass wir *gewisse* Erkenntnis über die Götter haben, und vertrat dementsprechend selbst eine positive Gotteslehre, nämlich einen Monotheismus, dessen

¹³ Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von Diels und Kranz, 2:265 (Quelle: Eusebius). Vgl. Theaitetos, 162d-e.

einzigem Gott von den Menschen ganz verschieden sei und insbesondere selbst unbeweglich die Bewegung anderer Dinge durch sein reines Denken verursache (Frr. 23-6). Dagegen bestritt Protagoras (wenigstens für sich) *jedwede* Erkenntnis der Existenz oder der Eigenschaften von Göttern und verzichtete auf *jedwede* Meinung darüber.¹⁴

Protagoras Agnostizismus bleibt aber rätselhaft in mehreren Hinsichten, besonders im Hinblick auf seine Beziehung zu Protagoras Relativismus. Einerseits teilen die zwei Lehren zwar einen gewissen allgemein ‚skeptischen‘ Charakter. Und wie schon erwähnt, setzt Protagoras „Mensch-Maßstab“ Lehre sogar eine Form seines Agnostizismus voraus. Aber andererseits ist es bei näherer Überlegung gar nicht leicht zu verstehen, wie die zwei Lehren miteinander verträglich sein können. Ich möchte deshalb dieser Frage nun etwas nachgehen, und zwar in der Hoffnung, dass die Lösungen der betreffenden Probleme zu einem genaueren Verständnis von Protagoras Position führen werden.

Es gibt m.E. drei Haupträtsel in diesem Bereich. Ich werde sie der Reihe nach zu beschreiben und dann zu lösen versuchen. (Dabei werde ich das 2. und das 3. Rätsel zusammen behandeln, da sie im wesentlichen eine gemeinsame Lösung haben.)

1. Ein erstes Rätsel in diesem Zusammenhang besteht einfach darin, dass Relativismus einerseits und Agnostizismus bzw. Skeptizismus *stricto sensu* andererseits bei aller allgemeinen Verwandtschaft normalerweise miteinander unverträglich sind und konkurrieren: sie reagieren zwar in der Regel auf ähnliche Probleme im Hinblick auf Überzeugungen und Erkenntnisse (z.B. auf einander widerstreitende Erscheinungen und Argumente), aber während Relativismus diese Probleme auflöst, indem er die Wahrheit

¹⁴ Die oben zitierten Fragmente von Xenophanes befinden sich in Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von Diels und Kranz, Bd. 1.

relativiert und allen Seiten Recht gibt, erklärt Skeptizismus *stricto sensu* sie vielmehr für unlösbar und verzichtet demgemäß auf Überzeugungen.

Die Lösung dieses ersten Rätsels muss m.E. in etwa die folgende sein: Da Protagoras Relativismus und die Gründe, die dazu führen, nach seiner Vorstellung uneingeschränkt gelten, muss er der Meinung sein, dass sie sich auch auf Überzeugungen bezüglich der Götter anwenden lassen (dass z.B. wenn Schmidt glaubt, dass es Götter gibt, dies wahr-für-Schmidt ist; und wenn Meier glaubt, dass es keine Götter gibt, dies wahr-für-Meier ist). Dies schließt aber nicht aus, dass es einzelne Menschen gibt, die in diesem Bereich keine Meinung haben bzw. sich des Urteils enthalten. Und wenn Protagoras seinen Agnostizismus ausdrückt, unterstreicht er eigentlich auffällig, dass es sich hier bloß um *ihn* handelt („Bezüglich der Götter bin *ich* nicht imstande . . .“), wohl z.T. gerade um diese Möglichkeit einer Konsequenz mit seinem Relativismus in Anspruch zu nehmen.¹⁵

Es bleiben aber noch zwei weitere Rätsel in diesem Bereich übrig: 2. Die erwähnte Spannung zwischen Protagoras Relativismus und seinem Agnostizismus ist noch nicht durch diese Lösung vollkommen aufgelöst. Denn auch wenn diese Lehren aus den angegebenen Gründen einander an und für sich nicht widersprechen, scheint es doch noch eine Art Inkonsequenz hinsichtlich ihrer *Begründung* zu geben: Es hat nämlich wenigstens den Anschein, dass die Gründe, die Protagoras Agnostizismus bezüglich der Götter unterstützten, ähnlicher Art waren wie diejenigen, die seinen Relativismus unterstützten (insbes. impliziert Platon in dem *Sophistes*, 232b-c, dass Protagoras seine übliche Methode der Antilogik auch auf die Götter angewandt hat). Aber wenn dem so ist, hätte er nicht entweder in *allen* Fällen seinem Relativismus einen persönlichen Agnostizismus bzw. Skeptizismus hinzufügen sollen oder auch in dem Fall der Götter es bei seinem Relativismus allein belassen sollen? Wieso die Asymmetrie?

¹⁵ Zur Verträglichkeit der zwei Positionen, vgl. Kerferd, *The Sophistic Movement*, S. 166.

3. Protagoras „Mensch-Maßstab“ Lehre scheint zwar (wie schon erwähnt) eine *Form* seines Agnostizismus vorauszusetzen, aber sie scheint wenigstens auf den ersten Blick nicht genau *seine* Form des Agnostizismus vorauszusetzen, sondern etwas erheblich Stärkeres: nicht bloß eine *Urteilsenthaltung* bezüglich der Götter, sondern vielmehr eine Art *Leugnung* derselben. Besagt doch seine Lehre „Der Mensch *ist* der Maßstab von allen Dingen . . .“, nicht etwa bloß „*Soweit ich weiß*, ist der Mensch der Maßstab von allen Dingen . . .“.

Ich vermute, dass diese zwei übrigen Rätsel sehr nahe verwandte Lösungen haben, und zwar folgendermaßen. Die Lösung des ersten Rätsels (Rätsel 2) muss m.E. darin liegen, dass Protagoras eigentlich ein *zusätzliches* Problem bei Überzeugungen bezüglich der Götter identifiziert, das nicht *jede* Überzeugung betrifft und das deshalb die fragliche Asymmetrie in seinen Stellungnahmen rechtfertigt und erklärt. Worin besteht das zusätzliche Problem? Wohl darin, dass die Götter *nicht sinnlich wahrnehmbar sind*.¹⁶ Denn Protagoras betont in seinem eingangs zitierten Fragment zum Agnostizismus als Grund seines Unwissens bezüglich der Götter „die Unklarheit [*adêlotês*]“ in diesem Bereich. Und in einem erst im Jahr 1969 veröffentlichten Fragment, das Didymos der Blinde wiedergibt und kommentiert, scheint Protagoras eine ähnliche Unklarheit in einem sachlich analogen Fall auf fehlende Wahrnehmung zurückzuführen (was Didymos gar als für Protagoras einen Grund zur *Leugnung* der betreffenden Tatsache zu

¹⁶ Man könnte hier einen Anachronismus zu wittern meinen, da bei Homer die Götter sehr wohl sinnlich wahrnehmbar waren (z.B. Helios war die Sonne, Gaia die Erde, usw.) – oder, wie Wilamowitz bekanntlich sagt, „Die Götter sind da“. Die Antwort auf diesen Einwand ist, dass sich dank der Philosophen, insbesondere Xenophanes, Pythagoras und Parmenides bis zum 5. Jahrhundert eine neue, abstraktere Theologie entwickelt hatte, die die Götter (oder den einzigen Gott) *nicht* als sinnlich wahrnehmbar verstand und die nicht nur von Philosophen sondern auch von Nichtphilosophen, etwa den Tragikern angenommen wurde. Platon knüpft an diese neue Theologie in der nächsten Generation an, wenn er etwa in dem *Phaidon* das Göttliche als wesentlich unsichtbar darstellt und dementsprechend in dem *Sophistes* Protagoras kritische Logik so beschreibt, dass sie „göttliche Dinge, die den Massen unsichtbar sind“ mit einschließt (232b-c).

verstehen scheint): „Protagoras sagt, dass das Sein für die Dinge, die sind, in ihrer Erscheinung [*phainesthai*] bestehe. Er sagt: ‚Es ist dir klar, dass ich sitze, da du anwesend bist; aber einem, der nicht anwesend ist, ist es nicht klar, dass ich sitze; es ist [deshalb] unklar [*adêlon*], ob ich sitze oder nicht sitze“.¹⁷ Dass Protagoras das sinnlich Wahrnehmbare dem sinnlich Unwahrnehmbaren auf eine solche Weise vorgezogen hat, tritt auch in manchen anderen Berichten an den Tag: So behauptet etwa Platon bekanntlich in dem *Theaitetos*, Protagoras habe Erkenntnis mit sinnlicher Wahrnehmung geradezu gleichgesetzt (151d-152a). So berichtet etwa auch Aristoteles, dass Protagoras die Meinung der Geometer, ein Stab (d.h. eine gerade Tangente) berühre die Peripherie eines Kreises nur an einem einzigen Punkt, dadurch widerlegt habe, dass er darauf hingewiesen habe, dass der Stab vielmehr nach der Wahrnehmung eine ganze Linie berühre (*Metaphysik*, 997b-998a). Aber wie *genau* hat Protagoras Überzeugungen über Wahrnehmbares denjenigen über Unwahrnehmbares vorgezogen? Da seine Argumente für seinen Relativismus (das Argument im Hinblick auf einander widersprechende Urteile und Argumente und das parmenideische Argument) ganz allgemeiner Art sind, kann es sich hier nicht um einen Vorzug hinsichtlich der Wahrheit/Falschheit handeln; alle Überzeugungen sind nach Protagoras Meinung wahr, nämlich für die Personen, die sie vertreten. Es handelt sich wohl vielmehr um einen Vorzug in *pragmatischer* Hinsicht. Denn Platon berichtet im *Theaitetos*, dass obwohl Protagoras nicht der Meinung war, dass sich Überzeugungen hinsichtlich ihrer Wahrheit/Falschheit unterscheiden (da nach seiner Ansicht alle wahr sind, nämlich für die Personen, die sie vertreten), er doch dafür gehalten hat, dass bestimmte Überzeugungen anderen hinsichtlich ihrer *Nützlichkeit* überlegen sind (166d-167b). Überzeugungen über Wahrnehmbares (so meine Deutung) sind nach Protagoras

¹⁷ The Greek Sophists, hrsg. von Dillon und Gergel, S. 42.

Meinung nützlicher als Überzeugungen über Unwahrnehmbares und insofern letzteren vorzuziehen.¹⁸ Dies löst übrigbleibendes Rätsel 2 auf, da es erklärt, warum trotz weitgehend ähnlicher Begründungen Protagoras Einstellungen zu den Göttern einerseits und zu den meisten sonstigen Gegenständen andererseits asymmetrisch sind.

Es ermöglicht auch eine Lösung von übrigbleibendem Rätsel 3. Denn es impliziert, dass Protagoras Einstellung zu den Göttern letzten Endes einer *Leugnung* derselben näher kam als einer bloßen Urteilsenthaltung über sie, da er nicht nur nicht an sie glaubte, sondern auch aus diesen pragmatisch-empirischen Gründen die Frage nach ihrer Existenz als nutzlos abtat. Und dies erklärt, warum das „Mensch-Maßstab“-Fragment nicht bloß eine Urteilsenthaltung über die Götter impliziert, sondern eher etwas in der Art einer Leugnung derselben.

Moralische Bildung

Die zwei vorhin besprochenen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Lehren – Relativismus und Agnostizismus – sind m.E. implizite Voraussetzungen der sogenannten ‚Großen Rede‘ in Platons *Protagoras*, wo Protagoras für die Lehrbarkeit der Tugend argumentiert, indem er eine Theorie von moralischer Bildung entwickelt, und dabei im

¹⁸ Wie steht es um *moralische* Überzeugungen? Vermutlich verstand Protagoras sie entweder als Überzeugungen über Wahrnehmbares – dies ist insofern möglich, als a. Homer und seine Tradition keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen moralischen und empirischen Beschreibungen ihrer epistemologischen Art nach erkannt hatte, b. Homer und die gesamte traditionelle griechische Moral (im Gegensatz zur Moral der Moderne) deskriptiven moralischen Begriffen, wie etwa „tugendhaft“ oder „mutig“ eine gewisse Priorität vor deontischen moralischen Begriffen, wie etwa „soll“ oder „muß“ verliehen hatten und 3. Protagoras in seiner ‚großen Rede‘ ein Gleiches tut –, oder aber als eine dritte Art von Überzeugungen, die weder Wahrnehmbares noch Unwahrnehmbares betreffen, die aber (wie jene im Gegensatz zu diesen) nützlich sind.

übrigen eine implizite Rechtfertigung von demokratischer politischer Praxis liefert. Man kann dieses Argument deshalb nur richtig verstehen, wenn man die betreffenden Voraussetzungen in Betracht zieht.

Zwei Rätsel oder Fragen sollten dem Leser der ‚großen Rede‘ sofort auffallen: 1. Kurz vor der ‚großen Rede‘ liefert Sokrates in dem Dialog gewisse vorläufige Argumente *gegen* die Lehrbarkeit der Tugend, die dann Protagoras Argumente *dafür* in der ‚großen Rede‘ selbst veranlassen. Sokrates Argumente setzen die Weisheit der athenischen Demokratie und ihres politischen Führers Perikles voraus, um sodann zu zeigen, dass die Praktiken von beiden implizieren, dass die Tugend nicht lehrbar ist, und dass diese Implikation deshalb wohl richtig ist (319b-320b). Aber zum einen sind diese Argumente auf eine für Sokrates konstruktive Argumente komische Weise *ad hominem*, nicht in erster Linie Argumente, dass die Tugend nicht lehrbar *ist*, sondern vielmehr Argumente, dass die-und-die *glauben*, sie sei nicht lehrbar;¹⁹ und zum anderen ist Sokrates *übliche* Einstellung zur athenischen Demokratie und zu deren politischen Führern, einschließlich Perikles alles andere als positiv, wie hier, sondern vielmehr stark *negativ* (vgl. beispielsweise Platons *Gorgias*). Außerdem ist Protagoras Gegenargument in der ‚großen Rede‘ insofern ähnlich komisch, als es gleichfalls vielmehr ein Argument ist, dass die Menschen, insbesondere die Athener *glauben*, die Tugend sei lehrbar, als ein Argument, dass sie schlechtweg lehrbar *ist* (er argumentiert z.B., dass deren Strafpraktiken implizit voraussetzen, dass die Tugend lehrbar sei).

2. In der ‚großen Rede‘ entwickelt Protagoras sein Gegenargument (oder genauer: die erste Hälfte davon) explizit in der Form eines Mythos [*mythos*] statt eines Arguments

¹⁹ Vgl. z.B. Sokrates konstruktive Argumente in dem *Kriton* zur Unterstützung der These, dass man sich dem Staat und dessen Gesetzen unterwerfen soll, die einen solchen *ad hominem* Charakter gerade nicht haben. Die erwähnte Einzigartigkeit kehrt übrigens auch an anderen Stellen des *Protagoras* wieder, z.B. in Sokrates Argument für die Identität von Mut und Wissen, das auf einer nichtsokratischen Voraussetzung von Hedonismus basiert.

[*logos*]. Dieser Mythos erzählt von den Göttern und deren Schöpfung der Kreaturen, einschließlich der Menschen. Er erzählt insbesondere, dass nachdem der Gott Epimetheus den Anfang gemacht aber törichterweise alle Vorteile an die Tiere verschwendet hatte, so dass die Menschen leer ausgingen, sein Bruder Prometheus für die Menschen von Athena und Hephaistos die Künste und das Feuer wegstehlen musste, um Epimetheus mangelnde Vorsorge für die Menschen nachzuholen, und Zeus dann mit Hilfe Hermes den Menschen auch die Tugend(en) verteilen musste, damit sie Gemeinden bilden konnten, die sich zusammenhielten, und dadurch den Drohungen der Natur (insbes. der Tiere) begegnen konnten. Was bedeutet aber hier Protagoras Unterscheidung zwischen einem Mythos und einem Argument genau? Und wie genau ist sein Mythos selbst zu deuten?

Die Lösungen dieser zwei grundsätzlichen Rätsel oder Fragen finden sich m.E. in (der Reihe nach) Protagoras Relativismus und seinem Agnostizismus, und zwar folgendermaßen.

Ad Rätsel 1: Wie wir gesehen haben, besagt Protagoras Relativismus im wesentlichen, dass es keine Wahrheit oder Sein *simpliciter* gibt, sondern nur Wahrheit- oder Sein-*für-so-und-so* (oder falls die einzelnen Mitglieder einer Gruppe übereinstimmen, für-solch-und-solch-eine-Gruppe). Dies erklärt, warum Protagoras in der ‚großen Rede‘ seine Argumente nicht als Argumente entwickelt, dass die Tugend schlechtweg lehrbar *ist*, sondern vielmehr als Argumente, dass die Menschen, und zwar insbesondere die Athener *glauben*, sie sei lehrbar (da die Athener Protagoras vorgesehene Leser oder Zuhörer sind, sind ihm *ihre* Überzeugungen, was für *sie* wahr ist, natürlich besonders wichtig). Es erklärt dann aber auch die Besonderheiten von Sokrates einführenden entgegengesetzten Argumenten: Der geschichtliche Protagoras war vermutlich in dem Urtext, aus dem Platons Darstellung schöpft, von ähnlichen Argumenten gegen die

Lehrbarkeit der Tugend ausgegangen, um sie dann zu entschärfen (man findet schon eine Liste solcher Argumente gegen die Lehrbarkeit der Tugend, sogar einschließlich einiger derselben in den offensichtlich von Protagoras beeinflussten *Doppelten Argumenten* vom Ende des 5. oder Anfang des 4. Jahrhunderts;²⁰ und die ‚große Rede‘ gestaltet sich, wie wir bald sehen werden, zum großen Teil als eine Widerlegung solcher Argumente, was vermutlich auch im Urtext der Fall war). Und der geschichtliche Protagoras hatte dies vermutlich wiederum auf eine Weise getan, die seinen Relativismus voraussetzte, indem er die zu entschärfenden Argumente nicht als Argumente entwickelte, dass die Tugend schlechtweg unlehrbar *ist*, sondern vielmehr als Argumente, dass die Menschen, insbesondere die Athener sie für unlehrbar *halten*, dass die Tugend *für sie* unlehrbar ist. Platon lässt deshalb seinen Sokrates dieselben Argumente auf dieselbe Weise vortragen (trotz des daraus entstehenden Gegensatzes zu Sokrates normaler Orientierung in seinen konstruktiven Argumenten nicht bloß an den Meinungen von Menschen, sondern an dem, was schlechtweg ist, und zu seiner normalen *Ablehnung* von der athenischen Demokratie und von deren führenden Politikern, wie Perikles).

Ad Rätsel 2: Protagoras Unterscheidung in der ‚großen Rede‘ zwischen Mythos und Argument lässt sich im Hinblick auf den Agnostizismus des geschichtlichen Protagoras erklären. Es leuchtet schon von der ‚großen Rede‘ selber ein, dass es sich hier um eine Unterscheidung zwischen schlichter Wahrheit (Argument) einerseits und Wahrheit in Verbindung mit fiktiven, allegorischen Komponenten (Mythos) andererseits handelt. Aber Protagoras Agnostizismus ermöglicht eine wichtige Präzisierung dieser Erklärung, die weniger klar von dem Text ist, nämlich dass alle Bezugnahmen auf die Götter in der ‚großen Rede‘ zu den bloß fiktiven, allegorischen Komponenten gehören. Diese

²⁰ The Greek Sophists, hrsg. von Dillon und Gergel, S. 330.

Interpretation wird dann durch die auffällige Tatsache bestätigt, dass Protagoras in der ‚großen Rede‘, nachdem er explizit mit einem Mythos angefangen und dementsprechend seine Erzählungen über die Götter Epimetheus, Prometheus, Athena, Hephaistos, Zeus und Hermes zum besten gegeben hat, dann in 324d bemerkt, dass er fortan Mythos zugunsten Arguments fallen lassen wird, *und die Götter ab sofort von seiner Darstellung gänzlich verschwinden*. Diese Präzisierung und deren Bestätigung haben für die Interpretation von Protagoras gesamter Darstellung in der ‚großen Rede‘ die wichtige Folge, dass während die Passagen ab 324d als ein schlichter Ausdruck seiner Überzeugungen angesehen werden können, die Passagen bis 324d (die mythischen) zuerst von ihren fiktiven Komponenten, insbesondere von den Göttern befreit und entsprechend uminterpretiert werden müssen, um zu Protagoras wirklichen Überzeugungen zu gelangen. Wenn z.B. Protagoras sagt, dass Epimetheus die Menschen ohne die Vorteile der anderen Tierarten (etwa Krallen oder ein dickes Fell) im Stich gelassen habe und Prometheus diesen Mangel dann durch eine Verleihung der von Athena und Hephaistos weggestohlenen Künste und Feuer an die Menschen behoben habe, so bedeutet dies in seinem ernst gemeinten Kern einfach, dass die Menschen zwar nicht die Vorteile genießen, die es den anderen Tierarten ermöglichen zu überleben, aber dass dieser Mangel durch ihren Besitz der Künste und des Feuers aufgewogen wird. Und wenn Protagoras sagt, dass nachdem die Menschen versucht hatten, Gemeinden zu bilden, um den Drohungen der Natur (insbes. der Tiere) begegnen zu können, aber mangels der für funktionierende Gemeinden notwendigen Tugend an diesem Versuch gescheitert waren, Zeus Hermes damit beauftragt hat, ihnen die Tugend zu geben, und zwar nicht nur einigen von ihnen, wie es bei den anderen Künsten (z.B. der Medizin) hinreicht, sondern jedem von ihnen, damit sie überleben konnten, so ist der ernst gemeinte Kern dieser Erzählung, dass die Menschen Gemeinden brauchen, um sich

gegen die Drohungen der Natur zu wehren und dadurch zu überleben, dass die Tugend die grundsätzliche Funktion hat, taugliche Gemeinden erst zu ermöglichen und dass um diese Funktion erfüllen zu können, sie nicht nur von einigen Mitgliedern einer Gemeinde (wie bei den anderen Künsten, etwa der Medizin), sondern von allen geteilt werden muss. Kurzum, der ernst gemeinte Kern der ‚großen Rede‘ entpuppt sich als überhaupt nicht religiös, sondern durchaus naturalistisch.

Wenn diese zwei vorläufigen Rätsel bezüglich der ‚großen Rede‘ auf diese Weise gelöst worden sind, so stellt sich deren Argument für die Lehrbarkeit der Tugend, das auf den ersten Blick ziemlich verworren und extravagant aussieht, als in Wirklichkeit sehr subtil heraus. Das Argument hat im wesentlichen zwei Seiten: zum einen eine detaillierte Replik auf die von Sokrates aufgestellten Argumente *gegen* die Lehrbarkeit der Tugend, zum anderen ein positives Argument *für* deren Lehrbarkeit. Betrachten wir nun diese zwei Seiten ein bisschen näher, und zwar in der gerade genannten Reihenfolge.

Sokrates hat in 319b-320b drei unterscheidbare Argumente gegen die Lehrbarkeit der Tugend aufgestellt:

1. Die weise demokratische Versammlung zu Athen verfährt insofern asymmetrisch in Bezug auf die anderen Künste einerseits und die Tugend andererseits, als sie in Bezug auf die anderen Künste (z.B. die Architektur oder den Schiffbau) nur angemessen unterrichtete Experten zu Rate zieht, aber in Bezug auf die Tugend jedem beliebigen zuzuhören bereit ist. Diese Asymmetrie muss daran liegen, dass die anderen Künste gelehrt werden können, die Tugend dagegen nicht.

2. Auch diejenigen Menschen, die am tugendhaftesten sind, z.B. Perikles machen nicht einmal den Versuch, ihren eigenen Kindern die Tugend beizubringen oder beibringen zu lassen, obwohl sie dies bei anderen vorteilhaften Künsten doch tun und obwohl die

Tugend offensichtlich für das künftige Wohlergehen ihrer Kinder absolut unerlässlich ist. Dies muss nochmals daran liegen, dass im Gegensatz zu den anderen Künsten die Tugend nicht gelehrt werden kann.

3. Wenn dieselben tugendhaften Menschen dies ausnahmsweise doch versuchen (wie z.B. Perikles bezüglich seines Pflegekinds Klinias getan hat), so scheitern sie meistens; die Kinder werden nicht tugendhaft. Dies muss nochmals daran liegen, dass die Tugend nicht gelehrt werden kann.

Protagoras entschärft dann jedes dieser Argumente in seiner ‚großen Rede‘, wie folgt. Gegen Argument 1 bietet er eine (übrigens sehr plausible) konkurrierende Erklärung der betreffenden Asymmetrie in der Praxis der athenischen Versammlung an: dass im Gegensatz zu den anderen Künsten die Tugend eine Funktion hat, die ihre *allgemeine* Verbreitung unter der Bevölkerung verlangt (nämlich die Funktion, eine taugliche Gemeinde zu ermöglichen und dadurch die Menschen gegen die Drohungen der Natur zu schützen). Diese konkurrierende Erklärung würde wohlgemerkt genauso verträglich mit der Lehrbarkeit der Tugend sein wie mit deren Unlehrbarkeit.

Gegen Argument 2, nämlich dass auch besonders tugendhafte Eltern nicht versuchen, ihren Kindern Tugend beizubringen oder beibringen zu lassen, antwortet Protagoras mit einem direkten (und zwar nochmals sehr plausiblen) Widerspruch: Eigentlich machen tugendhafte Eltern (sowie andere auch) *große* Bestrebungen, ihren Kindern Tugend beizubringen und beibringen zu lassen. Diese Bestrebungen fangen schon zu Hause an, indem sie und ihre Bedienten das tugendhafte Verhalten ihrer Kinder belohnen und deren lasterhaftes Verhalten bestrafen. Dann übergeben sie ihre Kinder einem Lehrer, der nicht nur auf eine ähnlich direkte Weise für deren Tugend zu sorgen hat, sondern auch durch Unterricht in moralisch bildender Dichtung, d.h. Dichtung, die sowohl durch moralische Lehren als auch durch die Darstellung von moralisch

vorbildlichen Menschen die Kinder zur Tugend antreibt. Dann übergeben sie ihre Kinder einem Musiklehrer, der nicht nur mit den vorigen Methoden fortfährt, sondern auch den Kindern Harmonie und Rhythmus beibringt, so dass sie auch auf diese Weise tugendhafter gemacht werden. Dann übergeben sie ihre Kinder Lehrern in der Gymnastik und in den Kampfkünsten, damit sie nicht dem Laster der Feigheit verfallen. Dann beteiligen sie sich schließlich an der Stiftung und Aufrechterhaltung der Gesetze des Staates, die nochmals eine wichtige moralisch bildende Funktion für ihre Kinder haben, indem sie tugendhaftes Verhalten vorschreiben und lasterhaftes Verhalten verbieten und entsprechend belohnen oder bestrafen.

Gegen Argument 3, nämlich dass wenn besonders tugendhafte Eltern doch ausnahmsweise ihren Kindern Tugend beizubringen oder beibringen zu lassen versuchen, der Versuch meistens scheitert, macht Protagoras eine (übrigens wiederum sehr plausible) zweiteilige Replik: Erstens stimmt es seines Erachtens eigentlich nicht, dass in solchen Fällen *absolute* Misserfolge stattfinden, sondern nur *relative* Misserfolge – wie man leicht ersehen könnte, wenn man auch die missratensten solchen Kinder mit Leuten vergleichen würde, die mangels einer zivilisierten Gemeinde überhaupt keine moralische Bildung gehabt hätten. Zweitens sind diese *relativen* Misserfolge, die immer noch gegen die Lehrbarkeit der Tugend zu sprechen scheinen könnten, auf die folgende mit deren Lehrbarkeit verträgliche Weise zu erklären: Im Gegensatz zu den anderen Künsten ist jedes Kind hinsichtlich der Tugend von lauter Experten umgeben, die darüber hinaus alle einen guten Grund haben sie ihm beizubringen, da das Bestehen der Gemeinde und demgemäß jedes einzelnen Mitglieds derselben schließlich davon abhängt (oder auf einem unmittelbareren Niveau: jeder Gefahr läuft, von lasterhaften

Mitgliedern der Gemeinde verletzt zu werden).²¹ Diese außergewöhnliche Lage hat zur Folge, dass jedes Kind gleichsam einen Überfluss an moralischem Unterricht durch Experten erhält, so dass – da sich zudem die angeborene Fähigkeit eines Kindes zur Tugenderwerbung nicht nach dessen Eltern oder Vorahnen richtet, sondern auf eine zufällige Weise in der Gesellschaft verteilt ist –, das relative Niveau seiner moralischen Leistung nicht von demjenigen seiner Eltern abhängt, sondern von seinem eigenen zufällig angeborenen Niveau an Fähigkeit zur Tugenderwerbung.

Protagoras ergänzt diese Replik auf die Argumente *gegen* die Lehrbarkeit der Tugend mit positiven Argumenten *dafür*, und zwar mit positiven Argumenten, die (wie schon erwähnt) vom Standpunkt der Menschen und insbesondere der Athener aus konstruiert werden. Er liefert im Grunde genommen zwei solche Argumente.

Erstens argumentiert er, dass die Menschen im allgemeinen und die Athener im besonderen ihre Mitmenschen nicht wegen angeborener oder bloß zufällig erworbener Schwächen (z.B. körperlicher Missgestalt oder Krankheit)²² beschuldigen oder bestrafen, sondern nur wegen Schwächen, die durch Unterricht und Übung vermieden werden können (z.B. Mängel an gewissen Fertigkeiten),²³ dass sie ihre Mitmenschen wegen moralischer Schwächen oder Laster schon beschuldigen und bestrafen und dass sie deshalb offensichtlich davon ausgehen, dass auch diese durch Unterricht und Übung vermieden werden können – d.h. kurzum, dass die Tugend lehrbar ist.

Dieses erste Argument könnte übrigens in zwei Weisen hinfällig zu sein scheinen, ist aber erheblich stärker, als es den Anschein hat. a. Ein wichtiger Bestandteil des

²¹ Diese Parenthese ist eine bescheidene Ergänzung meinerseits dessen, was explizit im Text vorkommt.

²² Protagoras erwähnt nur Formen von Missgestalt (Häßlichkeit, Kleinsein und Schwäche); das Beispiel von Krankheit ist eine bescheidene Ergänzung meinerseits.

²³ Dieses Beispiel ist nochmals eine bescheidene Ergänzung des Textes meinerseits.

Arguments besteht in der Behauptung, dass Bestrafung eine abschreckende, statt einer vergeltenden Funktion hat. Dieser Bestandteil des Arguments klingt zunächst soziologisch fragwürdig, und Protagoras vertritt ihn in der Tat in einer Fassung, die zu stark ist, um plausibel zu sein. Aber es ist bemerkenswert, dass für seine Zwecke in dem Argument eine schwächere, weitaus plausiblere Fassung vollkommen hinreichen würde, nämlich dass Abschreckung ein wichtiger *Teil* der Funktion von Bestrafung ausmacht. b. Das Argument scheint sich auf den ersten Blick zu sehr auf das *Verhalten* des Einzelnen zu beschränken und dessen zur Tugend notwendige *Absichten* ausser Acht zu lassen. Aber die Voraussetzung, dass Absichten eine wesentliche Rolle in der Moral spielen, war entweder unbekannt oder bestenfalls ein Novum zu Protagoras Lebzeiten. Man vergleiche z.B. die Vernachlässigung derselben bei Homer und sogar noch in Sophokles *Oedipus Rex* von der Mitte des 5. Jahrhunderts mit der späteren Betonung derselben in Sophokles Spätwerk *Oedipus zu Kolon* von dem Ende des 5. Jahrhunderts und in Platons *Apologie* (25c-26a). Es ist deshalb wahrscheinlich, dass Protagoras hier die ältere moralische Tradition fortsetzt, die Absichten eher ausser Acht liess. Und es ist übrigens gar nicht so klar, dass das Novum einer Betonung derselben der Vernachlässigung derselben durch die ältere Tradition schlechtweg überlegen, dass es schlechtweg ‚richtiger‘ war (obwohl es natürlich diesen Anschein für uns, seine späteren Anhänger bekommen hat).²⁴

Zweitens stützt sich Protagoras hier implizit auch auf seine schon oben besprochene detaillierte Beschreibung der Bestrebungen von besonders tugendhaften Eltern (und anderen auch), ihren Kindern Tugend beizubringen oder beibringen zu lassen. Das

²⁴ Man vergleiche hier die grundsätzliche Umkehrung von den moralischen Werten der homerischen Tradition – etwa Ruf, Kämpferischsein, politische Macht, Rache, Reichtum, Betrug und Sinnlichkeit –, die ungefähr gleichzeitig von den Tragikern und Philosophen vorgenommen wurde. Auch hier sind wir zwar Erben der neuen Werte, so dass uns ihre Richtigkeit gegenüber den älteren selbstverständlich zu sein scheint. Aber ist dieser Eindruck wirklich philosophisch vertretbar?

heißt, diese Beschreibung hat nicht nur eine negative Rolle als Bestandteil seiner Replik auf Sokrates Argumente gegen die Lehrbarkeit der Tugend, sondern auch eine positive Rolle als Argument für deren Lehrbarkeit. Denn auch diese Bestrebungen zeigen, dass die Menschen, insbesondere die Athener die Tugend für lehrbar halten.

Demokratische Implikationen

Protagoras Argument für die Lehrbarkeit der Tugend ist (wie schon oben bemerkt) sehr subtil und liefert eine eindrucksvolle Theorie von moralischer Bildung. Aber darüber hinaus konstituiert es implizit etwas, was wir sonst kaum aus der Antike haben (wo die meisten uns überlieferten politischen Denker, etwa Platon und Aristoteles stark antidemokratisch gesinnt waren): eine prinzipielle, geistreiche Rechtfertigung der Demokratie.

Denn zum einen impliziert Protagoras Argument, dass demokratische Entscheidungspraktiken deswegen angemessen sind, weil politische Entscheidungen zum großen Teil oder sogar vorwiegend moralische Fragen betreffen und *alle Mitglieder einer Gesellschaft moralische Experten sind*.

Und zum anderen impliziert Protagoras Argument auch, dass die Tatsache, dass weder die angeborene Fähigkeit eines Menschen zur Tugenderwerbung noch dessen Tugenderwerbung selbst von der Tugend seiner Eltern oder Vorfahren abhängt, sondern dass jene zufällig in der Gesellschaft verteilt und diese eine Leistung der ganzen Gesellschaft ist, ein guter Grund gegen erbliche Monarchie und Aristokratie als Regierungsformen ist zugunsten der Demokratie.

Schlussbemerkung

Dieser Artikel hat versucht zu zeigen, dass Protagoras Bildungstheorie in der ‚großen Rede‘ und deren demokratische Implikationen auf bestimmten metaphysisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen beruhen, insbesondere seinem Relativismus und seinem Agnostizismus, und dass sie nur im Hinblick auf diese Voraussetzungen richtig verstanden werden können.

Ich habe auch versucht zu zeigen, dass die drei Bestandteile seiner ganzen Position – Relativismus, Agnostizismus und Bildungstheorie (mitsamt Implikationen) – nicht nur einzeln originell, konsequent, und eindrucksvoll sind, sondern auch untereinander kohärieren und einander unterstützen. Dies trifft insbesondere auf Protagoras Bildungstheorie und deren demokratische Implikationen zu, die sich, wenn man sie richtig versteht, als äußerst geistreich herausstellen.

Ob Protagoras Position im allgemeinen oder seine Bildungstheorie im besonderen letzten Endes wirklich vertretbar sind, ist freilich eine andere Frage, und zwar eine schwierige, deren Antwort den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Aber die folgende allgemeine Richtung einer Antwort liegt nahe: Während Protagoras Agnostizismus und sein dadurch gewährleisteter Naturalismus durchaus vertretbar sind, ist sein Relativismus philosophisch problematischer, so dass er wohl selbst entfallen muss und Protagoras teilweise davon abhängige Bildungstheorie entsprechend revidiert werden müsste, um aufrechterhalten zu werden.

Anhang: Platon vs. Protagoras

Platon lehnt alle Bestandteile von Protagoras Position – Relativismus, Agnostizismus und Bildungstheorie (mitsamt demokratischen Implikationen) – schonungslos ab. Aber zu Recht? Beschränken wir uns hier auf Protagoras Bildungstheorie (mitsamt demokratischen Implikationen).

Entgegen einem üblichen (u.a. von Werner Jaeger geteilten) Urteil, wonach Platons Bildungstheorie Protagoras Bildungstheorie weitaus überlegen ist, könnte man m.E. plausibel argumentieren, dass 1. Platons Kritik an Protagoras Theorie fehlschlägt, 2. Platons eigene Theorie Protagoras Theorie Wichtiges verdankt und 3. Protagoras Theorie weitaus attraktiver als Platons ist. Die folgenden Bemerkungen sollen zur Unterstützung dieser Thesen dienen.

Der platonische Sokrates versucht in dem *Protagoras* nach der ‚großen Rede‘ Protagoras darin entwickelte Bildungstheorie mit einem Stoß zu Fall zu bringen, und zwar durch seine übliche kritische Aufforderung, eine Definition der Tugend(en) – oder etwas genauer: eine wesentlich dazugehörnde Bestimmung der Beziehung der Tugenden zueinander und zur Tugend überhaupt – zu liefern. Aber dieser Versuch begeht nicht nur manche einzelne verhängnisvolle logische Fehler (z.B. eine Verwechslung zwischen kontradiktorischen und konträren Gegensätzen), sondern basiert auch auf einem grundsätzlicheren philosophischen Irrtum, nämlich der falschen Voraussetzung, dass Definitionen zum Verstehen von allgemeinen Begriffen unerlässlich seien. Wie insbesondere Locke (in seiner Behandlung von „simple ideas“) und der späte Wittgenstein (in seiner Behandlung von „Familienähnlichkeitsbegriffen“) gezeigt haben,

setzt das Verstehen von allgemeinen Begriffen keineswegs immer die Erkenntnis einer Definition voraus.²⁵

In der *Politeia* verdankt Platon wohl sein allgemeines Projekt, eine Bildungstheorie auf metaphysisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen zu gründen, dem Vorbild des geschichtlichen Protagoras (wie schon eingangs erwähnt). Aber Platons spezifische metaphysisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen, insbesondere seine Ideenlehre und seine zur Erkenntnis der Ideen führende Dialektik sind höchst problematisch – sicherlich nicht weniger problematisch und wahrscheinlich problematischer als Protagoras' –, da sie u.a. nicht nur wiederum auf dem vorhin erwähnten Fehler bezüglich Definitionen beruhen, sondern auch auf dem Irrtum einer Hypostasierung von Begriffen bzw. Bedeutungen als ewigen, unveränderlichen, geistesunabhängigen Objekten (wie der späte Wittgenstein bemerkt, soll das Verhältnis eines Wortes zu dessen Bedeutung nicht nach dem Modell des Geldes und der Kuh, die man damit kaufen kann, konzipiert werden, sondern vielmehr nach dem Modell des Geldes und dessen *Gebrauch*).²⁶ Und Platon entwickelt auch eine ganze Reihe weiterer Positionen in der *Politeia*, die wiederum von Protagoras Ansichten stark abweichen und die gleichfalls weniger plausibel sind. Zum Beispiel, im Gegensatz zu Protagoras nüchternem Naturalismus setzt Platons Bildungstheorie auf einen extravaganten Antinaturalismus (die außerweltlichen Ideen); entgegen Protagoras einleuchtender Erklärung des Ursprungs der Tugend durch deren gesellschaftsbindende und überlebensermöglichende Funktionen erklärt Platon deren Ursprung durch die extravagante Hypothese der außerweltlichen Ideen; im Gegensatz zu Protagoras plausiblen implizitem Verständnis von Tugend als einer Art Affekt oder

²⁵ Vgl. Michael N. Forster, *Socrates' Demand for Definitions*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 31 (2006).

²⁶ Vgl. *ibid.*

Handlungsdisposition der Person setzt Platon sie mit einer Art intellektuellen Erkenntnis gleich; entgegen Protagoras entsprechender und entsprechend plausibler Vorstellung, dass das Mittel zur Entwicklung von Tugend eine Vielfalt an kausalen Mechanismen ist (Bestrafung und Belohnung zu Hause, erbauliche Literatur in der Schule, Gesetze usw.), konzipiert Platon es als die Erlangung einer intellektuellen Erkenntnis; entgegen Protagoras entsprechender und entsprechend plausibler Vorstellung, dass moralische Bildung vor allem in der Entwicklung der Affekte und Handlungsdispositionen von Kindern besteht, versteht Platon sie als im wesentlichen eine intellektuelle Leistung von Erwachsenen (Erkenntnis der Ideen), die nur insofern bei Kindern vorbereitet werden kann, als sie vor einer Verdorbenheit geschützt werden können, die der betreffenden intellektuellen Leistung den Weg verbauen würde; und im Gegensatz zu den anziehenden demokratischen Implikationen von Protagoras Bildungstheorie liefert Platons Bildungstheorie ausgesprochen unattraktive anti-demokratische Implikationen.

Dagegen rückt Platon in seinem Spätwerk *Leges* der protagoreischen Bildungstheorie auffällig näher, und zwar in mehreren Hinsichten, so dass man hier sogar eine Art verspätete Anerkennung der Größe seines Vorgängers sehen könnte. So erklärt Platon z.B. jetzt die Entstehung von Tugend anhand einer geschichtlichen Erzählung, wonach die Menschen ursprünglich getrennt voneinander lebten (wie die Kyklopes), dann Gemeinden zu bilden versuchten, um u.a. wilde Tiere abwehren zu können, zunächst aus Mangel an Tugend an diesem Versuch scheiterten aber ihn schließlich durch die Entwicklung von Tugend doch schafften –²⁷ fast genau wie Protagoras schon in seiner Bildungstheorie getan hatte. Zudem identifiziert Platon jetzt des Näheren

²⁷ *Leges*, 680a-689e.

Scham/Respekt [*aidôs*] als die unabdingbare Grundlage des Staates –²⁸ genau wie Protagoras schon in seiner Bildungstheorie getan hatte. Außerdem betont Platon jetzt (im Gegensatz zur *Politeia*), dass positive moralische Bildung schon in früher Kindheit anfangen muss –²⁹ genau wie Protagoras schon in seiner Bildungstheorie getan hatte. Und schließlich identifiziert Platon jetzt als wichtige Mittel dieser positiven moralischen Bildung u.a. Dichtung, die moralisch bildende Lehren und Vorbilder liefere,³⁰ Musik, die durch ihren Rhythmus und ihre Harmonie eine wichtige moralisch bildende Rolle spiele,³¹ eine an Kampfeskunde orientierte Gymnastik, die u.a. Mut lehre,³² und (in starkem Gegensatz zur *Politeia*, wo sie auffällig vernachlässigt wurden) Gesetze, die wiederum eine moralisch bildende Rolle spielten –³³ nochmals fast genau wie Protagoras schon in seiner Bildungstheorie getan hatte.

²⁸ Leges, 647a-b.

²⁹ Leges, 643e, 653a-c, 788c-d.

³⁰ Leges, 659c-661c.

³¹ Leges, 659d-660a.

³² Leges, 791b-796d, 814a-d.

³³ Leges, 630b-c, 631b-d, 705d-e, 822e-823a.