

Platon

Protagoras

(Prôtogoras)

Sokrates und ein Freund desselben

In der Erzählung des Sokrates treten auf:

Sokrates · Hippokrates · Protagoras · Alkibiades ·
Kallias · Kritias · Prodikos · Hippias

Der Freund: Ei, Sokrates, woher kommst du denn?
Oder was frage ich? Sicherlich von der Jagd auf die
Reize des Alkibiades. Und in der Tat, als ich ihn
nur erst neulich sah, schien er mir doch immer ein
schöner Mann zu sein, aber doch schon ein Mann,
lieber Sokrates, unter uns gesagt, mit bereits ziem-
lich vollem Bartwuchse.

Sokrates: Was verschlägt denn das? Bist du denn
wirklich nicht mit dem Homeros einverstanden, der
da sagte, daß die Zeit der reizendsten Jugendblüte
die des ersten kräftigen Bartwuchses sei, in welcher
eben jetzt sich Alkibiades befindet?

Der Freund: Nun, wie steht es also damit? Kommst
du von ihm? Und wie ist der junge Mann gegen
dich gesinnt?

Sokrates: Ich denke, gut, und zumal an dem heutigen
Tage. Sprach er doch vieles zu meinen Gunsten
und leistete mir Beistand, und so komme ich auch
eben erst von ihm. Etwas Seltsames jedoch muß
ich dir berichten. Trotz seiner Anwesenheit nämlich

schenkte ich ihm doch gar keine Aufmerksamkeit, ja, ich dachte oft gar nicht an ihn.

Der Freund: Was kann denn so Wichtiges mit dir und ihm vorgegangen sein? Denn schwerlich bist du doch wohl auf einen anderen, schöneren Mann getroffen, wenigstens nicht hier in der Stadt.

Sokrates: Doch, und noch dazu auf einen viel schöneren.

Der Freund: Das wäre! Aus der Stadt oder aus der Fremde?

Sokrates: Aus der Fremde.

Der Freund: Woher denn?

Sokrates: Aus Abdera.

Der Freund: Und so schön dünkte dich der Fremde zu sein, daß er dir noch schöner als des Kleinias Sohn erschien?

Sokrates: Wie hätte mir denn nicht, mein Guter, das Weisere auch als das Schönerere erscheinen sollen?

Der Freund: Also von einer Zusammenkunft mit einem weisen Mann kommst du uns her, lieber Sokrates?

Sokrates: Und zwar mit dem weisesten sogar, wenigstens unter den Jetztlebenden, wenn dir anders Protagoras dafür gilt.

Der Freund: Was du sagst! Protagoras ist bei uns eingezogen?

Sokrates: Es ist heute schon der dritte Tag.

Der Freund: Und eben also bist du mit ihm beisammen gewesen?

Sokrates: Jawohl, und ich habe viel mit ihm gesprochen und seinen Reden zugehört.

Der Freund: So erzähle uns denn schnell diese Unterhaltung wieder, wenn dich anders nichts davon abhält! Komm, setze dich hier zu uns und laß jenen Burschen da aufstehen!

Sokrates: Recht gern, ich werde es euch sogar noch Dank wissen, wenn ihr zuhören wollt.

Der Freund: Wahrlich auch wir dir, wenn du erzählen willst.

Sokrates: Da wäre also der Dank beiderseitig. So höret denn!

In dieser vergangenen Nacht, als kaum der Morgen graute, klopfte Hippokrates, der Sohn des Apollodoros, Phasons Bruder, gar heftig mit dem Stocke an meine Türe, und sobald man ihm aufgemacht hatte, stürzte er sofort zu mir herein und rief mit lauter Stimme: Sokrates, wachst du oder schläfst du?

Ich aber, der ich seine Stimme erkannte, erwiderte: Das ist Hippokrates! Du bringst doch wohl keine schlimmen Neuigkeiten?

Keineswegs, versetzte er, sondern nur gute.

Mögest du wahr sprechen! sagte ich. Was gibt es aber und warum kommst du schon so früh?

Protagoras ist angekommen, antwortete er, indem er zu mir herantrat.

Schon vorgestern, entgegnete ich, und du hast es erst eben erfahren?

Ja, bei den Göttern, versetzte er, erst gestern abend. Und dabei tastete er nach dem Bettgestell, setzte sich zu meinen Füßen und fuhr fort: Freilich erst gestern abend, weil ich nämlich erst ganz spät aus Oinoë zurückkehrte. Denn mein Sklave, der Satyros, war mir entlaufen, und ich hatte denn auch die Absicht, dir zu sagen, daß ich ihm nachsetzen wollte, vergaß es aber über einer anderen Besorgung. Als ich nun zurückgekehrt war und wir zu Abend gegessen hatten und uns zur Ruhe begeben wollten, da sagt mir mein Bruder, Protagoras sei angekommen. Da hatte ich denn nicht übel Lust, noch sogleich zu dir zu gehen: hinterher aber schien es mir doch schon allzu spät in der Nacht zu sein. Sobald mich aber nach einer solchen Anstrengung der Schlaf nur verlassen hatte, stand ich sofort auf und machte mich hierher auf den Weg.

Ich nun, der ich sein heftiges und ungestümes Wesen kenne, fragte ihn darauf: Was verschlägt denn das dir? Hat dir Protagoras etwas zu Leide getan?

Da lachte er und sagte: Ja, bei den Göttern, Sokrates, daß er allein weise ist und mich nicht dazu

macht!

O doch, beim Zeus, entgegnete ich, wenn du ihm Geld und gute Worte gibst, wird er auch dich weise machen.

Möchte es doch, rief er aus, o Zeus und ihr Götter, nur daran liegen, so wollte ich weder mit meinem eigenen Vermögen irgendwie kargen, noch auch mit dem meiner Freunde. Abei gerade deswegen komme ich eben jetzt zu dir, um dich zu bitten, meinerwegen mit ihm zu sprechen. Denn ich selber bin theils noch zu jung, theils habe ich den Protagoras niemals weder gesehen noch gehört: denn ich war noch ein Kind, als er das vorige Mal sich hier aufhielt. Aber alle, mein Sokrates, loben ja den Mann und schreiben ihm die höchste Gewandtheit der Rede zu. Laß uns denn also gleich zu ihm gehen, damit wir ihn zu Hause treffen; er wohnt aber, wie ich gehört habe, bei Kallias, dem Sohne des Hipponikos. Auf, laß uns gehen!

Ich aber wandte ein: Noch nicht, mein Guter, denn es ist noch zu früh: sondern hier in den Hof wollen wir hinabgehen und dort so lange umherwandeln, bis es Tag wird; dann ist es Zeit. Überdies hält sich ja Protagoras meistens zu Hause auf, so daß wir ihn aller Wahrscheinlichkeit nach auch dort antreffen werden; sei deshalb unbesorgt!

Und damit erhoben wir uns und wandelten im

Hofe herum. Ich aber, um die Beharrlichkeit des Hippokrates zu erproben, faßte ihn scharf ins Auge und fragte ihn: Sage mir, Hippokrates, zum Protagoras hast du jetzt vor zu gehen, um ihm Geld für seinen dir zu erteilenden Unterricht als Ehrensold zu bezahlen: was denkst du denn dabei in ihm zu finden und was durch ihn zu werden? Wenn du nämlich zum Beispiel zu deinem Namensvetter, dem Hippokrates aus Kos, dem Asklepiaden, gehen und ihm Lehrgeld für dich bezahlen wolltest und nun jemand dich fragte: »Sage mir, Hippokrates, was denkst du denn in dem Hippokrates zu finden, wofür du ihm Lehrgeld zahlen willst?« - was würdest du dann wohl antworten?

Ich würde sagen, erwiderte er, »einen Arzt«.

Und um was zu werden?

Ein Arzt, sprach er.

Wenn du aber zum Argeier Polykleitos oder zum Athener Pheidias zu gehen und ihnen Lehrgeld für dich zu zahlen gedächtest, und es fragte dich jemand: »Für was gelten dir Polykleitos und Pheidias, daß du ihnen diese Geldsumme zu zahlen im Sinne hast?« - was würdest du wohl antworten?

Da würde ich sagen: »für Bildhauer«.

Und was gedenkst du selber bei ihnen zu werden?

Offenbar ein Bildhauer.

Gut, sagte ich. Nun aber gehen wir beide jetzt zum Protagoras und sind bereit, ihm das Lehrgeld für dich zu bezahlen, indem wir unser eigenes Vermögen, wenn es anders dazu ausreicht und wir ihn damit zu gewinnen imstande sind, wo aber nicht, auch noch das unserer Freunde mit darauf verwenden. Wenn nun jemand uns, da wir so eifrig hierauf aus sind, fragte: »Sagt mir doch, Sokrates und Hippokrates, für was haltet ihr denn den Protagoras, daß ihr willens seid, ihm Geld zu bezahlen?« - was würden wir ihm wohl antworten? Mit was für einem Namen hören wir den Protagoras sonst noch bezeichnen, wie den Pheidias als einen Bildhauer und den Homeros als einen Dichter? Was für einen Namen dieser Art hören wir dem Protagoras geben?

Einen Sophisten, lieber Sokrates, nennen ja die Leute den Mann, erwiderte er.

Als einem Sophisten also wollen wir ihm Lehrgeld zahlen?

Allerdings.

Wenn dir nun aber jemand auch noch die weitere Frage vorlegte: »Um was denn selber zu werden gehst du zum Protagoras?« - - -

Da errötete er - denn der Tag brach schon etwas hindurch, so daß man es deutlich an ihm bemerken konnte - und sprach: Wenn es sich damit

irgendwie ebenso wie mit den vorigen Beispielen verhält, offenbar, um ein Sophist zu werden.

Du aber, fuhr ich fort, bei den Göttern, würdest dich nicht schämen, vor den Hellenen dich selber als einen Sophisten hinzustellen?

Ja, beim Zeus, Sokrates, wenn ich doch sagen soll, was ich denke.

Aber vielleicht, mein Hippokrates, erwartest du auch gar nicht, daß deine Unterweisung beim Protagoras von dieser Art sein soll, sondern ähnlich wie sie dir von deinem Elementarlehrer, deinem Musiklehrer und deinem Turnlehrer zuteil ward. Denn alle diese Gegenstände lerntest du nicht zum Zwecke ihrer gewerbsmäßigen Ausübung, um einst selber als Meister in ihnen aufzutreten, sondern zum Zwecke deiner Bildung, wie es sich für einen freien Mann geziemt, welcher ganz aus eigenen Mitteln und seinen eigenen Zwecken lebt.

Allerdings, antwortete er, scheint mir die Unterweisung beim Protagoras mehr von dieser Art zu sein.

Weißt du denn nun, was du jetzt zu tun im Begriffe bist, oder entgeht es dir? sagte ich.

Inwiefern?

Daß du im Begriffe bist, deine Seele zur Pflege einem Manne anzuvertrauen, den du einen Sophisten nennst, während es doch mich wundern sollte,

wenn du weißt, was denn eigentlich ein Sophist ist. Und doch, wenn dir dies unbekannt ist, weißt du auch nicht, wem du deine Seele übergibst, noch ob zu etwas Gutem oder Schlechtem.

Das glaube ich wenigstens, entgegnete er, denn doch zu wissen.

So sprich: Was denkst du dir denn unter einem Sophisten?

Ich meinesteils, versetzte er, wie dies der Name besagt, einen Mann, der im Besitze von Kenntnissen ist.

Aber ganz dasselbe, wandte ich ein, kann man ja auch von Malern und Baumeistern sagen, daß sie Leute sind, welche Kenntnisse besitzen; und wenn uns daher jemand fragte; »Worauf erstrecken sich denn die Kenntnisse, welche die Maler besitzen?« - so würden wir ihm wohl erwidern: »Auf alles, was dazu erforderlich ist, um Gemälde zu schaffen« und ähnlich verhält es sich auch mit allen anderen Fällen. Wenn uns nun jemand ebenso fragte: »Auf was erstrecken sich denn die Kenntnisse eines Sophisten?« - was mögen wir ihm dann antworten? Was für ein Werk versteht ein solcher zu schaffen?

Was für ein anderes Werk sollten wir ihm zuschreiben, lieber Sokrates, als daß er sich darauf verstehe, Leute heranzubilden, welche geübt im Reden sind?

Vielleicht, erwiderte ich, würden wir uns damit richtig ausdrücken, aber doch nicht erschöpfend; denn diese unsere Antwort macht eine neue Frage nötig, nämlich was denn der Gegenstand der Reden ist, in welchen der Sophist geübt macht, gleichwie der Zitherspieler doch wohl über eben denselben Gegenstand auch zu reden geübt macht, dessen Kunde er überhaupt mitteilt, nämlich über das Zitherspiel. Nicht wahr?

Ja.

Gut; also der Sophist - im Reden worüber macht er denn geübt? Offenbar im Reden über das, worauf er sich auch versteht?

Natürlich.

Was für ein Gegenstand ist es denn also, dessen der Sophist sowohl selber kundig ist, als auch dessen er seinen Schüler kundig macht?

Beim Zeus, versetzte er, das weiß ich dir nicht weiter zu sagen.

Und ich sagte darauf: Wie nun? Weißt du, welcher Gefahr du deine Seele auszusetzen auf dem Wege bist? Oder würdest du, wenn du deinen Körper jemandem anvertrauen solltest, auf die Gefahr hin, daß derselbe dabei gedeihe oder verderbe, es nicht reiflich zuvor überlegen, ob du ihn ihm auch anvertrauen dürfest oder nicht, und deine Freunde und Anverwandten dabei zu Rate ziehen und ganze

Tage lang die Sache in Erwägung nehmen? Was du aber höher anschlägst als den Körper, und von dessen Gedeihen oder Verderben dein ganzes Wohl und Wehe abhängt, ich meine deine Seele, - hierüber hast du dich weder mit deinem Vater noch mit deinem Bruder noch mit irgend einem von uns, deinen Freunden, beraten, ob du nämlich sie diesem gerade herzukommenden Fremdlinge anvertrauen dürftest oder nicht; sondern kaum hast du gestern abend, wie du selber sagst, von seiner Ankunft gehört, da kommst du schon heute in aller Frühe und verlierst kein Wort noch verlangst Rat darüber, ob du dich ihm anvertrauen sollest oder nicht, sondern bist bereit, dein und deiner Freunde Vermögen daran zu wenden, als wärest du darüber schon im klaren, daß du dich jedenfalls dem Protagoras anschließen müssest, da du doch nach deiner eigenen Aussage ihn weder kennst noch jemals mit ihm gesprochen hast, sondern ihn nur als einen Sophisten zu bezeichnen weißt, dabei aber darüber, was ein Sophist eigentlich ist, eine offenbare Unkenntnis an den Tag legst, und dich doch ohne weiteres einem solchen anzuvertrauen gedenkst.

Als er das vernommen, gab er zu: So scheint es allerdings, lieber Sokrates, nach deiner Erörterung zu stehen. Ist nun nicht, Hippokrates, der Sophist eine Art Großhändler oder Krämer mit solchen

Waren, welche der Seele zur Nahrung dienen?

Mir scheint er ein solcher zu sein.

Was dient aber, fuhr ich fort, der Seele zur Nahrung?

Kenntnisse doch wohl, lieber Sokrates.

Nun, daß da nur nicht, lieber Freund, der Sophist durch Anpreisung dessen, was er verkauft, uns betrüge, wie die Großhändler und Krämer mit Nahrungsmitteln für den Leib! Denn auch diese wissen schwerlich weder selbst etwas davon, was von den Waren, die sie führen, heilsam oder schädlich für den Körper ist, preisen aber doch alles beim Verkaufe an, noch auch wissen die etwas davon, welche von ihnen kaufen, es müßte denn der Käufer gerade ein Turnlehrer oder ein Arzt sein. Ebenso nun preisen auch diejenigen, welche mit ihren Kenntnissen von Stadt zu Stadt umherziehen, um diese einem jeden, welcher gerade nach ihnen Begehrt trägt, im großen zu verhandeln und im kleinen zu verhökern, ihm alles an, was sie feilbieten, und leicht möchten auch von diesen, mein Bester, manche nicht wissen, was von ihren Handelsartikeln heilsam oder schädlich für die Seele ist, und ebensowenig ihre Abnehmer, wenn nicht auch hier wieder einer von ihnen gerade ein Seelenarzt ist. Verstehst du dich also gerade darauf, was davon heilsam und schädlich ist, so kannst du ohne

Gefahr Kenntnisse vom Protagoras so gut wie von jedem anderen einkaufen: wenn aber nicht, dann siehe dich vor, mein Bester, daß du nicht dein Teuerstes auf das Spiel setzest und gefährdest! Denn weit größere Gefahr ist ja schon ohnehin beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen. Speise und Getränke nämlich, die man bei irgendwem erstanden hat, kann man in anderen Gefäßen wegtragen und, bevor man sie durch Essen und Trinken in den Leib aufnimmt, erst zu Hause hinstellen und dann einen Sachverständigen herbeiziehen und sich bei ihm darüber Rats erholen, was man davon essen und trinken soll und was nicht, und wieviel und wann, so daß bei diesem Kaufe die Gefahr nicht groß ist. Kenntnisse dagegen kann man nicht in einem anderen Gefäße heimtragen; sondern diese kann man, wenn man den Kaufpreis dafür erlegte, nur dadurch, daß man sie in die Seele selber aufnimmt, sich aneignen und so hernach mit ihnen von dannen gehen auf gut Glück, ob man sich dadurch Schaden oder Nutzen getan hat. Diese Angelegenheit laß uns daher sogar auch noch mit solchen, die älter als wir sind, überlegen; denn wir sind noch zu jung, um über eine Sache von solcher Wichtigkeit entscheiden zu können. Zunächst indessen wollen wir, wie wir uns vorgenommen, hingehen und den Mann hören, sodann aber über das Gehörte auch

mit anderen uns beraten. Denn auch dort gleich an Ort und Stelle finden wir nicht den Protagoras allein, sondern auch den Hippias von Elis, ich denke ferner auch den Prodikos aus Keos und noch viele andere weise Männer.

Nachdem wir nun dies beschlossen hatten, machten wir uns auf den Weg. Als wir aber auf dem Platze vor der Türe angelangt waren, blieben wir stehen, um uns noch über einen Gegenstand zu unterhalten, auf welchen wir unterwegs verfallen waren. Um also diesen nicht unausgeführt zu lassen, sondern ihn noch vor unserem Eintreten zu erledigen, verweilten wir uns hier und besprachen ihn weiter, bis wir uns über ihn geeinigt hatten. Das mochte nun wohl der Türhüter, ein Verschnittener, mit angehört haben, und überdies scheint er wegen der Menge der herzuströmenden Sophisten gegen alle, welche das Haus betreten, mißtrauisch zu sein. Kurz, als wir an die Türe geklopft hatten, tiefer, nachdem er geöffnet und uns erblickt: »O weh, wieder Sophisten! Der Herr hat keine Zeit.« Und zugleich schlug er mit beiden Händen gar hastig, so stark er nur konnte, die Türe wieder zu, und als wir nun von neuem anpochten, da gab er uns hinter verschlossener Türe zur Antwort: »Ihr Leute, habt ihr denn nicht gehört, daß der Herr keine Zeit hat?«
Aber, mein Guter, beschwichtigte ich ihn,

beruhige dich nur, wir wollen weder zum Kallias, noch sind wir Sophisten. Wir wünschen vielmehr nur den Protagoras zu sprechen. Melde uns also ihm an!

So erlangten wir es denn endlich mit genauer Not, daß uns der Mensch die Türe aufmachte.

Als wir nun eingetreten waren, trafen wir den Protagoras in dem vorderen Säulengange herumwandelnd. Neben ihm aber gingen auf der einen Seite Kallias, der Sohn des Hipponikos, und sein Bruder von mütterlicher Seite, Paralos, der Sohn des Perikles, und Charmides, der Sohn des Glaukon, auf der anderen aber der andere Sohn des Perikles, Xanthippos, ferner Philippides, des Philomelos Sohn, und Antimoiros von Mende, der am meisten in Ruf steht von den Schülern des Protagoras und als eigentlicher Kunstjünger bei ihm lernt, um selber Sophist zu werden. Andere aber zogen hinterdrein und hörten dem, was gesprochen wurde, zu, und von diesen schien der größte Teil aus Fremden zu bestehen, welche Protagoras aus allen Städten, durch welche er auch kommen mag, hinter sich herzieht durch den Zauber seines Mundes, wie Orpheus, sodaß sie alle willenlos diesem Zauber nachfolgen; es waren aber auch einige von den Einheimischen in diesem Reigen. An dem Anblicke dieses letzteren nun hatte ich am meisten meine

Freude, nämlich darüber, wie hübsch diese stummen Zuhörer sich davor in acht nahmen, dem Protagoras vorne in den Weg zu treten, vielmehr, sooft er und die, die mit ihm gingen, sich umdrehten, sich sittig und wohlgeregelt auf beide Seiten vertheilten, kehrtmachten und sich dann hinten in der schönsten Ordnung wieder anschlössen.

Jenem zunächst erblickt' ich, wie Homeros sagt, den Hippias aus Elis, welcher in dem gegenüberliegenden Säulengange sich in einen Lehnsessel gestreckt hatte; um ihn herum aber saßen auf Bänken Eryximachos, des Akumenos Sohn, Phaidros aus Myrrinus, Andron, des Androtion Sohn, und von Fremden mehrere Landsleute des Hippias und einige andere, und man konnte bemerken, daß sie ihm gerade Fragen aus der Welt - und Sternkunde, nämlich über die Natur des Alls und die Himmelserscheinungen vorlegten, und wie er von seinem Sessel aus einem jeden von ihnen Auskunft über das Gefragte gab und es mit ihnen durchging.

Auch den Tantalos ferner schauet' ich. Denn es war wirklich auch Prodikos aus Keos da und befand sich in einem Gemache, welches vordem Hipponikos als Vorratskammer benutzt hatte; jetzt aber hat wegen der Menge der Einkehrenden Kallias auch dieses ausgeräumt und zur Aufnahme von Fremden eingerichtet. Prodikos nun lag noch im

Bette, eingehüllt in Pelze und Decken, und zwar in nicht wenig, wie der Augenschein lehrte; ihm zur Seite aber saßen auf den nahestehenden Ruhebetten Pausanias aus Kerameis und neben diesem ein noch sehr junger Mensch, von schönen und trefflichen Anlagen, wie es mir vorkam, jedenfalls aber von Gestalt überaus schön. Wenn ich mich recht erinnere, so hörte ich, daß sein Name Agathon sei, und es sollte mich nicht wundern, wenn er der Geliebte des Pausanias wäre. Dieser junge Mensch also war dort zugegen, und die beiden Adeimantos ferner, den Sohn des Kepis und den des Leukolophides, und noch einige andere erblickte man daselbst. Worüber sie aber sprachen, konnte ich von draußen nicht verstehen, so dringend ich auch wünschte, den Prodikos zu hören - denn gar hochweise und göttlich scheint mir der Mann zu sein -; sondern der dumpfe Widerhall, welchen der tiefe Ton seiner Stimme in dem Gemache gab, machte seine Worte unvernnehmlich.

Kaum nun waren wir eingetreten, da kamen hinter uns her noch Alkibiades der Schöne - so nennst du ihn ja, und ich glaube gern, nicht mit Unrecht - und Kritias, der Sohn des Kallaischros.

Wir nun blieben nach unserem Eintritte noch ein wenig stehen, um uns dies alles in Augenschein zu nehmen; sodann aber gingen wir auf den

Protagoras zu, und ich sprach zu ihm: Protagoras, dir gilt unser Besuch, der meine und der des Hippokrates hier.

Wollt ihr, versetzte er darauf, mit mir allein sprechen oder in Gegenwart auch der übrigen?

Uns, entgegnete ich, ist das einerlei. Vernimm den Zweck unseres Kommens und entscheide dann selber!

Nun, was ist denn dieser Zweck? fragte er.

Hippokrates da ist von hier gebürtig, ein Sohn des Apollodoros, und stammt aus einem angesehenen und wohlhabenden Hause, und was seine eigene Person betrifft, so dürfte er an natürlichen Anlagen es wohl mit allen seinen Altersgenossen aufnehmen, und so hat er denn auch, wie mir scheint, das Streben, sich im Staate einen Namen zu machen; dies aber glaubt er am besten erreichen zu können durch deinen belehrenden Umgang. Demnach überlege du jetzt, ob du hierüber mit uns allein dich glaubst besprechen zu müssen oder im Beisein anderer!

Das ist recht, lieber Sokrates, antwortete er, daß du so rücksichtsvoll gegen mich bist. Denn ein Fremdling, welcher in große Städte kommt und in ihnen gerade die ausgezeichnetsten Jünglinge überredet, den Umgang mit allen anderen, Angehörigen und Nichtangehörigen, Älteren und Jüngeren,

aufzugeben und sich ihm anzuschließen, um durch seinen Umgang sich zu veredeln, muß dabei vorsichtig zu Werke gehen; denn es erwachsen ihm daraus in nicht geringem Grade Mißgunst und andere Anfeindungen und Nachstellungen. Darum behaupte ich denn auch, daß die Sophistenkunst schon alt ist, daß aber diejenigen von den Altvorde-
ren, die sie ausübten, aus Furcht vor der ihr anklebenden Gehässigkeit einen Vorwand und Deckmantel für sie gebraucht haben, einige die Dichtkunst, wie Homeros, Hesiodos und Simonides, andere wieder heilige Gebräuche und Sehersprüche, wie Orpheus und Musaios und ihre Anhänger. Ja, einzelne, habe ich bemerkt, gebrauchten sogar die Turnkunst hierzu, wie z.B. Ikkos aus Tarent und Herodikos, der Selymbrianer genannt, ursprünglich aber aus Megara gebürtig, welcher noch jetzt als Sophist keinem anderen nachsteht. Die Tonkunst aber gebrauchte euer Landsmann Agathokles, ein großer Sophist, als Aushängeschild, ferner Pythokleides aus Keos und viele andere. Diese alle, wie gesagt, bedienten sich aus Furcht Vor dem Neide dieser Künste als Deckmantel; ich aber bin mit ihnen allen in diesem Punkte nicht einverstanden, sondern glaube, daß sie doch ihre Absicht keineswegs erreicht haben. Sie täuschten nämlich diejenigen doch nicht, welche in den Staaten Einfluß

und Macht in Händen haben und auf welche doch allein diese Masken berechnet waren, da der große Haufe, geradezu gesagt, überhaupt gar nichts merkt, sondern nur in den Ton mit einstimmt, den jene angeben. Wenn aber einer zu entwischen versucht und nicht damit durchkommt, sondern sich dabei ertappen läßt, so hat er schon an sich ein sehr törichtes Unternehmen begonnen, und außerdem macht er notwendig die Leute dadurch nur noch viel mehr aufgebracht gegen sich; denn sie halten einen solchen Menschen zu allem anderen auch noch für einen Schelm. Ich habe daher auch den dem ihren ganz entgegengesetzten Weg eingeschlagen und gebe zu, daß ich ein Sophist bin und mich damit abgebe, die Menschen zu bilden, und glaube, daß diese Vorsichtsmaßregel besser als Jene ist, nämlich es offen einzugestehen, anstatt es leugnen zu wollen. Dazu bin ich dann noch auf andere Vorsichtsmaßregeln bedacht gewesen, so daß mir mit Gottes Beistand noch nichts Übles durch dieses Geständnis widerfahren ist, daß ich ein Sophist sei, obschon ich doch bereits seit vielen Jahren diese Kunst betreibe. Zähle ich doch überhaupt deren schon viele, und es ist keiner unter euch allen, dessen Vater ich nicht meinem Alter nach sein könnte. Darum ist es mir bei weitem am angenehmsten, wenn ihr über eure Wünsche in Gegenwart aller,

die hier im Hause anwesend sind, mit mir reden wollt.

Ich nun - denn ich vermutete, daß er sich vor dem Prodikos und Hippias zeigen und damit brüsten wollte, daß wir als Verehrer von ihm gekommen wären - bemerkte darauf: Wohlan, rufen wir also schnell den Prodikos und Hippias mit ihren Jüngern herbei, damit sie uns zuhören!

Ja, allerdings, sagte Protagoras.

Ist es euch dann nicht recht, fragte Kallias, daß wir einen Sitzkreis einrichten, damit ihr euch sitzend unterhalten könnt?

Alles war damit einverstanden, und hocheifrig, daß wir weise Männer hören sollten, griffen wir sogar alle selber nach den Bänken und Ruhebetten und richteten uns neben dem Hippias ein; denn dort waren die Bänke bereits vorhanden. Unterdessen aber kamen Kritias und Alkibiades auch mit dem Prodikos, den sie zum Aufstehen von seinem Lager bewogen hatten, und mit seinen Genossen herbei.

Als wir nun so alle beisammen saßen, da begann Protagoras: Jetzt, lieber Sokrates, da nunmehr auch diese hier zugegen sind, sprichst du dich denn wohl über die Angelegenheit dieses Jünglings aus, deren du kurz zuvor gegen mich gedachtest.

Und ich erwiderte: So beginne ich denn, lieber Protagoras, den Zweck meines Kommens ebenso

wie vorher vorzutragen: Hippokrates hier trägt Verlangen nach deinem belehrenden Umgange. Welchen Gewinn er nun aber aus diesem ziehen wird, das, sagt er, möchte er gern erfahren. So weit nun unser Anliegen.

Da nahm denn Protagoras wieder das Wort und sprach: Junger Mann, den Gewinn wirst du aus ihm empfangen, daß du schon an dem Tage, an welchem du zuerst mit mir verkehrt hast, als ein tüchtiger Mann nach Hause zurückkehrst, und am folgenden desgleichen, und daß du so stets mit jedem Tage zum Besseren fortschreiten wirst.

Als ich dies hörte, versetzte ich: Lieber Protagoras, damit sagst du aber gar nichts Wunderbares, sondern etwas ganz Natürliches; denn auch du, obwohl du schon so alt und so weise bist, würdest doch, wenn dich jemand das lehrte, was du gerade noch nicht weißt, dadurch tüchtiger werden; darum antworte mir nicht also, sondern wie wenn z.B. Hippokrates da sein Begehren änderte und vielmehr nach der Unterweisung jenes jungen Mannes, welcher jetzt neuerdings hier angekommen ist, des Zeuxippos von Herakleia, Verlangen trüge, demgemäß zu ihm hinginge, so wie jetzt zu dir, und von ihm eben dasselbe hörte wie von dir, daß er von Tag zu Tag durch den Verkehr mit ihm tüchtiger werden und Fortschritte machen werde, ihn dann

weiter fragen würde: »Worin meinst du denn, daß ich tüchtiger werden und Fortschritte machen soll?« und wie dann Zeuxippos ihm antworten würde: »In der Malerei«; oder wie, wenn er sich an den Thebaner Orthagoras wendete und auch von ihm eben dasselbe zu hören bekäme wie von dir, er auch an ihn ganz die gleiche weitere Frage richten und von ihm zur Antwort bekommen würde: »Im Flötenspiel«: ebenso gib nun auch du diesem jungen Manne Auskunft und mir, der ich an seiner Statt frage: Hippokrates da wird also durch den Verkehr mit dem Protagoras schon am ersten Tage als ein tüchtigerer Mann vordrängen und ebenso an jedem der folgenden Tage Fortschritte machen; worin denn nun aber, lieber Protagoras, und in welcher Hinsicht?

Als nun Protagoras mich so reden hörte, versetzte er: Du weißt gut zu fragen, Sokrates, und ich antworte denen, die dies tun, mit Vergnügen. Wenn Hippokrates sich bei mir in die Schule begibt, wird es ihm nicht so ergehen wie bei allen anderen Sophisten. Denn diese alle mißhandeln die jungen Leute. Nachdem die letztem nämlich eben erst den Künsten und Wissenschaften glücklich entronnen sind, führen sie diese ganz gegen ihren Willen gleich wieder gewaltsam in die Künste und Wissenschaften hinein, indem sie sie in der

Rechenkunst, Sternkunde, Meßkunst und Musik unterrichten - dabei warf er einen Seitenblick auf den Hippias -; wenn Hippokrates dagegen zu mir kommt, so wird er durchaus nichts anderes lernen, als was er eben dabei zu lernen bezweckt hat. Der Gegenstand dieses Unterrichts aber ist Wohlberatenheit, sowohl in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er nämlich am besten sein eigenes Hauswesen verwalten möge, als auch in denen des Staates, wie er nämlich am meisten fähig sein werde, im Staate durch Tat und Rede zu wirken.

Verstehe ich, erwiderte ich, deine Erklärung recht; Du scheinst mir die Staatskunst zu meinen und dich anheischig zu machen, die Leute zu tüchtigen Staatsbürgern auszubilden.

Jawohl, das gerade eben ist es, wozu ich mich anheischig mache.

Da besitzest du traun, erwiderte ich, eine schöne Kunst, wenn du sie nämlich wirklich besitzest; denn ich will durchaus nicht anders zu dir reden, als wie ich denke. Ich dachte nämlich, lieber Protagoras, daß sich so etwas nicht lehren lasse: nun aber, da du es sagst, muß ich es wohl glauben. Warum ich aber meine, daß es sich nicht lehren lasse und von einem Menschen dem andern nicht beigebracht werden könne, darüber will ich die Erklärung nicht schuldig bleiben. Ich halte nämlich,

wie dies die anderen Hellenen auch tun, die Athener für gescheite Leute, und nun sehe ich, daß sie, wenn wir zur Volksversammlung zusammentreten und der Staat dann im Bauwesen etwas auszuführen hat, die Bauverständigen als Ratgeber hierbei hinzuziehen, und wenn im Schiffbauwesen, die Schiffbaumeister, und ebenso in allen anderen Dingen, die sie für lehr- und lernbar halten; wenn dagegen irgend ein anderer ihnen hierüber Rat erteilen will, den sie nicht für einen Kunstverständigen ansehen, mag er auch noch so wohlgestaltet, reich und edelgeboren sein, so nehmen sie doch nichtsdestoweniger seinen Rat nicht an, sondern lachen ihn aus und lärmten so lange, bis er entweder, in seinem Versuche, zu Worte zu kommen, durch ihr Lärmen übertäubt, von selber wieder abtritt oder die Polizeisoldaten auf den Befehl der Prytanen ihn von der Rednerbühne herunterziehen oder gar hinauswerfen. Mit allen Dingen also, welche nach ihrer Meinung Sache der Kunst sind, verfahren sie in dieser Weise. Wenn es sich dagegen darum handelt, über die Staatsverwaltung Beschlüsse zu fassen, dann tritt auf und erteilt ihnen darüber seinen Rat in gleicher Weise der Zimmermann wie der Schmied, Schuster, Kaufmann und Schiffsreeder, Reich und Arm, Vornehme und Geringe, und niemand macht ihm dann dies zum Vorwurfe, wie im vorigen Falle,

daß er, ohne dies irgendwoher gelernt oder irgend einen Lehrmeister hierin gehabt zu haben, dennoch hierüber Rat zu erteilen sich unterfängt, offenbar doch, weil alle dafür halten, daß dies kein Gegenstand des Lernens und Lehrens ist. Und diese Ansicht herrscht nicht etwa bloß in der Gesamtheit der Volksgemeinde, sondern auch für ihr Teil sind die klügsten und besten unserer Mitbürger nicht imstande, die Tüchtigkeit, welche sie selber besitzen, anderen mitzuteilen. Denn Perikles, der Vater dieser Jünglinge hier, ließ diese in allem, was Lehrer beibringen können, gut und trefflich unterrichten; in dem aber, worin er selber sich auszeichnet, unterrichtet er sie weder selbst, noch überweist er sie einem anderen, sondern sie laufen gleichsam ohne Hirten auf der Weide umher, ob sie dabei etwa von selbst darauf stoßen möchten. Oder, wenn du lieber willst, den Kleinias, den jüngeren Bruder unseres Alkibiades hier, trennte eben dieser selbe Mann, nämlich Perikles, als sein Vormund, offenbar aus Furcht, er möge vom Alkibiades verdorben werden, von diesem letzteren und gab ihn in das Haus des Ariphron, um ihn dort erziehen zu lassen; doch ehe sechs Monate verstrichen waren, gab er ihn dem Alkibiades zurück, weil er doch nichts mit ihm anzufangen wußte. Und so kann ich dir noch viele andere nennen, welche trotz ihrer eigenen

Trefflichkeit doch noch nie irgend einen anderen besser gemacht haben, weder von ihren Angehörigen noch von Fremden. Ich für mein Teil, lieber Protagoras, kann daher im Hinblick hierauf mit nicht denken, daß sittliche Tüchtigkeit etwas Lehrbares sei; nun ich aber dich dies behaupten höre, werde ich wankend und muß wohl glauben, daß etwas daran ist, indem ich von der Ansicht ausgehe, daß du in vielen Dingen erfahren bist, vieles gelernt und manches auch selber gefunden hast. Vermagst du nun in überzeugenderer Weise uns darzutun, daß die sittliche Tüchtigkeit ein lehrbarer Gegenstand ist, so enthalte uns dies nicht vor, sondern teile es uns mit!

Gewiß, lieber Sokrates, erwiderte er, ich will es nicht für mich behalten. Soll ich es euch aber, wie es wohl für einen älteren Mann Jüngeren gegenüber nicht ungeziemend ist, in der Gestalt einer Sage oder einer gewöhnlichen Auseinandersetzung klar machen?

Viele der um ihn her Sitzenden nun entgegneten ihm, er möge es damit machen, wie er wolle.

Dann, sagte er, dünkt es mich ansprechender, euch eine Sage vorzutragen.

Es war einst eine Zeit, in welcher es zwar Götter gab, sterbliche Wesen aber noch nicht. Als nun aber auch für diese die vom Schicksal bestimmte

Zeit ihrer Erzeugung gekommen war, da bilden die Götter sie in der Erde Schoß aus einer Mischung von Erde und Feuer und allem dem, was sich mit beiden verbindet. Und als sie diese nun ans Licht zu fördern gedachten, da trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, sie auszustatten und einem jeden von ihnen seine Kräfte zuzuteilen nach Gebühr. Den Prometheus aber bittet Epimetheus, ihm allein die Austeilung zu überlassen. »Wenn ich damit fertig bin«, sprach er, »kannst du es ja in Augenschein nehmen.« Prometheus gab nach, und so übernahm er denn die Verteilung. Dabei nun verlieh er einigen Stärke ohne Schnelligkeit; andere, Schwächere, stattete er dafür wieder mit Geschwindigkeit aus; einige versah er mit Waffen, anderen, denen er eine wehrlose Natur gab, sann er ein anderes Schutzmittel aus. Die er nämlich von ihnen in Kleinheit gehüllt hatte, denen teilte er geflügelte Flucht oder unterirdische Behausung zu, andere dagegen, die er durch Größe erhob, die beschützte er auch eben durch diese. Und so verteilte er ausgleichend auch alles übrige. Das ersann er aber, um dem vorzubeugen, daß irgend eine Gattung ausgerottet werde. Nachdem er ihnen aber so Mittel verschafft hatte, der wechselseitigen Verteilung zu entrinnen, ersann er ihnen Schutz gegen den von Zeus herrührenden Wechsel der Jahreszeiten,

indem er sie mit dichten Haaren und starken Fellen umkleidete, die da hinreichend waren, die Kälte, und ebenso vermögend, die Hitze abzuwehren, und in denen, wenn sie ihre Lagerstätten aufsuchten, zugleich ein jedes seine ihm eigene und mit ihm selber verwachsene Lagerdecke habe, und indem er sie ferner unten an den Füßen teils mit Hufen, teils mit Nägeln und starken und blutlosen Schwielen versah. Hierauf verschaffte er den einen diese, den anderen eine andere Nahrung; den einen der Erde Kräuter, den andern der Bäume Frucht, und noch anderen Wurzeln; einigen auch wies er andere Tiere zu ihrer Nahrung an. Und diesen gewährte er nur geringe Fortpflanzung, denen aber, die ihnen zum Fräße dienen, eine starke, um so ihre Gattung zu erhalten. Weil nun aber Epimetheus eben nicht sehr weise war, so entging es ihm, daß er bereits alle vorhandenen Kräfte verwandt hatte, und nun blieb ihm noch unausgestattet das Menschengeschlecht zurück, und er wußte nicht, was er mit diesem anfangen sollte. In dieser seiner Ratlosigkeit findet ihn Prometheus, als er kommt, um die Verteilung zu besichtigen, und erblickt alle andern Geschöpfe angemessen mit allem versehen, den Menschen aber nackt, ohne Fußbekleidung und Decke und ohne Bewaffnung. Und schon war auch der vom Schicksal bestimmte Tag erschienen, an

welchem auch der Mensch aus der Erde ans Licht hervortreten sollte. In seiner Verlegenheit nun, welches Mittel zum Schutze und zur Erhaltung desselben er ausfindig machen sollte, stiehlt Prometheus des Hephaistos und der Athene kunstreiche Weisheit zusamt dem Feuer - denn es war unmöglich, daß sie ohne das Feuer von irgend jemandem erworben oder ihm nützlich werden konnte - und beut sie also zur Gabe dem Menschen. So gelangte nun auf diese Weise allerdings der Mensch zu der für das tägliche Leben erforderlichen Einsicht; aber die staatsbürgerliche besaß er noch nicht. Denn diese war beim Zeus, und dem Prometheus war noch nicht der Weg auch in die Burg, die Behausung des Zeus, eröffnet, und überdies hatte noch Zeus furchtbare Wachen davorgestellt; sondern nur in der Athene und des Hephaistos gemeinsame Wohnung, in welcher sie ihrer Liebe zur Kunst nachgingen, weiß er sich einzuschleichen, stiehlt hier die im Feuer schaffende Kunst des Hephaistos und die andere, die der Athene, und schenkt sie dem Menschen; und von da an beginnt für den Menschen die Bequemlichkeit des Lebens; den Prometheus aber erreichte durch des Epimetheus Schuld nachmals, wie die Sage geht, die Strafe für seinen Diebstahl.

Da aber so der Mensch teilhatte an den

Vorzügen der Götter, war er erstens wegen dieser Verwandtschaft unter allen Geschöpfen das einzige, welches an Götter glaubte, und begann Altäre und Götterbilder zu errichten: ferner aber gestaltete er Sprache und Worte durch seine Kunstfertigkeit aus und erfand sich Wohnung, Kleidung, Beschuhung und Betten, sowie seine Nahrung aus den Gewächsen der Erde. Obschon aber so ausgerüstet, wohnten doch anfangs die Menschen vereinzelt, und Städte und Staaten gab es noch nicht. So aber kamen sie durch die wilden Tiere um, weil sie in allen Stücken schwächer als diese waren: auch gewährte ihnen die Kunst ihrer Hände zwar hinlängliche Hilfe zum Unterhalt ihres Lebens, aber zur Bekriegung der wilden Tiere war sie nicht ausreichend, weil sie die staatsbürgerliche Kunst noch nicht besaßen, von welcher eben die Kriegskunst ein Teil ist. So versuchten sie denn, sich zu vereinigen und zu erhalten, indem sie Städte gründeten. Aber als sie zusammengetreten waren, da taten sie wieder einander Unrecht und Schaden an, weil sie eben die Kunst, den Staat zu verwalten, noch nicht besaßen, so daß sie sich von neuem zerstreuten und umkamen. Da nun ward Zeus besorgt, daß unser Geschlecht ganz untergehen möchte, und er schickt daher den Hermes ab, um den Menschen sittliche Scheu und Gerechtigkeit zuzuführen, auf daß diese

der Staaten Ordner und Freundschaft knüpfende Bande seien. Hermes aber fragt den Zeus, in welcher Weise er beide den Menschen mitteilen solle: »Soll ich, wie die Künste unter sie verteilt sind, so es auch hiermit machen? Jene aber sind es in folgender Weise: ein einziger, der die Heilkunde versteht, ist hinreichend für viele Unkundige, und ebenso ist es mit den Meistern aller übrigen Kunstfertigkeiten. Soll ich nun auch Gerechtigkeit und Scham ebenso den Menschen mitteilen, oder soll ich sie unter alle verteilen?« - »Unter alle«, erwiderte Zeus, »und alle sollen teil an ihnen haben. Denn es könnten keine Staaten zustande kommen, wenn nur wenige ihrer teilhaftig wären, so wie bei den anderen Künsten. Ja, gib sogar das Gesetz in meinem Namen, daß man den der Scham und Gerechtigkeit Unfähigen als einen Krebschaden des Staates vertilge!«

Unter diesen Umständen also, lieber Sokrates, und aus diesen Gründen glauben so die anderen wie die Athener, daß, wenn es sich um die Tüchtigkeit im Bauwesen oder in irgend einer anderen Kunstfertigkeit handelt, nur wenigen Anteil an der Beratung zukomme: und wenn trotzdem jemand noch außer diesen wenigen seinen Rat erteilen will, so lassen sie sich dies nicht gefallen, wie du sagst, und ganz mit Recht, wie ich hinzusetze; treten sie

dagegen über einen Gegenstand in Beratung, bei welchem es nur auf bürgerliche Tüchtigkeit ankommt, welche ganz auf dem Wege der Gerechtigkeit und Besonnenheit wandeln muß, dann hören sie mit Recht jedermann, weil es einem jeden gebührt, an dieser Tüchtigkeit teilzuhaben, wenn überhaupt Staaten bestehen sollen. Das, Sokrates, ist davon die Ursache.

Damit du aber nicht glaubst, ich wolle dich nur täuschen, so nimm auch noch dies zum Beweise dafür, daß wirklich alle Menschen annehmen, jedermann habe Anteil an der Gerechtigkeit und sonstigen Bürgertugend: Mit jeder anderen Tüchtigkeit steht es so, wie du sagst: wenn sich einer für einen guten Flötenspieler oder für geschickt in irgend einer anderen Kunst ausgibt, ohne es doch zu sein, so lacht man ihn aus oder wird ungehalten auf ihn, und seine Angehörigen treten hinzu und halten ihm vor, daß er sich wie ein Verrückter benehme. Anders aber steht es mit der Gerechtigkeit und der sonstigen Bürgertugend: nämlich wenn hier die Leute auch von jemandem wissen, daß er ungerecht ist, so würden sie doch, wenn eben dieser über sich selbst die Wahrheit sagte in Gegenwart vieler, das, was sie dort für Besonnenheit und Bescheidenheit hielten, nämlich die Wahrheit auszusprechen, hier für Verrücktheit halten und sagen, jeder müsse sich

selber für gerecht erklären, möge er es nun sein oder nicht, und der sei von Sinnen, welcher keine Ansprüche auf Gerechtigkeit mache, da jeder notwendig auf irgend eine Weise Anteil an ihr haben müsse oder gar nicht unter Menschen leben dürfe.

Daß sie also mit Recht jedermann da, wo es auf diese Tugend und Tüchtigkeit ankommt, als Ratgeber zulassen, weil sie von der Ansicht ausgehen, daß ein jeder an ihr teilhabe, das will ich hiermit gesagt haben; daß sie aber darum doch nicht glauben, sie lasse sich lehren, und wer sie erlange, dem werde sie nur durch sorgfältiges Bemühen zuteil, das will ich nunmehr dir zu beweisen suchen.

Wegen aller derjenigen Fehler nämlich, welche die Menschen an einander der Natur oder dem Zufalle zuschreiben, zürnt niemand denen, die sie an sich tragen, noch vermahnt oder belehrt oder bestraft man sie deshalb, damit sie sie ablegen, sondern man hat vielmehr Mitleiden mit ihnen. Wer z.B. ist so unverständig, gegen häßliche, kleine oder schwächliche Personen so etwas tun zu wollen! Denn man weiß, sollte ich denken, daß dergleichen den Menschen von Natur oder durch Zufall zuteil wird, sowohl die Mängel dieser Art als die ihnen entgegengesetzten Vorzüge. Wenn dagegen jemand alle die Vorzüge, von denen man meint, daß sie durch Fleiß, Übung und Belehrung von den

Menschen erworben werden, nicht besitzt, sondern vielmehr die ihnen entgegenstehenden Fehler, dann und in bezug hierauf dürfte Erbitterung, Zurechtweisung und Strafe eintreten. Einer von den letzteren nun ist die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit und überhaupt alles, was der bürgerlichen Tugend und Tüchtigkeit entgegengesetzt ist, und hier zürnt denn auch jeder auf jeden und weist ihn zurecht, in der Überzeugung nämlich, daß man durch sorgfältiges Bemühen und durch Belehrung in ihren Besitz zu gelangen vermag. Willst du nämlich, lieber Sokrates, nur ins Auge fassen, was die Bestrafung der Unrechthandelnden eigentlich zu bedeuten hat, so wird dieses selbst dich lehren, daß die Menschen der Ansicht sind, Tugend könne erworben werden. Denn niemand bestraft die Unrechthandelnden, indem er darauf sein Augenmerk richtet und um deswillen, weil sie eben Unrecht getan haben, außer wer, wie ein Tier, sich unvernünftig zu rächen sucht; sondern wer auf eine vernünftige Weise zu strafen gedenkt, der züchtigt nicht wegen des schon begangenen Unrechts - denn das Geschehene kann er ja doch nicht ungeschehen machen -, sondern um des zukünftigen willen, damit hinfort weder der Täter selbst wieder Unrecht begehe, noch auch die anderen, welche sehen, wie er bestraft wird. Und wer von dieser Absicht ausgeht, der

spricht damit die Ansicht aus, daß die Tugend an-
erzogen werden kann, denn er straft ja um der Ab-
schreckung willen. Diese Überzeugung also haben
alle diejenigen, welche im eigenen Hause oder von
Staats wegen Strafen verhängen. Es bestrafen aber
und züchtigen sowohl alle anderen Menschen die,
welche nach ihrer Meinung Unrecht getan haben,
als auch, und zwar nicht zum mindesten, die Athe-
ner, deine Mitbürger, so daß dieser Erörterung zu-
folge auch sie zu denen gehören, welche dafür hal-
ten, daß die Tugend sich erwerben und lehren lasse.
Daß demnach mit Recht deine Mitbürger auch den
Rat eines Schmiedes und Schusters in Staatsange-
legenheiten nicht verschmähen, und daß sie die Tu-
gend für etwas halten, was gelehrt und erworben
werden könne, habe ich dir nunmehr, lieber Sokra-
tes, zur Genüge dargetan, wie ich glauben möchte.

Noch ist indessen das Bedenken übrig, welches
du in betreff der tüchtigen Männer hegst, warum
diese doch in allen übrigen Stücken, welche von
Lehrern abhängen, ihre Söhne unterrichten und
wissenschaftlich ausbilden lassen, in betreff
derjenigen Tüchtigkeit aber, durch welche sie sich
selber auszeichnen, sie um nichts besser machen,
als andere sind. Hierauf, lieber Sokrates, will ich
dir nicht mehr durch eine erdichtete Erzählung,
sondern durch Gründe antworten. Betrachte es

nämlich einmal aus folgendem Gesichtspunkte: Gibt es irgend etwas oder nicht, dessen notwendig alle Bürger teilhaftig sein müssen, wenn ein Staat bestehen soll? Denn hierin findet jenes dein Bedenken seine Lösung oder sonst nirgends. Nämlich wenn es ein solches gibt und dieses nicht in der Baukunst oder im Schmiede- und Töpferhandwerk besteht, sondern in der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit, - kurz, in dem, was ich mit einem Worte des Mannes Tugend nenne, - wenn es das ist, woran alle teilhaben müssen, und wenn jedermann, indem er dies dabei festhält, lernen und tun muß, was er sonst noch will, nicht aber ohne dasselbe, oder aber, wenn, wer dies nicht besitzt, zu belehren und bestrafen ist, sei es Knabe, Mann oder Weib, bis er durch die Strafe gebessert ist, und falls er der Strafe und Belehrung nicht achtet, als unheilbar aus den Staaten verbannt oder getötet werden muß; - wenn sich dies so verhält und doch auch unter diesen Umständen die tüchtigen und wackeren Leute wirklich in allen anderen Gegenständen ihre Söhne unterweisen lassen, hierin aber nicht: so siehe doch, wie sonderbar dann diese Leute verfahren würden! Denn daß sie es für lehrbar halten sowohl durch häusliche als durch öffentliche Unterweisung, haben wir gezeigt, und nun sollten sie, obwohl es durch Belehrung und Pflege

beigebracht werden kann, dennoch in allen anderen Gegenständen ihre Söhne unterrichten lassen, auf deren Unkenntnis keine Todesstrafe steht; was aber für ihre Söhne, wenn sie es nicht gelernt haben und also nicht zur Tugend erzogen sind, als Strafe Tod und Landesverweisung nach sich zieht und außer dem Tode noch Einziehung des Vermögens, kurz, um es mit einem Worte zu sagen, den Untergang ganzer Familien, - darin sollten sie nicht unterrichten lassen und darauf nicht alle erdenkliche Sorgfalt verwenden? Man sollte doch meinen, lieber Sokrates.

Und in der Tat, gleich von den frühesten Jahren ihrer Kinder an belehren sie sie ja, solange sie leben, und weisen sie zurecht. Sobald nur das Kind versteht, was ihm gesagt wird, mühen sich Amme, Mutter, Aufseher und der Vater selber wetteifernd, daß es so gut als irgend möglich werde, indem sie es bei jeder Handlung und jedem Worte belehren und darauf aufmerksam machen: das ist recht, und das ist unrecht, dies löblich und das schändlich, dies fromm und das gottlos, dies tue und das tue nicht! Und gehorcht es willig, dann ist es gut; wo aber nicht, so geben sie ihm, wie einem verbogenen und verkrümmten Holze, durch Drohungen und Schläge wieder die gerade Richtung. Schicken sie es darauf in die Schule, so legen sie es den Lehrern

weit dringender ans Herz, auf die gute Zucht ihrer Kinder zu sehen, als auf Lesen, Schreiben, Rechnen und Lautenspiel. Und die Lehrer sehen auch darauf; und haben dann jene das Lesen gelernt und beginnen nun die Schrift ebenso gut wie vorher die mündliche Rede zu verstehen, so legen sie ihnen auf ihren Bänken die Verse guter Dichter zum Lesen vor und halten sie an, diese auswendig zu lernen, in denen viele gute Lehren und ferner viele Schilderungen, Lobeserhebungen und Verherrlichungen trefflicher Männer aus alter Zeit enthalten sind, damit der Knabe ihnen nacheifere und ihnen ähnlich zu werden bestrebt sei. Und in ähnlicher Weise wie die Elementarlehrer sind auch die Musiklehrer bei der Jugend auf gute Sitte bedacht und sorgen dafür, daß diese nichts Übles tue, und auch sie bringen überdies, nachdem die Knaben so weit sind, daß sie die Zither spielen können, ihnen wiederum die Lieder anderer guter Dichter, nämlich der lyrischen, bei, welche sie dem Zitherspiele unterlegen, und arbeiten mit aller Kraft dahin, das Gefühl für Takt und Einklang den Gemütern der Knaben zu eigen zu machen, auf daß sie sanfter und durch die gewonnene höhere Empfänglichkeit für Maß und Wohlklang tauglich werden zu reden und zu handeln: denn das ganze Leben der Menschen bedarf des Ebenmaßes und des inneren

Einklangs. In Übereinstimmung damit aber schicken die Väter sie noch außerdem zum Turnlehrer in die Schule, damit auch ihr Körper veredelt werde und so die veredelte Gesinnung unterstütze und sie nicht genötigt werden, wegen der schlechten Beschaffenheit des Körpers zu zagen im Kriege und in allen anderen Unternehmungen. Und dies alles tun gerade erst recht diejenigen, die es am besten vermögen. Am besten aber vermögen es die Reichsten, und so fangen denn deren Kinder auch am frühesten an, die Schule zu besuchen, und verlassen sie am spätesten. Sobald sie aber die Schule verlassen haben, dann zwingt sie wieder der Staat, die Gesetze kennenzulernen und nach ihrer Vorschrift zu leben, damit sie nicht nach ihrem eigenen Gutdünken unbedacht handeln; sondern gerade so, wie die meisten Schulmeister denjenigen Knaben, die noch nicht ordentlich schreiben können, mit dem Griffel Linien vorziehen und ihnen dann erst die Schreibtafel in die Hand geben und sie dergestalt nötigen, nach Anleitung dieser Linien zu schreiben, zieht auch der Staat in den Gesetzen, den Schöpfungen trefflicher alter Gesetzgeber, solche Linien und zwingt seine Bürger, nach ihnen zu regieren und sich regieren zu lassen, und bestraft ihre Übertretung: und diese Strafe heißt danach bei euch und an vielen anderen Orten, weil sie auf

Herstellung der Ordnung berechnet ist, Ordnungsstrafe. Wird nun aber so große Sorgfalt von Einzelnen wie von Staats wegen auf die Tugend verwandt, da wunderst du dich noch darüber, lieber Sokrates, und trägst Bedenken dagegen, daß die Tugend wirklich etwas Lehrbares sei? Nein, man darf sich nicht darüber wundern, sondern vielmehr darüber müßte man sich wundern, wenn sie nicht lehrbar wäre.

Aber warum mißraten denn viele Söhne tüchtiger Väter? Auch das sollst du jetzt hören. Es ist das nämlich gar nichts Wunderbares, wenn ich anders im vorigen die Wahrheit sprach, daß, wenn überhaupt ein Staat bestehen soll, dieser Gegenstand, ich meine die Tugend, niemandem fremd sein darf. Wenn es sich nämlich wirklich so verhält, wie ich sage - nichts ist aber gewisser als das -, so erwäge dir die Sache einmal an irgend einer anderen beliebigen Beschäftigung und jedem anderen Unterrichtsgegenstand: Wenn es zum Beispiel nicht möglich wäre, daß ein Staat bestehen könnte, außer wenn wir alle Flötenspieler wären, ein jeder so gut er vermöchte, und immer einer den andern sowohl zu Hause als auch öffentlich darin unterrichtete und dem Schlechtspielenden Vorwürfe machte, und keiner dem anderen die Fertigkeit im Flötenspiel mißgönnte, so wie jetzt niemand einem

anderen die Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit mißgönnt oder sie geheim hält, wie es bei den anderen Künsten der Fall ist - denn es nützt uns, sollte ich meinen, gegenseitig die Gerechtigkeit und Tugend, und daher lehrt jeder den anderen bereitwillig, was gerecht und gesetzmäßig ist - , wenn wir also ebenso auch im Flötenspiel alle mögliche Bereitwilligkeit ohne jegliche Mißgunst besäßen, einander zu unterrichten, - glaubst du da, lieber Sokrates, daß dann die Söhne guter Flötenspieler darum eher auch gute Flötenspieler werden würden als die Söhne schlechter Flötenspieler? Ich glaube es nicht: sondern wessen Sohn die besten Anlagen zum Flötenspiel hätte, der würde auch darin Fortschritte machen und sich einen Namen erwerben: wessen Sohn aber ohne Anlagen dazu wäre, der würde es auch nicht dazu bringen, und oft würde der Sohn eines guten Flötenspielers ein schlechter und der Sohn eines schlechten Flötenspielers ein guter werden. Aber alle würden doch wenigstens leidliche Flötenspieler werden im Vergleich mit denen, die ganz ungeübt sind und gar nichts vom Flötenspiel verstehen. So glaube auch jetzt, daß, wer dir als der Ungerechteste erscheint von denen, die unter Gesetzen und gebildeten Menschen aufgewachsen sind, nicht bloß gerecht, sondern auch ein Meister in der Gerechtigkeit sein würde, wenn man

ihn mit Menschen vergleichen sollte, welche weder Erziehung noch Bildung empfangen hätten, noch unter Gerichtshöfen und Gesetzen und unter dem Zwange lebten, welcher sie fortwährend dazu anhält, sich der Tugend zu befleißigen, sondern so eine Art von Wilden wären, wie sie voriges Jahr der Dichter Pherekrates im Lenaion auf die Bühne brachte. Wahrlich, du würdest, wenn du wie die Menschenfeinde, die dort den Chor bilden, unter solche Menschen gerietest, sehr zufrieden sein, wenn du einen Eurybatos und Phrynondas fändest, und würdest mit lauter Wehklage nach der Sittenlosigkeit der hier lebenden Menschen dich zurücksehen. Jetzt aber bist du verwöhnt, weil eben alle Lehrer der Tugend sind, so gut es ein jeder vermag, und nun siehst du gar keinen dafür an, gerade wie wenn du einen Lehrer im Griechischen suchtest, sich kein einziger dir zeigen würde, ja nicht einmal, glaube ich, wenn du dich nach jemandem umsähest, der uns die Söhne der Handwerker in eben der Kunst unterrichtete, die sie von ihrem Vater gelernt haben, so gut dieser im Verein mit den ihm befreundeten Gewerbsgenossen sie ihnen beizubringen imstande war: wenn du, sage ich, dich nach jemandem umsähest, der diese noch ferner zu unterrichten vermöchte, würde es nicht leicht sein, für sie einen solchen zu finden, leicht aber, einen

Lehrer für die gänzlich dieses Gegenstandes Unkundigen zu finden. Ebenso steht es denn auch mit der Tugend und allen anderen Dingen, und man muß daher zufrieden sein, wenn es jemand auch nur um ein Weniges besser als wir versteht, andere in der Tugend zu fördern. Und von diesen nun glaube ich einer zu sein und vor allen übrigen Menschen in manchen Stücken zu geistiger und sittlicher Bildung verhelfen zu können und des Soldes wert zu sein, den ich dafür fordere, und wohl eines noch größeren, so daß ihn meine Schüler selber mir zugestehen. Deswegen habe ich denn auch beim Einfordern desselben folgendes Verfahren eingeführt: Hat jemand meinen Unterricht genossen, so zahlt er, wenn er will, den von mir festgesetzten Geldbetrag; wo aber nicht, so geht er in einen Tempel, leistet dort einen Eid darauf, wieviel nach seinem Ermessen die bei mir erworbenen Kenntnisse wert seien, und so viel erlegt er dann.

Durch diese Sage, lieber Sokrates, so schloß Protagoras, und diese Auseinandersetzung habe ich dir dargetan, daß die Tugend etwas Lehrbares ist, und daß die Athener derselben Meinung sind, und daß es endlich gar nicht wundersam ist, wenn Söhne guter Väter schlecht und Söhne schlechter Väter gut geraten, da ja auch die Söhne des Polykleitos, die Altersgenossen des Paralos und

Xanthippos hier, in keinem Stücke mit ihrem Vater zu vergleichen sind und es ebenso mit denen anderer Meister steht. Diese beiden indessen verdienen noch gar nicht einen solchen Vorwurf; denn an ihnen ist noch Hoffnung, da sie noch jung sind.

Nach einer so ausführlichen und glänzenden Auseinandersetzung beschloß nun Protagoras seine Rede; ich aber blickte noch lange wie verzaubert auf ihn hin, als ob ich noch eine Fortsetzung erwartete, begierig, ihn zu hören. Sobald ich aber merkte, daß er wirklich geschlossen hatte, sammelte ich mich endlich mit Mühe und sagte, indem ich mich zum Hippokrates wandte: Sohn des Apollodoros, wie dankbar bin ich dir dafür, daß du mich dazu veranlaßt hast, dich hierher zu begleiten! Denn nicht hoch genug kann ich das anschlagen, was ich soeben vom Protagoras gelernt habe. Bisher nämlich glaubte ich, daß es nicht menschliche Sorgfalt sei, durch welche die Guten gut werden; jetzt aber bin ich davon überzeugt. Nur eine Kleinigkeit ist mir dabei noch im Wege, über welche mich indessen ohne Zweifel Protagoras leicht gleichfalls noch belehren wird, nachdem er mich ja über so vieles schon gründlich belehrt hat. Wenn sich nämlich jemand über eben diese Gegenstände mit irgend einem unserer Volksredner in ein Gespräch einließe, sei es mit dem Perikles oder irgend einem

anderen von denen, welchen die Gewandtheit der Rede zu Gebote steht, so würde er vielleicht auch von ihnen ähnliche Vorträge hören; wenn er sie sodann aber von neuem fragt, dann geht es mit ihnen gerade entgegengesetzt wie mit den Büchern, die weder antworten noch selber fragen: denn auf jede Nachfrage auch nur über die geringste Kleinigkeit von dem, was in ihren Reden enthalten ist, spinnen sie, ebenso wie kupferne Gefäße, wenn man sie angeschlagen hat, lange nachklingen und fortönen, sobald man sie nicht anhält, ihre Antworten sofort wieder zu ellenlangen Vorträgen aus. Unser Protagoras hier dagegen versteht zwar gleichfalls lange und schöne Reden zu halten, wie die soeben abgelegte Probe beweist; aber er versteht auch, wenn er gefragt wird, kurz zu antworten und, wenn er selber fragt, die Antwort abzuwarten und auf sie einzugehen, worauf nur wenige geübt sind. Jetzt nun, lieber Protagoras, fehlt es mir nur noch an einer Kleinigkeit, um ganz befriedigt zu sein: wenn du mir nämlich folgendes beantworten willst... Du sagst, daß diese Tugend etwas Lehrbares ist, und wenn ich das irgend einem in der Welt glauben kann, so glaube ich es dir; was mich aber in deiner Rede befremdete, darüber hilf meinem Denken nach: Du sagtest nämlich, daß Zeus die Gerechtigkeit und sittliche Scheu den Menschen gesandt habe, und

wiederum wurde an vielen Stellen deines Vertrags von dir die Gerechtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit und alles, was dahin gehört, zusammengenommen als ein Ganzes, nämlich als die Tugend bezeichnet. Eben dies nun setze mir genau auseinander, ob die Tugend zwar Eins ist, aber so, daß es Teile von ihr gibt und dies die Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit sind, oder ob alle diese eben genannten Eigenschaften bloße Namen für eins und dasselbe, nämlich für jenes Eine sind. Das ist es, was ich noch vermisse.

Ei, das ist ja leicht zu beantworten, erwiderte er, lieber Sokrates, daß von jenem Einen, nämlich der Tugend, das, wonach du fragst, Teile sind.

Sind sie es denn so, fragte ich weiter, wie die Teile des Gesichtes Teile sind, Mund, Nase, Augen und Ohren, oder so, wie die Teile des Goldes nicht verschieden sind weder von einander noch vom Ganzen, außer nach Größe und Kleinheit?

Auf jene Weise scheint es mir, lieber Sokrates, wie sich die Teile des Gesichts zum ganzen Gesicht verhalten.

Besitzen denn ferner, fuhr ich fort, die Menschen von diesen Teilen der Tugend die einen diesen und die anderen einen anderen, oder besitzt, wenn jemand einen hat, er damit auch alle?

Keineswegs, war seine Antwort, sondern viele

sind tapfer, aber ungerecht, und andere gerecht, aber nicht weise.

Also sind auch das, fragte ich. Teile der Tugend, nämlich Weisheit und Tapferkeit?

Doch wohl erst recht, versetzte er; wenigstens die Weisheit ist gerade der bedeutendste von allen diesen Teilen.

Und jeder dieser Teile, sprach ich, ist also von dem anderen unterschieden?

Ja.

Und jeder von ihnen hat demnach auch seine besondere Eigentümlichkeit und seinen besonderen Wirkungskreis, ebenso wie es bei den Teilen des Gesichtes der Fall ist, wo ja auch das Auge nicht von der gleichen Beschaffenheit mit dem Ohre ist, weder an sich noch auch dem Kreise seiner Wirksamkeit nach, und wo überhaupt kein Teil dieselben Verrichtungen ausübt wie der andere oder in irgend einem anderen Stücke ihm gleich ist? Ist es also ebenso auch mit den Teilen der Tugend? Oder ist es klar, daß es sich wirklich ebenso damit verhält, wenn es anders wirklich ähnlich damit steht, wie mit dem von uns gewählten Beispiele?

Gewiß, lieber Sokrates, erwiderte er.

Da faßte ich denn die Sache noch einmal in folgender Weise zusammen: Somit ist kein anderer Teil der Tugend von der gleichen Beschaffenheit

wie die Einsicht, noch auch wie die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit oder Frömmigkeit.

Nein, sagte er.

Wohlan denn, fuhr ich fort, laß uns dann gemeinsam erwägen, von welcher Beschaffenheit denn ein jedes von ihnen ist. Zuvörderst nun fragen wir so: die Gerechtigkeit - ist sie ein bestimmtes Tun oder nicht? Mir nun scheint sie es zu sein; wie aber dir?

Mir gleichfalls, antwortete er.

Wenn uns beide nun jemand fragte: »Protagoras und Sokrates, so sagt mir denn, ist also die Gerechtigkeit, dieses bestimmte Tun, wie ihr es eben bezeichnet habt, eben selbst ein gerechtes oder ungerichtetes?« Ich für mein Teil würde ihm antworten: »Das erstere!« Du aber, wie würdest du deine Stimme abgeben? Ebenso wie ich, oder anders?

Ebenso, entgegnete er.

»Die Gerechtigkeit ist ihrer Beschaffenheit nach ein gerechtes Tun«, würde ich also dem Frager zur Antwort geben. Und nicht auch du?

Ja, erwiderte er.

Wenn er uns nun weiter fragte: »Ihr nehmt doch auch wohl an, daß es eine Frömmigkeit gibt?« - so würden wir dies, denke ich, bejahen.

Jawohl, versetzte er.

»Also haltet ihr auch wohl diese für ein

bestimmtes Tun?« würde er fortfahren, und wir würden ihm recht geben; oder würden wir nicht?

Auch darin stimmte Protagoras bei.

»Welche Beschaffenheit legt ihr denn diesem Tun bei? Ist es eine gottlose oder fromme Handlungsweise?« - wenn er so weiter fragte, würde ich meinerseits darüber entrüstet werden und ihm sagen: »Frevle nicht, Mann! Gewiß dürfte doch überhaupt nichts mehr eine fromme Handlungsweise genannt werden, wenn die Frömmigkeit selber nicht mehr diesen Namen verdienen soll.« Und du? Würdest du nicht ebenso antworten?

Allerdings, sagte Protagoras.

Wenn er uns nun hierauf die Frage vorlegte: »Wie sagtet ihr doch kurz vorher? Habe ich euch auch recht verstanden? Ihr scheint mir zu behaupten, die Teile der Tugend verhielten sich so zu einander, daß keiner von ihnen dem anderen gleiche«; - so würde ich erwidern: »Im übrigen hast du recht gehört; wenn du aber glaubst, auch ich hätte dies behauptet, so hast du darin dich verhöhrt.« Wenn er sich nun dann an dich mit der Frage wendete: »Sagt Sokrates die Wahrheit, Protagoras? Behauptest du wirklich, daß ein solches Verhältnis unter den Teilen der Tugend bestehe? Ist dies wirklich deine Ansicht von der Sache?« - was würdest du ihm antworten?

Ich müßte mich, sagte er, notwendig dazu bekennen, lieber Sokrates.

Was aber, mein Protagoras, werden wir ihm, nachdem wir solches zugestanden, erwidern, wenn er uns weiter fragte: »Somit ist also die Frömmigkeit nicht ein gerechtes Tun, noch die Gerechtigkeit ein frommes, sondern diese ein nicht frommes, jene ein nicht gerechtes, also auch wohl vielmehr ein ungerechtes, sowie die erstere ein unfrommes und gottloses Tun?« - was (sage ich) werden wir ihm erwidern? Ich für meine Person wenigstens, daß doch auch die Gerechtigkeit eine fromme und die Frömmigkeit eine gerechte Handlungsweise ist: ja auch für dich würde ich, wenn du es mir nur verstatte, ganz dieselbe Antwort geben: daß die Gerechtigkeit entweder einerlei mit der Frömmigkeit oder ihr doch so ähnlich als möglich ist, und daß es keine zwei Dinge von verwandter Beschaffenheit gibt als diese beiden. Siehe also zu, ob du etwas dagegen hast, wenn ich also antwortete, oder ob auch du damit einverstanden bist!

Mein lieber Sokrates, mir scheint das noch gar keine so ausgemachte Sache zu sein, daß man notwendig so schlechthin einräumen müßte, daß die Gerechtigkeit ein frommes und die Frömmigkeit ein gerechtes Handeln sei, sondern es scheint mir doch noch ein wesentlicher Unterschied zwischen

beiden obzuwalten. Aber was macht das aus? meinte er: wenn es dir so gefällt, mag es immerhin unter uns auch so gelten.

Nicht doch! sagte ich, denn daran liegt mir nichts, ein beliebiges »wenn du willst« und »wenn es dir gefällt« der Prüfung zu unterwerfen, sondern unsere wirkliche beiderseitige Ansicht. Meine und deine wirkliche Ansicht aber will ich haben, weil ich überzeugt bin, die Sache selber werde dadurch am besten klar werden, wenn man alles Wenn und Aber dabei aus dem Spiele läßt.

Nun denn, sagte er, freilich ist die Gerechtigkeit der Frömmigkeit einigermaßen ähnlich; gleicht doch in irgend welchem Betrachte sogar ein jedes Ding dem anderen. Denn das Weiße hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Schwarzen, und das Harte mit dem Weichen, und so alles übrige unter einander, was scheinbar das Allereingegengesetzteste von einander ist. Und so sind denn auch die Dinge, welche wir vorhin nach ihrer Wirksamkeit und sonstigen Beschaffenheit unterschieden, die Teile des Gesichts, doch wieder in gewisser Hinsicht einander ähnlich und von gleicher Beschaffenheit, so daß du auf diese Weise, wenn du wolltest, sogar dartun könntest, daß alles einander ähnlich ist. Aber es ist nicht recht, Dinge, die etwas Ähnliches haben, darum schon ähnlich zu nennen,

ebensowenig wie die, welche etwas Unähnliches haben, darum schon unähnlich, auch wenn die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, die sie haben, nur gering ist.

Und erstaunt sprach ich zu ihm: Verhält sich denn etwa das gerechte und das fromme Handeln nach deiner Meinung so zu einander, daß beides nur eine geringe Ähnlichkeit mit einander hätte?

Das freilich nicht gerade eben, antwortete er, aber auch wiederum nicht so, wie du mir zu glauben scheinst.

Nun, wir wollen, lenkte ich ein, diesen Punkt, da er dich unangenehm zu berühren scheint, fallen lassen und uns zu einem anderen Teile deiner Behauptungen wenden. - Nennst du etwas Unverstand?

Er bejahte es.

Und das gerade Gegenteil hiervon ist doch die Weisheit?

Nach meinem Bedünken wenigstens.

Wenn nun die Menschen richtig und zu ihrem Vorteile verfahren, scheinen sie dir dann in dieser ihrer Handlungsweise bedachtsam und besonnen zu sein oder das Gegenteil?

Besonnen.

Wenn sie dies aber sind, so sind sie es vermöge der Besonnenheit?

Notwendigerweise.

Wer dagegen unrichtig verfährt, dessen Handeln ist ein unverständiges, und er ist nicht besonnen in dieser seiner Handlungsweise?

Das ist auch meine Meinung, antwortete er.

Das Gegenteil ist demnach das Unverständighandeln von dem Besonnenhandeln.

Das bejahte er.

Sind nun nicht ferner unverständige Handlungen erst eine Wirkung des Unverstandes, und besonnene Handlungen eine Wirkung der Besonnenheit?

Das gab er zu.

Denn die Kraft im Handeln erzeugt ein kräftiges Handeln und die Schwäche ein schwaches Handeln?

So schien es ihm.

Und aus der Schnelligkeit entsteht ein schnelles und aus der Langsamkeit ein langsames?

Er bejahte.

Und die gleiche Handlungsweise geht also auch aus der gleichen und die entgegengesetzte aus der entgegengesetzten Ursache hervor?

Er stimmte bei.

Sprich weiter, sagte ich: es gibt doch ein Schönes?

Das gab er zu.

Und ist diesem etwas anderes entgegengesetzt außer dem Häßlichen?

Nein.

Und ferner ein Gutes?

Freilich.

Und hat dieses einen anderen Gegensatz als das Schlechte?

Nein.

Und endlich, gibt es nicht so etwas wie einen hohen Ton?

Er bejahte.

Und gibt es für diesen einen anderen Gegensatz als den tiefen?

Er verneinte.

Jedes Ding also, schloß ich, hat demnach nur *einen* ausdrücklichen Gegensatz und nicht mehrere?

Er stimmte bei.

Wohlan denn, sagte ich, rechnen wir nun einmal alles zusammen, worüber wir übereingekommen sind: Wir sind dahin übereingekommen, daß Einem nur Eins entgegengesetzt ist?

Das sind wir.

Sodann dahin, daß entgegengesetzte Handlungsweisen auch aus entgegengesetzten Ursachen hervorgehen?

Er bejahte.

Und daß die unverständige Handlungsweise der besonnenen entgegengesetzt sei?

Er bejahte wiederum.

Und daß die erstere aus dem Unverstande, die letztere aber aus der Besonnenheit hervorgeht?

Er räumte ein.

Wenn also beides wirklich entgegengesetzte Handlungsweisen sind, so ist (wie gesagt) auch *das* einander entgegengesetzt, woraus sie hervorgehen?

Ja.

Und hervorgeht die letztere aus der Besonnenheit und die erstere aus dem Unverstande?

Ja.

Und beides sind wirklich entgegengesetzte Handlungsweisen?

Allerdings.

Und einander entgegengesetzt ist daher auch wirklich das, woraus sie entspringen?

Ja.

Entgegengesetzt ist folglich der Unverstand der Besonnenheit?

Offenbar.

Erinnerst du dich nun, wie wir im vorigen dahin übereinkamen, daß der Unverstand gegen die Weisheit den Gegensatz bilde?

Er gestand es zu.

Und daß ein jedes nur einen ausdrücklichen Gegensatz habe?

So ist es.

Welche von beiden Behauptungen, lieber Protagoras, sollen wir also aufgeben? Die, daß es immer nur einen wirklichen Gegensatz gebe, oder die frühere, nach welcher die Weisheit etwas anderes als die Besonnenheit und beides Teile der Tugend, und noch dazu nicht bloß etwas anderes, sondern auch an sich sowie in seiner Wirksamkeit einander unähnlich sein sollte, ebenso wie die Teile des Gesichtes? Welche von ihnen, sage ich, wollen wir aufgeben? Denn beide neben einander vertragen sich nicht wohl mit den Vorschriften der Musik, denn sie stimmen nicht zu einander und stehen nicht mit einander im Einklang. Denn wie sollten sie, wenn es notwendig ist, daß jeder Gegensatz sich nur auf Eins und nicht auf mehrere erstreckt, und doch dem Unverstande, der doch nur Eins ist, die Weisheit sich als entgegengesetzt zeigt und dann auch wieder die Besonnenheit? Ist es nicht so, lieber Protagoras, sprach ich, oder läßt es sich irgendwie anders denken?

Er gab es zu, wenn auch sehr ungern.

Also wären die Besonnenheit und Weisheit wohl Eins? Vorher aber ergaben sich uns schon die Gerechtigkeit und Frömmigkeit als ziemlich einerlei. Auf denn, fuhr ich fort, lieber Protagoras, laß uns nicht ermüden, sondern auch die noch übrigen Tugenden in Betracht ziehen: Scheint dir ein Mensch,

welcher unrecht handelt, eben damit besonnen zu sein?

Ich meinesteils, erwiderte er, lieber Sokrates, würde mich schämen, dies zuzugeben, wenn auch immerhin viele Leute so urteilen.

Soll ich also, sprach ich, an jene Leute mit meiner Rede mich wenden oder an dich?

Wenn es dir recht ist, entgegnete er, so fasse zuerst diese Behauptung jener vielen ins Auge!

Nun, mir kommt es darauf nicht an, wenn du nur antwortest, magst du nun selbst dieser Ansicht sein oder nicht. Denn ich für mein Teil unterwerfe nur die aufgestellte Behauptung als solche einer Prüfung; nur aber geht es dabei freilich nicht wohl anders ab, als daß auch meine, des Fragenden, und deine, des Antwortenden, Ansichten eben damit selber die Probe zu bestehen haben.

Anfänglich nun sträubte sich Protagoras und wandte ein, daß die Sache ihre großen Schwierigkeiten habe; endlich aber verstand er sich dazu, zu antworten.

Wohlan denn, fuhr ich fort, antworte mir noch einmal von vorne an: Scheinen dir gewisse Leute, indem sie Unrecht tun, dabei besonnen zu verfahren?

Es sei, antwortete er.

Und unter dieser Besonnenheit verstehst du dann

die Klugheit in ihrem Verfahren?

Er bejahte es.

Unter dieser Klugheit aber wiederum, daß sie sich wohl beraten mit dieser ihrer ungerechten Handlungsweise?

Es mag gelten, sagte er.

Ist nun das der Fall, fragte ich weiter, wenn es ihnen infolge derselben wohl ergeht und ihnen diese zugute kommt, oder wenn es ihnen übel ergeht?

Wenn es ihnen wohl ergeht.

Damit sprichst du aus, daß gewisse Dinge gut und heilsam sind?

Freilich tue ich das.

Ist nun, sagte ich da, dies nicht dasjenige, was den Menschen nützlich und ersprißlich ist?

Ja, beim Zeus, erwiderte er; aber auch manches, was den Menschen nicht ersprißlich ist, nenne ich wenigstens darum doch noch gut. Und schon schien mir Protagoras ärgerlich und gereizt zu werden und bereit, mir eins zu versetzen beim Antworten. Da ich ihn also in dieser Stimmung sah, so trat ich vorsichtig auf und fragte gelassen weiter:

Meinst du, lieber Protagoras, das, was nur keinem Menschen, oder auch das, was überhaupt nicht nützlich ist? Nennst du auch dergleichen gut?

Keineswegs, versetzte er: wohl aber kenne ich

viele gute Dinge, welche doch den Menschen nachteilig sind, Speisen, Getränke, Arzneien und tausenderlei anderes; andere freilich sind ihnen vorteilhaft; noch andere endlich sind den Menschen zwar keines von beiden, wohl aber sind sie den Pferden das eine oder das andere: andere sind es bloß den Kühen, und noch andere den Hunden, andere diesen allen nicht, wohl aber den Bäumen; ja manches ist für die Wurzeln des Baumes gut und taugt doch für seine Sprossen nichts, wie z.B. gleich der Mist für die Wurzeln aller Gewächse gut ist, wenn man ihn auf diese aufträgt; wolltest du ihn aber auf die Triebe und die jungen Zweige werfen, so richtet er alles zugrunde; ja auch das Öl ist für alle Pflanzen höchst schädlich und den Haaren aller Tiere sehr verderblich, bloß nicht denen der Menschen, sondern denen der Menschen und seinem ganzen übrigen Körper ist es förderlich. Etwas so Verschiedenartiges und Mannigfaltiges aber ist das Gute, daß es auch hier für die äußeren Teile des Körpers bei dem Menschen zwar gut, für die inneren aber wiederum höchst nachteilig ist. Daher verbieten denn auch alle Ärzte den Kranken den Genuß des Öles, bis auf eine sehr geringe Quantität, um sie an das zu tun, was sie zu sich nehmen wollen, und zwar nur so viel, als hinreicht, um diesem den widerwärtigen Eindruck zu benehmen, welchen manche

Gebäcke und Zugemüse auf die Nase machen.

Als er nun so gesprochen hatte, brachen alle Anwesenden in lauten Beifall aus. Ich aber bemerkte: Lieber Protagoras, ich bin nun einmal ein vergeßlicher Mensch, und wenn mir jemand einen langen Vortrag hält, vergesse ich, wovon eigentlich die Rede ist. Wie du nun, wenn ich schwerhörig wäre, dich für verbunden erachten würdest, wenn du dich mit mir unterhalten wolltest, lauter zu mir als zu allen anderen Leuten zu sprechen, so beschneide, da du an einen Vergeßlichen geraten bist, zu meinen Gunsten auch jetzt deine Antworten und richte sie kürzer ein, wenn ich dir folgen soll!

Was verstehst du denn unter kurzen Antworten? erwiderte er.

Soll ich dir etwa kürzer antworten, als nötig ist? Keineswegs, entgegnete ich.

Sondern so ausführlich, als nötig ist? fragte er.

Ja, sagte ich.

Soll ich dir denn so ausführlich antworten, wie es *mir* oder wie es *dir* nötig zu sein scheint?

Ich habe ja gehört, sagte ich, daß du sowohl selber imstande dazu bist als auch andere darin zu unterrichten vermagst, über denselben Gegenstand nach Belieben entweder so ausführlich zu reden, daß niemals der Stoff ausgeht, oder auch wiederum so kurz, daß sich niemand kürzer fassen kann als

du. Wenn du also mit mir ein Gespräch führen willst, so bediene dich gegen mich der letzteren Redeweise, der gedrängten!

Freund Sokrates, versetzte er, schon mit vielen Menschen habe ich mich in den Kampf der Rede eingelassen; aber hätte ich es dabei so gemacht, wie du begehrt, und die Unterredung so geführt, wie sie mein Gegner verlangte, dann wäre ich keinem überlegen erschienen, und Protagoras hätte keinen Namen unter den Hellenen.

Ich nun mußte hieraus wohl merken, daß er mit seinen bisherigen Antworten sich selber nicht genügt hatte und aus eigenem Antriebe nicht mehr gesonnen war, sich als Antwortender bei dem Gespräche zu beteiligen: und so war ich denn meinerseits auch der Ansicht, daß es nun nicht weiter mein Beruf sei, dieser Zusammenkunft beizuwohnen, und sagte daher: Nun wahrlich, Protagoras, auch ich bestehe ja nicht darauf, daß wir die Unterhaltung anders, als es dir zusagt, führen, sondern bin ja bereit, mich mit dir zu unterreden, wenn du es nur so dabei halten willst, daß ich dir dabei auch zu folgen vermag. Denn du bist ja, wie man von dir erzählt und du auch selber aussagst, imstande, ebensogut in gedrängter wie in ausführlicher Rede eine Unterhaltung zu führen - bist du doch eben ein weiser Mann! -, ich dagegen vermag dieser

langen Reden nicht Herr zu werden, so gern ich es auch möchte. Daher solltest du, der du dich auf beides verstehst, mir nachgeben, damit überhaupt ein wissenschaftliches Gespräch zustande komme; da du es jetzt aber nicht willst und ich keine Muße dazu habe und daher außerstande bin, wenn du deine Reden lang ausspinnen willst, ihr Ende abzuwarten - denn mich ruft ein Geschäft anderswohin -, so will ich mich entfernen, obschon ich gewißlich auch dergleichen nicht ungern von dir angehört hätte.

Und mit diesen Worten stand ich auf, um fortzugehen. Aber kaum war ich aufgestanden, da faßt mich Kallias mit seiner Rechten bei der Hand; mit der Linken aber hielt er mich hier bei dem Mantel fest und sagte: Wir werden dich nicht fortlassen, Sokrates: denn wenn du fort bist, wird das Gespräch hier bei uns keinen gehörigen Fortgang mehr haben. Ich bitte dich daher, bei uns zu bleiben; denn ich möchte keinem Menschen lieber zuhören als dir und dem Protagoras, wenn ihr euch unterredet. Tue also uns allen diesen Gefallen!

Da sagte ich (und zwar war ich schon aufgestanden und im Begriffe, das Haus zu verlassen): Sohn des Hipponikos, immer schätze ich dein Streben nach wissenschaftlicher Bildung hoch, und auch jetzt finde ich es lobens- und liebenswert, so daß

ich dir gerne gefällig wäre, wenn du nur etwas verlangtest, was in meinen Kräften steht. Nun aber ist es gerade so, als wenn du mich bätest, mit Krisen aus Himera, dem jugendkräftigen Wettläufer, gleichen Schritt zu halten oder mich mit irgend einem anderen Bahnrenner oder Eilboten im Laufen zu messen und es ihnen gleichzutun. Ich würde dir dann sagen, daß ich um meiner selbst willen weit mehr noch als du wünschen möchte, es mit solchen Leuten im Laufen aufnehmen zu können, daß ich es nun aber doch einmal nicht vermag, und daß du daher, wenn du dennoch irgend Begehrt trägst, mich und den Krisen zusammen laufen zu sehen, vielmehr diesen letzteren bitten muß, sich nach mir zu bequemen: denn ich kann nicht schnell laufen, wohl aber er langsam. Wünschst du also mich und den Protagoras zu hören, so bitte ihn ebenso, wie er mir anfänglich kurz und nur auf das unmittelbar Gefragte antwortete, es auch fernerhin zu machen: Denn was soll sonst das unterscheidende Kennzeichen eines Gespräches sein? Ich wenigstens habe bisher noch immer geglaubt, ein anderes sei es, sich gesprächsweise zu unterhalten, und ein anderes, fortlaufende Reden zu halten.

Aber du siehst doch ein, lieber Sokrates, wandte Kallias ein, daß Protagoras kaum im Unrechte ist, wenn er verlangt, es müsse *ihm* so gut freistehen,

sich zu unterreden, wie *er* will, als *dir*, wie *du* willst.

Da nahm Alkibiades das Wort und sagte: Du hast Unrecht, Kallias; denn Sokrates da gesteht ja selber ein, daß er sich mit langen Reden nicht befasse, und räumt darin dem Protagoras den Vorrang ein; aber in der Gewandtheit in wissenschaftlicher Unterredung und der Geschicklichkeit, Rede und Antwort zu geben und sich geben zu lassen, sollte es mich Wunder nehmen, wenn er irgend einem Menschen den Vorrang zugesteht. Gibt nun Protagoras seinerseits wiederum zu, in der Kunst der Gesprächführung hinter dem Sokrates zurückzustehen, so ist Sokrates zufrieden; macht er ihm aber darin den Vorrang streitig, so unterrede er sich auch wirklich mit ihm in Frage und Antwort und spinne nicht jede Antwort zu einer langen Rede aus, um nur ihrer Prüfung auszuweichen und nicht weiter darüber Rechenschaft geben zu müssen, indem er immer fortspricht, bis die meisten Zuhörer vergessen haben, was der eigentliche Gegenstand der Frage war; für den Sokrates freilich stehe ich ein, daß dies bei ihm nicht der Fall sein wird, und daß er nur scherzt, wenn er vorgibt, vergeblich zu sein. Mir scheint daher das Verlangen des Sokrates das billigere zu sein, wenn doch ein jeder seine Meinung abgeben soll.

Nach dem Alkibiades war es, meine ich, Kritias, welcher das Wort ergriff: Lieber Prodikos und Hippias, Kallias scheint mir sehr auf des Protagoras Seite zu sein; Alkibiades aber ist in allem, was er ergreift, streitsüchtig; wir aber wollen uns nicht auch an dem Streite beteiligen und weder für den Sokrates noch für den Protagoras Partei ergreifen, sondern nur gemeinschaftlich beide bitten, die Unterhaltung nicht in der Mitte abubrechen.

Auf diese seine Bemerkung erwiderte Prodikos: Du scheinst mir recht zu haben, Kritias; denn diejenigen, welche solchen Gesprächen beiwohnen, müssen beiden, die sich unterreden, gleichmäßige Zuhörer sein, wenn auch nicht gleiche. Beides nämlich ist nicht einerlei; sondern man muß beide gleichmäßig anhören, aber nicht beiden gleichen Wert zuerteilen, sondern dem Kundigeren größeren, dem Unwissenderen aber geringeren. Auch ich meinsteihs, Protagoras und Sokrates, wünsche, daß ihr euch einander fügt und über eure Behauptungen zwar streitet, aber nicht zankt; denn streiten können sich in Wohlwollen auch Freunde mit Freunden, nur Widersacher und Feinde aber zanken sich mit einander. Und in dieser Weise wird denn auch diese unsere Zusammenkunft am befriedigendsten ausfallen: denn ihr, die Redenden, dürftet so am meisten bei uns, den Hörenden, Beifall

finden - ich sage Beifall und nicht Lob, denn der Beifall erzeugt sich in den Herzen der Hörenden sonder Trug, Lob in Worten aber wird lügnerisch oft der Überzeugung zuwider gespendet; - und wir wieder, die Hörenden, dürften so am meisten Freude davon haben - ich sage Freude und nicht Lust; denn Freude wird man empfinden, wenn man vermöge geistiger Tätigkeit etwas lernt und der Einsicht teilhaftig wird, Lust aber, wenn man beim Essen oder sonst durch Vermittlung der Sinne einen angenehmen Eindruck erfährt.

Diese Bemerkungen des Prodikos nun nahmen viele der Anwesenden sehr beifällig auf.

Nach dem Prodikos aber ließ sich der weise Hippias vernehmen: Ihr Männer, die ihr anwesend seid, ich betrachte euch alle als Verwandte, Angehörige und Mitbürger der Natur, wenn auch nicht dem Gesetze nach; denn das Ähnliche ist mit dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur. Für uns daher wäre es ein wahrer Schimpf, die Natur der Dinge zwar zu kennen, aber dennoch und obgleich wir die Weisesten aller Hellenen und demgemäß auch gerade in dieser Stadt, dem Mittelpunkte aller griechischen Bildung und gerade in ihrem angesehensten und glänzendsten Hause gegenwärtig versammelt sind, nichts dieser

hohen Vorzüge Würdiges zutage zu fördern und uns, wie Menschen des gemeinsten Schlages, nur mit einander herumzustreiten. Ich bitte und rate daher, lieber Protagoras und Sokrates, daß ihr einander entgegenkommt und durch uns als Schiedsrichter euch auf einen Mittelweg bringen laßt, so daß weder du, Sokrates, auf jene strenge, auf Kürze berechnete Form des Wechselgespräches allzusehr drängest, wenn es dem Protagoras nicht genehm ist, sondern dem Laufe der Rede Raum gebest und die Zügel schießen lassest, damit er um so großartiger und herrlicher unter euch hervorspringe, noch auch andererseits Protagoras alle Segel beisetzen und, sich ganz den günstigen Fahrwinde überlassend, in die offene See der Reden hinausfliehen und das Land ganz aus den Augen verlieren möge, sondern ihr beide mitten durch beide Klippen hindurchsegelt. So also macht es und wählt, wenn ihr meinem Rate folgen wollt, einen Kampfrichter, Vorsitzenden und Obmann, der bei jedem von beiden das richtige Maß der Reden überwache!

Dieser Vorschlag gefiel den Anwesenden, und alle gaben ihren Beifall zu erkennen; Kallias aber erklärte, er werde mich nicht gehen lassen, und sie baten, einen Vorsitzenden zu wählen. Da erklärte ich denn, es würde unangemessen sein, einen Schiedsrichter für unsere Unterredung zu ernennen.

Denn wäre der Gewählte schlechter als wir, so würde es doch wohl nicht in der Ordnung sein, daß der Schlechtere über die Besseren den Aufseher mache: und auch wenn er uns gleichstände, so wäre es auch so noch nicht besser damit: denn der uns Gleichende wird auch auf eine ähnliche Weise wie wir verfahren, so daß seine Wahl eine überflüssige sein wird. Aber freilich, ihr werdet einen Besseren, als wir sind, wählen wollen. Allein in Wirklichkeit, glaube ich, ist es für euch unmöglich, jemanden zu wählen, der weiser ist als hier unser Protagoras. Wählt ihr aber einen solchen, der um nichts besser ist, sondern den ihr nur dafür ausbebt, so ist auch das ehrenrührig für den Protagoras; denn nur ein untauglicher Mensch bedarf eines Aufsehers, wenn es auch auf mich freilich dabei weiter nicht ankommt. Wohl aber will ich es so machen, damit, wie ihr wünscht, Unterhaltung und Gespräch unter uns ihren Fortgang nehmen: wenn Protagoras nicht antworten will, so frage er vielmehr, und ich will der Antwortende sein und ihm dabei zu zeigen suchen, wie nach meiner Meinung der Antwortende seine Antworten einzurichten hat, und wenn ich ihm dann alles beantwortet habe, was er zu fragen Lust hat, so stehe er mir gleichermaßen wiederum Rede, und wenn er dann nicht geneigt zu sein scheint, auf den eigentlichen Gegenstand der Frage

einzugehen, dann wollen wir alle gemeinsam ihn um eben das bitten, worum ihr nun mich bittet, nämlich uns die Unterhaltung nicht zu verderben. Und zu diesem Zwecke bedarf es nicht eines einzelnen besonderen Aufsehers, sondern ihr werdet alle gemeinschaftlich die Aufsicht darüber führen.

Da meinten denn alle: ja, so müsse man es machen; und Protagoras wollte freilich anfangs gar nicht recht daran, sah sich aber genötigt, sich dazu zu verstehen, daß er fragen und, wenn er genug gefragt, wieder Rede stehen und in seinen Antworten sich kurz fassen wolle. Er begann also ungefähr folgendermaßen zu fragen:

Ich halte, sagte er, lieber Sokrates, es für ein Haupterfordernis für einen gebildeten Mann, daß er in Dichterwerken wohlbewandert sei, d.h. daß er die Worte des Dichters dem verschiedenen Grade ihres Wertes nach zu beurteilen und ferner sie auszulegen und auf Befragen Bescheid über sie zu erteilen verstehe. Und so soll denn auch jetzt meine Frage zwar denselben Gegenstand betreffen, über welchen wir beide im Gespräche begriffen sind, nämlich die Tugend, aber mit Beziehung auf ein Gedicht, und dies soll den einzigen Unterschied bilden. Es sagt nämlich irgendwo Simonides zu Skopas, dem Sohne des Thessaliers Kreon:

*Wohl ist es schwierig, in Wahrheit werden ein
wackerer Mann,
An Haupt und Gliedern und Geiste kraftvoll, der
jeglichen Tadels bar und ledig ist.*

Kennst du das Lied, oder soll ich dir es ganz
hersagen?

Hierauf erwiderte ich: Es bedarf dessen nicht,
denn ich kenne es und habe mich gerade mit diesem
Gedichte viel beschäftigt.

Desto besser, sprach er. Scheint dir das also nun
schön gesagt und richtig oder nicht?

Ja, gar sehr, antwortete ich.

Scheint dir denn etwas schön gesagt, wenn dabei
der Dichter mit sich selber in Widerspruch gerät?

Nein, versetzte ich.

So überlege dir die Sache noch einmal genauer,
sprach er.

Nein, mein Bester, ich habe sie mir bereits hin-
länglich bedacht.

So weißt du, daß er im weiteren Verlaufe des
Liedes irgendwo sagt:

*Nicht drum geziemend bedünkte immer mich
Pittakos' Wort,
Ob klug der Mann, der es sprach, auch war, - jenes
Wort: Es ist schwer, in Wahrheit gut zu sein.*

Bedenkst du, daß ein und derselbe Mann dies und auch jenes Frühere sagt?

Das weiß ich, war meine Antwort.

Scheint dir nun, fragte er, beides mit einander übereinzustimmen?

Mir wenigstens scheint es (- dabei aber besorgte ich, er möge in der Tat nicht ganz Unrecht haben -), dir aber nicht? erwiderte ich.

Wie könnte denn der, welcher diese beiden Aussprüche tut, mit sich selber in Übereinstimmung erscheinen, der da zuerst selbst die Behauptung aufstellte, *es sei schwer, in Wahrheit ein wackerer Mann zu werden*, und ein wenig später im Verfolge seines Gedichtes diese bereits wieder vergessen hat und den Pittakos, der doch gerade dasselbe wie er sagt, *es sei schwer, gut zu sein*, tadelt und erklärt, daß er das nicht gelten lassen könne, was derselbe doch ganz in Übereinstimmung mit ihm selber behauptet? Tadelt er doch offenbar mit dem Tadel gegen ihn demnach sich selber, so daß er entweder vorher oder nachher sich nicht richtig ausdrückt.

Durch diese Erörterungen erwarb sich Protagoras bei vielen seiner Zuhörer lauten Beifall und Lobeserhebungen. Und mir ward anfangs, als wenn ich von einem tüchtigen Faustkämpfer getroffen wäre, schwarz vor den Augen und schwindlig, als

er so gesprochen und die anderen ihm Beifall zugejubelt hatten; darauf aber - um wenigstens dir die Wahrheit zu gestehen - wende ich mich, um Zeit zum Nachdenken über die wahre Meinung des Dichters zu gewinnen, an den Prodikos, rufe ihn an und sprach:

Lieber Prodikos, Simonides ist ja *dein* Landsmann, und daher ist es deine Pflicht, dem Manne beizustehen; dich also glaube ich zu Hilfe rufen zu müssen, wie nach Homeros der vom Achilleus bedrängte Skamandros den Simoeis mit den Worten zu Hilfe ruft:

Bruder, wohlan! Die Gewalt des Mannes da müssen wir beid' itzt Bändigen.

So rufe denn auch ich dich herbei, damit uns Protagoras nicht den Simonides *in Staub werfe*; denn zu seiner Rechtfertigung bedarf es eben deiner Kunst, durch die du Wollen und Begehren als zwei Wörter, die gar nicht dasselbe bezeichnen, unterscheidest, und was du eben erst noch sonst alles für schöne Dinge vorbrachtest. So erwäge denn auch jetzt, ob du hierin gleicher Ansicht mit mir bist! Denn offenbar widerspricht sich Simonides gar nicht. Indessen sage du, lieber Prodikos, zuerst deine Meinung: Scheint dir Werden und Sein

dasselbe oder etwas Verschiedenes?

Etwas Verschiedenes, beim Zeus, antwortete Prodikos.

Hat nun nicht, fuhr ich fort, in den ersten Versen Simonides gleich seine eigene Meinung ausgesprochen, daß es schwer sei, in Wahrheit ein wackerer Mann zu werden?

Du hast recht, erwiderte Prodikos.

Den Pittakos aber, sprach ich, tadelt er, indem dieser nicht, wie Protagoras meint, dasselbe mit ihm, sondern etwas anderes sagt. Denn nicht das erklärte Pittakos für das Schwierige, wacker zu *werden*, wie Simonides, sondern es zu *sein*, und das *Werden* und *Sein* ist nicht eins und dasselbe, Protagoras, wie hier unser Prodikos sagt. Wenn aber dies nicht der Fall ist, dann ist auch Simonides nicht mit sich selber im Widerspruche. Und vielleicht möchte unser Prodikos dies mit vielen anderen nach Hesiodos dahin erklären, gut zu werden sei allerdings schwierig, denn *vor die Tugend hätten die Götter den Schweiß gestellt; wäre man aber zu ihrem Gipfel gekommen, dann sei sie leicht, so schwer sie auch war*, zu besitzen.

Als das Prodikos hörte, belobte er mich; Protagoras aber sprach: Deine Rechtfertigung, Sokrates, hat einen noch großem Fehler, als der ist, den du durch sie beseitigen willst.

Da habe ich also, wie es scheint, sagte ich, etwas Schönes angerichtet und bin ein lächerlicher Arzt: um die Krankheit zu heilen, mache ich sie noch größer.

Ja, so verhält es sich, sprach er.

Inwiefern denn aber? fragte ich.

Es wäre, entgegnete er, ein großer Unverstand vom Dichter, wenn er es für etwas so Geringfügiges erklärte, sich im Besitze der Tugend zu erhalten, was doch gerade das Allerschwerste ist, wie jedermann einräumt.

Nun, beim Zeus, versetzte ich darauf, zu recht gelegener Stunde ist hier unser Prodikos bei unseren Verhandlungen zugegen. Es wird nämlich, lieber Protagoras, die Wissenschaft des Prodikos schon vor alters als eine Art von göttlicher Eingebung bestanden haben, sei es nun, daß sie von Simonides selber ausging oder auch noch älter ist. Du aber, obschon vieler andern Dinge kundig, bist doch offenbar ihrer unkundig und nicht mit ihr vertraut, wie ich als Schüler unseres Prodikos da. Und so scheinst du mir denn auch jetzt nicht zu erkennen, daß dieses *Schwer* vielleicht Simonides gar nicht so verstand wie du, sondern so, wie unser Prodikos mich hinsichtlich des *Gewaltig* jedesmal zurechtweist, nämlich wenn ich zum Beispiel, um dich oder einen andern zu loben, sage: Protagoras

ist ein weiser und gewaltiger Mann; wie er dann fragt, ob ich mich nicht scheue, etwas Gutes gewaltig zu nennen - denn das Gewaltige, sagt er, ist etwas Böses: wenigstens sagt niemand jemals: »O des gewaltigen Wohlstands und des gewaltigen Friedens und der gewaltigen Gesundheit«, sondern: »O der gewaltigen Krankheit und des gewaltigen Krieges und der gewaltigen Armut«, indem jeder das *Gewaltig* für etwas Übles ansieht: - so nun verstehen vielleicht die Leute von Keos und Simonides unter dem *Schwer* das Beschwerliche und daher nicht minder etwas Übles oder sonst etwas, was du nicht begreifst. Wir wollen also den Prodikos fragen: denn von ihm gebührt es sich über die Ausdrucksweise des Simonides Auskunft zu fordern. Was verstand also, lieber Prodikos, Simonides unter dem *Schwer*?

Das, was beschwerlich ist, und somit etwas Übles, erwiderte er.

Deshalb also tadelt er, fuhr ich fort, lieber Prodikos, auch den Pittakos, der da sagt *Gut sein ist schwer*, als hätte er ihn sagen hören, daß es Beschwerden und Übel mit sich bringt.

Ja, was glaubst du, lieber Sokrates, daß Simonides anderes meine, als dies, und daß er dem Pittakos vorhalten wolle, er verstehe als ein Lesbier und in ungriechischer Mundart Auferzogener die

Ausdrücke nicht gehörig zu unterscheiden?

Hörst du wohl, Protagoras, sagte ich jetzt, unsern Prodikos? Weißt du etwas darauf zu erwidern?

Und Protagoras antwortete: Weit gefehlt, daß es so sich verhielte, mein Prodikos! Sondern ich bin fest überzeugt, daß Simonides unter dem *Schwer* eben das verstand, was wir anderen darunter verstehen, nämlich nicht das, was etwas Übles ist, sondern was nicht leicht ist, sondern nur durch große Anstrengungen erreicht wird.

Nun, auch ich, sagte ich darauf, Protagoras, glaube, daß Simonides eben dies meint, und daß auch unser Prodikos das recht gut weiß und nur scherzt und, wie es scheint, dich auf die Probe stellen will, ob du deine Behauptung auch zu verfechten imstande sein wirst; denn daß Simonides unter dem *Schwer* nichts Übles versteht, dafür ist gleich der folgende Ausspruch ein starker Beleg: er sagt nämlich:

Nur dem Gott gebührt diese Ehre...

Denn sicher, wenn er sagen wollte, es sei etwas Übles darum, gut zu sein, würde er nicht hinten-drein behauptet haben, es komme dies allein einem Gotte zu, und nur einem solchen diesen Vorzug zu-erkannt haben; denn sonst würde Prodikos den

Simonides einen Frevler und nimmermehr einen Keer nennen. Aber was mir Simonides bei diesem Liede im Sinne gehabt zu haben scheint, will ich dir sagen, wenn du anders eine. Probe mit mir machen willst, wie es bei mir in bezug auf das bestellt sei, was du »in Gedichten bewandert sein« nennst; wenn du aber lieber willst, so will ich es von dir hören.

Sprich, wenn du willst, Sokrates, sagte Protagoras, als er mich so reden hörte. Prodikos und Hippias aber forderten mich sehr dringend dazu auf, und ebenso die übrigen.

So will ich denn nun, begann ich, euch meine Auffassung dieses Gedichtes zu entwickeln versuchen.

Die wissenschaftliche Tätigkeit ist nämlich unter allen Hellenen am ältesten und verbreitetsten bei den Kretern und Lakedaimoniern, und Sophisten gibt es am meisten bei ihnen zu Lande. Aber sie wollen es nicht Wort haben und stellen sich unwissend, damit es nicht offenbar werde, daß sie an Weisheit alle Hellenen übertreffen, gerade wie jene Sophisten, von denen Protagoras sprach, sondern damit es den Anschein behalte, als wäre dies nur in der Schlacht und an Tapferkeit der Fall, indem sie von der Ansicht ausgehen, daß, würde man inne, worin eigentlich ihre Überlegenheit besteht, alle

hierauf, auf die Weisheit, sich werfen würden. Nun aber haben sie, indem sie das geheimhalten, die Lakonentümler in den andern Staaten getäuscht, und diese zerschlagen sich die Ohren, um es ihnen nachzutun, umwickeln ihre Arme mit Boxriemen, treiben eifrig Leibesübungen und tragen kurze Mäntel, als ob auf solchen Dingen das Übergewicht der Lakedaimonier über die anderen Hellenen beruhte. Die Lakedaimonier aber, wenn sie einmal ganz ungestört mit den bei ihnen heimischen Sophisten verkehren wollen und der Heimlichkeit bei diesem Verkehre überdrüssig geworden sind, nehmen Fremdenausweisungen vor und treiben jene ihre Nachäffer, und wenn sich sonst etwa ein Ausländer bei ihnen aufhält, aus dem Lande und pflegen dann unbemerkt von allen Nichtspartanern den Umgang mit ihren Sophisten. Von ihren eignen jungen Leuten aber verstatten sie keinem, sich in andere Staaten zu begeben (und ebensowenig tun es die Kreter), damit sie die Weisheit nicht wieder verlernen, die sie zu Hause eingesogen haben. Und nicht bloß Männer sind es in diesen Staaten, die sich viel auf ihre Bildung zugute tun, sondern auch Frauen. Daß ich aber hiermit die Wahrheit sage und daß die Lakedaimonier zur wissenschaftlichen Erkenntnis und zu ihrem Ausdrucke am meisten vorgebildet sind, mögt ihr aus folgendem

abnehmen: Man wolle sich nur mit dem geringsten der Lakedaimonier in ein Gespräch einlassen, so wird man finden, daß er zwar zunächst in dem, was er sagt, sich unbedeutend zeigt, sodann aber, wo es die Sache gerade mit sich bringt, sofort wie ein geschickter Speerschütze einen bedeutungsvollen kurzen und sinnreichen Ausspruch dazwischen wirft, so daß der, welcher sich mit ihm unterhält, wie ein unverständiger Knabe gegen ihn erscheint. Eben dies nun haben von den Jetztlebenden wie von den Alvorderen manche eingesehen, daß die wahre Nachahmung lakonischen Wesens sich weit mehr auf die Pflege des Geistes als auf die des Körpers erstreckt, indem sie erkannten, daß die Fähigkeit, solche Aussprüche zu tun, nur einem vollkommen durchgebildeten Manne eigen ist. Zu diesen gehörten Thales aus Milet, Pittakos von Mytilene, Bias von Priene, unser Landsmann Solon, Kleobulos von Lindos, Myson von Chen, und als siebenter wurde zu ihnen der Lakedaimonier Chilon gerechnet. Diese alle waren Nacheiferer, Verehrer und Schüler der lakedaimonischen Bildung, und an den von einem jeden herrührenden kurzen Denkspriechen kann man erkennen, daß ihre Weisheit wirklich von der Art war. Und so hielten denn auch eben diese Männer eine Zusammenkunft und weihten in dieser als Erstlinge ihrer Weisheit dem

Apollon für den Tempel zu Delphoi jene Inschriften, die ja in aller Munde sind: *Erkenne dich selbst!* und *Alles mit Maß!*

Weshalb nun erwähne ich dies? Weil dies die Art und Weise war, in welcher unsere Alten philosophierten, nämlich eine gewisse lakonische Kürze. Und so ging denn auch jener Ausspruch des Pittakos, hoch erhoben von den Weisen, von Munde zu Munde: *Gut sein ist schwer*. Simonides also, eifersüchtig auf der Weisheit Ruhm, gedachte, daß, wenn er diesen Ausspruch wie einen berühmten Wettkämpfer zu Boden werfe und überwältige, er selbst sich einen berühmten Namen unter seinen Zeitgenossen erwerben würde. Gegen diesen Ausspruch also, und indem er in dieser Absicht ihm nachstellte und ihn zunichte zu machen suchte, hat er das ganze Lied gedichtet, wie mir dies ganz klar ist.

Laßt es uns also alle mit einander darauf ansehen, ob ich recht habe: Gleich der Anfang dieses Gedichtes würde ja widersinnig erscheinen, wenn er bloß sagen wollte, *es sei schwierig, ein braver Mann zu werden*, und dann dennoch jenes *Wohl* gesetzt hätte. Denn dasselbe ist offenbar ganz zwecklos eingeschoben, wenn man nicht annimmt, Simonides trete damit gleichsam streitend gegen den Ausspruch des Pittakos auf. Indem nämlich

Pittakos sagt: *Schwer **ist es**, ein braver Mann **zu sein***, erklärt er dagegen: *Nein, aber wohl es zu **werden**, Pittakos, **ist in Wahrheit schwer***; denn nicht muß man verbinden *in Wahrheit werden ein braver Mann*, und nicht hierauf bezieht er das *in Wahrheit*, als wenn es einige gäbe, die wirklich brav, und andere, die es auch, aber nicht in Wirklichkeit sind; denn das wäre offenbar abgeschmackt und des Simonides nicht würdig; sondern man muß eine Versetzung des *in Wahrheit* im Gedichte annehmen, so daß wir den Ausspruch des Pittakos uns etwa so denken, als ob dieser selbst redete und Simonides ihm antwortete, indem der erstere sagte: *O Menschen, schwer **ist es**, wacker zu sein*, und der letztere ihm erwiderte: *Pittakos, du hast Unrecht, denn nicht es **zu sein**, aber wohl zu **werden ein wackerer Mann, an Haupt und Gliedern und Geiste kraftvoll, der jeglichen Tadels bar und ledig **ist, ist in Wahrheit schwer*****. Auf diese Weise erscheint das *Wohl* mit Grund eingeschoben und das *in Wahrheit* richtig vorangestellt. Auch alles Folgende zeugt dafür, daß es so gemeint sei: denn ausführlich ließe es sich zwar auch an jedem einzelnen Gedanken nachweisen, wie vortrefflich das Lied gedichtet ist, denn es ist durchaus ebenso anmutig durchgeführt als sorgfältig angelegt; indes- sen würde es zu weit führen, es in dieser Weise

durchzugehen, und nur die Anlage und seinen Zweck im großen und ganzen will ich erörtern, um darzutun, daß sich vorzugsweise eine Widerlegung des Ausspruches des Pittakos durch das Ganze hindurchzieht.

Nachdem nämlich der Dichter in kurzem, um es in schlichter Rede auszudrücken, den Satz aufgestellt hat: schon ein wackrer Mann zu werden, ist in Wahrheit schwer, wenn auch wenigstens auf eine Zeitlang möglich; jedoch, wenn man es geworden ist, in dieser Beschaffenheit zu verharren und es zu sein, was du, Pittakos, für schwer hältst, das ist vielmehr unmöglich und übersteigt menschliche Kräfte, und nur einem Gotte gebührt dieser Vorzug, - so fährt er fort:

*... jedoch der Mensch - der entgeht dem Fehltritt
nicht,*

Wenn ratlos das Schicksal zu Boden ihn wirft.

Wen nun wirft wohl das Mißgeschick ratlos zu Boden, zum Beispiel bei der Leitung eines Schiffes? Offenbar nicht den Unkundigen, denn dieser liegt stets darnieder. So wie nun niemand den bereits Liegenden niederwirft, wohl aber einmal den noch Stehenden, so daß man ihn dadurch zum Liegen bringt, so kann auch wohl einmal ein

Mißgeschick ratlos den Wohlberatenen zu Boden werfen, den stets Ratlosen aber nicht. Denn auch den Steuermann kann ein plötzlich ihn überfallender gewaltiger Sturm ratlos machen und den Landmann plötzlich eintretende schlechte Witterung, und ähnlich kann es dem Arzte ergehen. Ebenso ist bei dem braven Manne die Möglichkeit vorhanden, schlecht zu werden, wie auch von einem anderen Dichter mit den Worten bezeugt wird:

*Ist doch ein wackerer Mann bald schlecht, bald
wieder auch edel;*

bei dem schlechten aber nicht, sondern dieser muß es notwendig immer sein. Daher der Wohlberatenen, der Verständigen und Braven, wenn ein Mißgeschick ihn ratlos darniederwirft, *dem Fehltritte nicht entgehen* kann. Wenn also du, o Pittakos, sagst, daß es schwer sei, trefflich zu sein, so ist in Wahrheit vielmehr schon es zu *werden* schwer, aber doch noch möglich, - unmöglich dagegen, es immer zu *sein*.

*Denn jedermann, dem 's gelinget, ist gut,
Und schlecht, wem es mißlingt.*

Was verschafft uns nun aber ein solches

Gelingen, und wodurch wird man gut und tüchtig zum Beispiel in den Elementarkenntnissen? Offenbar doch nur durch das Erlernen derselben. Und wodurch gelingt es jemandem, ein guter Arzt zu werden? Offenbar doch nur dadurch, daß er die Kranken behandeln lernt. *Und schlecht, wem es mißlingt.* Wer wird nun ein schlechter Arzt? Offenbar zunächst nur der, der überhaupt ein Arzt ist, und sodann auch nur der gute Arzt, denn der kann auch ein schlechter werden; wir aber, die der Arzeneikunst Unkundigen, dürften niemals durch ein Mißlingen weder zu Ärzten noch zu Baumeistern noch zu sonst etwas der Art werden; wer aber überhaupt dadurch nicht zum Arzte werden kann, der kann offenbar dadurch auch nicht zum schlechten Arzte werden. So kann auch der gute und brave Mann auch wohl einmal schlecht werden, indem er durch Alter oder durch Drangsal oder Krankheit oder durch sonst einen Unfall der Einsicht beraubt wird - denn hierin allein hat jegliche schlechte Handlungsweise ihren Grund -: der Schlechte dagegen kann niemals schlecht *werden*, denn er *ist* es bereits: sondern wenn er schlecht werden soll, so muß er zuvor gut gewesen sein. Daher denn auch diese Stelle des Gedichtes darauf zielt, daß es nicht möglich ist, stets ein guter Mensch zu *sein* und zu bleiben, wohl aber es zu werden, so jedoch, daß

eben darum *ein* und derselbe Mensch auch wiederum schlecht wird.

*Und am längsten beharrt, wen lieben die ew'gen
Götter.*

Dies alles also ist gegen den Pittakos gesagt, wie die folgenden Verse des Liedes noch deutlicher zeigen. Es heißt dort nämlich:

*Nimmer Unmögliches zu erspähen, drum werd' ich
mich mühn,
Niemals an eiteler Hoffnung Trug meine flüchtigen
Tage setzen und umsonst
Nach dem Manne späh'n ganz ohn' jeglichen Tadel,
soweit nur Männer die Erde nährt.
Jedoch treff' ich den einst, so künd' ich ihn euch.*

So nachdrücklich und durch das ganze Gedicht hindurch zieht er gegen den Ausspruch des Pittakos zu Felde.

*Drum lob' ich, ja lieb' ich jeglichen, der
Nur Schmachvolles nicht übt'
Will'gen Sinns; mit dem Schicksal kämpft auch ein
Gott vergebens.*

Auch dies ist gegen eben diesen Ausspruch gebildet. Denn so ununterrichtet war Simonides nicht, daß er hätte sagen können, er lobe jeden, der nur aus freiem Antriebe nicht Böses tue, als ob es überhaupt Leute gäbe, die solches freiwillig täten. Denn ich bin so ziemlich der Überzeugung, daß kein einsichtiger Mann daran denkt, es fehle irgend ein Mensch aus Absicht oder begehe etwas Schändliches oder Schlimmes aus freier Wahl, sondern daß alle wohl wissen, daß jedermann, welcher dergleichen begeht, es unvorsätzlich tut. Und so sagt denn auch Simonides nicht, daß er deren Lobredner sei, die nur aus eigenem Antriebe nichts Böses tun, sondern auf sich selber bezieht er dies *Will'gen Sinns*. Er meinte nämlich, daß ein geistig und sittlich wohlgebildeter Mann oft sich selbst Zwang antue, jemandes Freund und Lobredner zu werden, wie zum Beispiel wem es, wie oft, begegne, daß sich Mutter, Vater oder Vaterland, und was sonst von dieser Art ist, ungerecht gegen ihn erwiesen. Denn wenn die Schlechten so etwas beträfe, so sähen sie es gewissermaßen gern, breiteten es recht durch ihren Tadel aus und führten Klage über die Schlechtigkeit ihrer Eltern oder ihres Vaterlandes, damit die Leute ihnen nicht deren Vernachlässigung zum Vorwurfe machten und zur Schande anrechneten, tadelten daher auch jene über die

Gebühr und gesellten zu den unvermeidlichen Mißhelligkeiten auch noch die selbstgewählten hinzu; die Guten dagegen suchten es zu verbergen und täten sich selber den Zwang an, trotzdem sie zu loben. Und wenn sie wirklich über ein von ihren Eltern oder ihrem Vaterlande erlittenes Unrecht in Zorn gerieten, so suchten sie sich doch selbst wieder zu beruhigen und versöhnlich zu stimmen, indem sie sich noch überdies den Zwang antäten, die Ihrigen zu lieben und zu loben. Oft aber, glaube ich, erachtete auch Simonides selber es für nötig, einen Tyrannen oder einen anderen Menschen von diesem Schlage zu loben und zu preisen, nicht aus freiem Antriebe, sondern mit Zwang. Daher sagt er denn auch folgendes zu Pittakos: Ich, o Pittakos, tadle dich nicht darum, weil ich tadelsüchtig bin, denn:

*Ich hab' mein Gnüg' dran,
Ist nur einer nicht schlecht,
Allzu lässigen Sinns, des Rechts bar, das Staaten
erhält; und ist nur gesund sein Kern,
Tadl' ich ihn nicht, denn nimmer zum Tadel geneiget
mein Herz sei!
Ist der Toren Geschlecht ja unzählig doch stets,*

so daß, wenn jemand seine Lust am Tadeln hat,

er reichen Stoff dazu an ihnen finden würde.

*Alles wahrlich ist schön, dem Schand' nur nicht
gesellt ist.*

Dies meint er nicht so, als ob er behaupten wollte: »Alles wahrlich ist weiß, dem nichts Schwarzes beigelegt ist«, denn das wäre in vielen Fällen lächerlich; sondern er läßt sich auch das Mittelmäßige ohne Tadel gefallen. »Und nicht«, sagt er, »suche ich einen Mann, *ganz ohn' jeglichen Tadel, soweit nur Männer die Erde nährt; jedoch treff' ich den einst, so künd' ich ihn euch.* Das heißt: ich werde somit niemanden als einen solchen loben, sondern ich habe durchaus mein Genüge daran, wenn einer nur die Mitte hält und nicht geradezu schlecht handelt; *drum lob' ich, ja lieb' ich jeglichen*« - und hier bedient er sich der Mundart der Mytilenaier, weil er diese Worte an den Pittakos richtet: »*drum lob' ich, ja lieb' ich jeglichen will'gen Sinns, der nur Schmachvolles nicht übt'*; es gibt aber auch Leute, die ich nicht willigen Sinns liebe und lobe. Auch dich also, Pittakos, würde ich, wenn du auch nur einigermaßen haltbar und wahr sprächest, niemals tadeln: nun du aber über die wichtigsten Dinge in großem Irrtum bist und doch die Wahrheit zu verkünden wähnst, tadle

ich dich dieserhalb.«

In dieser Absicht, Prodikos und Protagoras, - damit schloß ich - scheint mir Simonides dieses Gedicht verfaßt zu haben.

Und Hippias sagte: Gut, Sokrates, scheinst zwar auch du mir dies Lied erklärt zu haben; jedoch habe auch ich noch einen Vortrag darüber bereit, der sich hören läßt, und den ich euch halten will, falls es euch recht ist.

Da aber versetzte ihm Alkibiades: Ja, aber ein anderes Mal, lieber Hippias: jetzt ist es vielmehr in der Ordnung, daß, wie Protagoras und Sokrates mit einander übereingekommen sind, entweder, wenn der erstere noch weiter fragen will, der letztere zu antworten, oder, wenn er vielmehr ihm antworten will, dieser zu fragen hat.

Darauf sagte ich denn: Ich für mein Teil stelle es dem Protagoras anheim, welches von beidem ihm lieber ist. Doch gefällt es ihm, so lassen wir die Lieder und Gedichte ruhen; worüber ich dich aber zuerst fragte, lieber Protagoras, darüber möchte ich gern in der Untersuchung mit dir zu Ende kommen. Mir scheint nämlich die Unterhaltung über Gedichte große Ähnlichkeit zu haben mit den Trinkgelagen unbedeutender und ungebildeter Menschen. Denn ähnlich machen es diese, indem sie, weil wegen ihres Mangels an Bildung außerstande, sich

durch sich selbst und durch ihre eigene Stimme und Unterredung beim Becher zu unterhalten, für einen hohen Preis die fremde Stimme der Flöte mieten und dadurch die Flötenspielerinnen teuer machen und sich nur durch deren Mund mit einander zu unterhalten wissen. Wo aber geistig und sittlich gebildete Trinkgenossen versammelt sind, da wirst du weder Flötenspielerinnen noch Tänzerinnen noch Lautenschlägerinnen sehen, sondern wahrnehmen, wie sie sich selber Manns genug dazu sind, sich ohne jene Possen und Spielereien mit ihrem eigenen Munde zu unterhalten, indem sie mit Anstand wechselseitig reden und zuhören, und wenn sie auch noch so stark dem Weine zugesprochen haben. So nun haben auch solche Zusammenkünfte, wie die unsere hier, wenn sie Männer für sich gewonnen haben, wie die meisten von uns zu sein sich rühmen, keine fremde Stimme und keine Dichter nötig, die man über das, was sie meinen, nicht weiter befragen kann, und bei welchen daher, da meistens von denen, welche sie in ihren Reden anführen, die einen dies und die andern jenes für den wahren Sinn des Dichters erklären, beide Teile sich über einen Gegenstand streiten, den sie doch nicht zur Entscheidung zu bringen imstande sind; sondern man wird in solchen Zusammenkünften dergleichen Unterhaltung beiseite lassen und diese

vielmehr aus eigenen Mitteln führen und seine eigenen gegenseitigen Gedanken prüfen oder prüfen lassen. Ein solches Verfahren scheint mir das nachahmungswürdigere für uns beide, so daß auch wir die Dichter beiseite legen und mit unseren aus uns selber geschöpften Gedanken gegen einander auftreten, um so die Wahrheit und uns selber zu erproben. Und willst du noch weiter fragen, so bin ich bereit, dir Antwort zu geben: oder wenn du lieber willst, so stehe du mir Rede, um den Gegenstand, dessen Erörterung wir inzwischen abgebrochen haben, zu Ende zu führen!

Auf diese und andere ähnliche Äußerungen von meiner Seite erklärte sich Protagoras nicht darüber, was von beidem er tun wolle. Da sagte denn Alkibiades, auf den Kallias hinblickend: Lieber Kallias, scheint dir auch jetzt noch Protagoras recht zu handeln, indem er nicht geneigt ist, sich darüber zu erklären, ob er Bescheid geben will oder nicht? Mir wenigstens scheint dies nicht recht zu sein. Entweder setze er daher die Unterredung fort, oder er erkläre, daß er nicht dazu geneigt ist, damit wir wissen, wie wir mit ihm daran sind, und damit dann Sokrates sich mit einem andern unterreden könne, oder wer sonst Lust dazu hat.

Durch diese Worte des Alkibiades und die Bitten des Kallias und auch der anderen Anwesenden

ward Protagoras, wie es mir wenigstens vorkam, beschämt und ließ sich endlich zur Fortsetzung des Gespräches bewegen, indem er mich aufforderte, ihn zu fragen, da er zu antworten bereit sei.

So begann ich denn: Lieber Protagoras, glaube nur nicht, daß ich in irgend einer andern Absicht mich mit dir zu unterreden. wünsche, als um das, worüber ich selber gerade in Ungewißheit bin, genau zu erforschen. Ich bin nämlich der Meinung, daß Homeros mit vollem Rechte sagt:

*Wo zween wandeln zugleich, da bemerket der ein
und der andre;*

denn so sind wohl wir Menschen insgesamt geschickter zu jeder Tat, Rede und Entschließung;

Doch der einzelne, ob er bemerket,

geht alsbald umher und sucht, bis er jemanden trifft, dem er es mitteilen und mit dem er sich seiner Sache gehörig versichern kann; und so möchte denn auch ich deshalb mich lieber mit dir als mit jedem anderen unterreden, weil ich glaube, daß du sowohl alle anderen Gegenstände am besten zu erforschen verstehst, über welche einem verständigen Manne nachzudenken natürlich ist, als auch

namentlich die Tugend. Denn von wem sollte ich es sonst glauben, als von dir? Hältst du doch nicht bloß dich selber für geistig und sittlich tüchtig, wie es auch andere für ihre Person ganz wackere Männer gibt, die aber keinen anderen dazu heranzubilden verstehen, sondern du vielmehr bist sowohl für dein Teil ein trefflicher Mann, als auch andere dazu zu machen imstande, und du hegst ein solches Vertrauen zu dir selbst, daß, während andere diese Kunst geheim halten, du unverhohlen dich selbst vor allen Hellenen zu ihr bekannt und dir selber den Namen eines Sophisten beigelegt und so dich förmlich als einen Lehrer der Bildung und Tugend angekündigt, auch zumeist hierfür Bezahlung in Anspruch genommen hast. Wie sollte man also nicht dich herbeiziehen zur Erforschung dieser Dinge und dich befragen und sie dir vortragen? Man kann nicht anders. Und so wünsche ich denn auch jetzt, daß du die Fragen, welche ich vorhin über diese Gegenstände an dich richtete, dir aufs neue von Anfang an vergegenwärtigen und sodann weiter mit mir erwägen mögest. Es handelte sich aber, denke ich, dabei darum: ob Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit nur fünf Namen für eine einzige Sache sind, oder ob jedem dieser Ausdrücke ein eigentümliches Wesen und eine Tätigkeit zugrunde liegt, welche

ihren besonderen Wirkungskreis für sich und als einen von dem aller anderen verschiedenen hat. Du nun behauptetest, es seien das nicht bloße Namen für eins und dasselbe, sondern jeder derselben bezeichne eine besondere Art von Tätigkeit, und diese Tätigkeiten alle seien Teile der Tugend, und zwar nicht so, wie die Teile des Goldes einander und dem Ganzen, zu welchem sie gehören, ähnlich sind, sondern so, wie die Teile des Gesichts sowohl dem Ganzen, dem sie angehören, als auch unter sich unähnlich sind und jeder seinen besonderen Wirkungskreis hat. Wenn du daher noch derselben Meinung darüber bist wie damals, so sage es, wenn du aber irgendwie einer anderen Meinung bist, so erkläre dich darüber; denn ich mache dir durchaus keinen Vorwurf daraus, wenn du dich jetzt irgendwie anders äußerst, da es mich gar nicht wundem sollte, wenn du dich damals nur, um mich auf die Probe zu stellen, so ausgesprochen hättest.

Nun, so erkläre ich dir denn, sagte er, Sokrates, daß dies alles Teile der Tugend sind, und daß vier derselben einander ziemlich ähnlich, die Tapferkeit aber gar weit von ihnen allen verschieden ist. Und daß ich recht habe, wirst du aus folgendem erkennen: Du wirst viele Menschen finden, welche höchst ungerecht, gottlos, zügellos und unverständlich und dabei doch ganz ausnehmend tapfer sind.

Halt, sprach ich, denn was du da sagst, verdient allerdings Erwägung. Hältst du die Tapfern für kühn oder für etwas anderes?

Ja, sogar für bereit, immer darauf loszugehen, erwiderte er, und zwar bei Dingen, an welche die meisten Leute sich nicht zu gehen getrauen.

Wohlan, fuhr ich fort, die Tugend erklärst du für etwas Löbliches und Schönes und trittst eben deshalb, weil du sie für ein solches hältst, als ihr Lehrer auf?

Ja, und zwar für das Allerschönste, versetzte er, denn sonst müßte ich von Sinnen sein.

Wie nun, fragte ich weiter, ist ein Teil davon un schön und nur ein anderer Teil schön, oder ist sie nicht vielmehr ganz und gar schön und löblich?

Gewiß ganz und gar, und zwar in solchem Grade, als nur möglich.

Kennst du nun Menschen, welche sich kühn in die tiefsten Wasserbehälter hinunterbegeben?

Jawohl, die Taucher.

Eben weil sie es verstehen, oder aus irgend einer andern Ursache?

Weil sie es verstehen.

Und was für Leute kämpfen kühn zu Rosse? Die des Reitens Kundigen oder Unkundigen?

Die ersteren.

Und welche kämpfen im Fußgefecht mit den

leichten Schilden? Die, welche sich auf diese Kampfweise verstehen, oder die, welche sich nicht darauf verstehen?

Wiederum die ersteren. Und ebenso sind auch in allen anderen Stücken, wenn du darauf hinauswillst, setzte er hinzu, die Kundigen kühner als die Nichtkundigen, und diese selbst sind, nachdem sie es wurden, kühner, als bevor sie es waren.

Hast du aber schon Leute gesehen, fuhr ich fort, die aller dieser Dinge unkundig waren und doch kühn an jedes derselben herangingen?

Allerdings, versetzte er, und zwar sehr kühn.

Also sind kühne Leute von diesem Schlage wohl auch tapfer?

Dann, erwiderte er, wäre freilich die Tapferkeit etwas Unschönes und Tadelnswertes, denn solche Menschen sind nicht recht bei Sinnen.

Ei, was sagtest du denn, entgegnete ich, von den Tapfern? Nicht, daß sie mit den Kühnen einerlei seien?

Ja, das behaupte ich auch noch, versetzte er.

Und dennoch, sagte ich, zeigen die in dieser Art Kühnen sich nicht als tapfer, sondern als sinnlos? Und nach deiner frühem Behauptung sind wieder die Einsichtigsten auch die Kühnsten und als solche folglich auch die Tapfersten? Und nach diesem letzteren Satze wäre die Weisheit und Einsicht

denn doch wohl Tapferkeit?

Nicht richtig, entgegnete er, wiederholst du das, Sokrates, was ich gesagt und dir geantwortet habe. Gefragt von dir, ob die Tapfern kühn sind, habe ich das zugegeben; ob aber auch die Kühnen tapfer sind, danach wurde ich nicht gefragt, und wenn du mir vorhin diese Frage vorgelegt hättest, so würde ich erwidert haben: Nicht alle. Daß aber die Tapfern kühn seien, dieses mein Zugeständnis hast du nicht im mindesten widerlegt. Ferner tust du dar, daß die Einsichtigen kühner sind, als da sie es selbst noch nicht waren und als andere Unkundige, und meinst, danach treffe die Weisheit mit der Tapferkeit in eins zusammen. Wenn du auf diese Weise weiter schließen wolltest, könntest du am Ende auch glauben, die Körperstärke sei Weisheit. Denn wenn du zunächst, in dieser Art weiter vorgehend, mich fragtest, ob die Starken auch etwas auszurichten vermöchten, so würde ich es bejahen, und wenn dann weiter, ob die des Ringens Kundigen mehr darin auszurichten vermögen als die dessen Nichtkundigen, und, nachdem sie es gelernt, selber mehr, als bevor dies der Fall war, so würde ich auch das zugestehen; und wenn ich dann dies getan, so könntest du mit eben demselben Schlußverfahren dartun, daß meinem Zugeständnisse zufolge die Weisheit auch körperliche Stärke sei. Ich gebe aber

auch hier keineswegs zu, daß die, welche körperlich etwas auszurichten vermögen, alle stark von Körper sind, wohl aber, daß die, welche stark sind, alle etwas auszurichten vermögen. Denn die Fähigkeit und die Stärke halte ich nicht für dasselbe; sondern jene entspringt nach meiner Meinung auch aus Kenntnis und Geschick oder auch aus Raserei oder irgend einem Affekte: die Stärke dagegen ist teils Naturgabe, teils verdankt man sie der richtigen Ausbildung und Behandlung des Körpers. Und ebenso gebe ich auch in unserem Falle nicht zu, daß Kühnheit und Tapferkeit eins und dasselbe seien, so daß zwar wirklich alle Tapferen auch kühn sind, aber nicht alle Kühnen auch tapfer; sondern Kühnheit entspringt im Menschen auch aus Übung, so wie auch aus irgend einem Affekte oder aus Raserei, gerade so wie die Fähigkeit, körperlich etwas auszurichten, Tapferkeit aber aus natürlicher Anlage und richtiger Pflege und Ausbildung des Geistes.

Hältst du aber nicht dafür, sprach ich, lieber Protagoras, daß es den Menschen teils gut und teils übel im Leben ergeht?

Er bejahte.

Scheint dir nun das erstere bei einem Menschen der Fall zu sein, welcher unter Betrübniß und Schmerzen sein Leben hinbringt?

Er sagte nein.

Wie aber, wenn er nach einem angenehmen Leben seine Tage beschloß: scheint es dir dann nicht, daß es ihm im Leben gut ergangen ist?

Ich sollte meinen, erwiderte er.

Somit ist also ein Leben voll Freude und Annehmlichkeit etwas Gutes, ein unangenehmes aber etwas Übles.

Wenigstens, meinte er, wenn man an dem Edlen und Schönen in diesem Leben seine Freude gefunden hat.

Wie, Protagoras? Hältst denn auch du, wie die große Menge, einen Teil des Angenehmen für verwerflich und einen Teil des unangenehmen für gut und heilsam? Ich meine nämlich, ob es nicht, inwiefern angenehm, insoweit auch etwas Gutes ist, nämlich soweit es nicht etwas ihm Entgegengesetztes zur Folge hat; und auf der andern Seite wieder das Unangenehme, ob es nicht, inwiefern unangenehm, auch vom Übel ist?

Ich weiß nicht, Sokrates, versetzte er, ob ich so unbedingt, wie du die Frage stellst, antworten darf, daß alles Angenehme auch etwas Gutes und alles Unangenehme auch vom Übel ist; sondern mir scheint es nicht nur in bezug auf die jetzige Frage, sondern auch als Grundsatz meines ganzen Lebens sicherer, zu antworten, daß von dem Angenehmen

ein Teil nicht gut, und ebenso von dem Schmerze ein Teil kein Übel, ein anderer aber von dieser Beschaffenheit und ein dritter keins von beiden, weder etwas Gutes, noch etwas Schlimmes ist.

Angenehm aber, sprach ich, nennst du doch wohl das, was mit Annehmlichkeit verbunden ist oder diese hervorruft?

Gewiß, erwiderte er.

Meine Frage, ob etwas, inwiefern angenehm, nicht auch etwas Gutes ist, läuft darauf hinaus, ob nicht die Annehmlichkeit oder Freude selber ein Gut ist.

Untersuchen wir es, lieber Sokrates, wie du ja immer zu sagen pflegst, und wenn es sich dann ergibt, daß dieser Satz mit der Vernunft übereinstimmt und so das Angenehme und Gute wirklich als einerlei erscheint, so treten wir ihm bei; wo aber nicht, dann erklären wir uns gegen ihn.

Willst *du* denn, fragte ich ihn, diese Untersuchung leiten, oder soll *ich* es tun?

Dir kommt es zu, antwortete er, denn du hast ja diesen Gegenstand auf die Bahn gebracht.

Wohlan, begann ich, sollte es uns wohl nicht auf folgende Weise offenbar werden? Wie, wenn jemand einen Menschen nach seinem äußeren Ansehen, sei es in bezug auf seine Gesundheit oder irgend eine andere Verrichtung seines Körpers,

untersuchen sollte und, wenn dieser ihm dann sein Gesicht und seine Vorderarme gezeigt hätte, zu ihm sagen würde: »Wohlan, entblöße mir auch die Brust und den Rücken, und laß sie mich sehen, damit ich dich genauer untersuchen kann«, - so verlange auch ich etwas Ähnliches in bezug auf unsere Untersuchung. Nachdem ich gesehen habe, daß du so, wie du sagst, über das Gute und Angenehme denkst, halte ich es für nötig, etwa so zu sprechen: Wohlan, Freund Protagoras, enthülle mir auch darüber deine Gedanken: wie denkst du von der Erkenntnis? Hast du auch über sie dieselbe Ansicht wie die Mehrzahl der Menschen, oder eine andere? Dieser Mehrzahl nämlich scheint es mit ihr so zu stehen, daß sie nichts Starkes, Leitendes und Gebietendes sei; kurz, nicht als etwas von dieser Art betrachten sie sie, sondern sie meinen, daß oft, auch wenn Erkenntnis dem Menschen einwohne, doch nicht sie ihn leite, sondern etwas anderes, bald Leidenschaft und bald Lust oder Unlust, zuweilen auch Liebe und oftmals Furcht, indem sie die Erkenntnis so recht eigentlich als eine Sklavin betrachten, welche sich von allen anderen Seelenzuständen umherzerren und schleppen läßt. Hegst nun auch du eine ähnliche Meinung von ihr, oder scheint es dir, daß sie etwas Edles und Schönes sei und fähig, den Menschen zu beherrschen, und daß,

wenn jemand nur das Gute und Böse richtig erkannt hat, er dann auch von nichts dazu vermocht werden kann, irgend etwas anderes zu tun, als was die Erkenntnis ihm gebietet, sondern daß vielmehr die vernünftige Einsicht hinreiche, dem Menschen zu helfen?

Wohl scheint es mir so zu sein, wie du sagst, lieber Sokrates, antwortete er, und es würde auch, wenn für irgend jemanden, für mich schimpflich sein, wenn ich nicht Weisheit und Erkenntnis für das mächtigste von allen menschlichen Dingen erklären wollte.

Das ist schön und wahr von dir gesprochen, versetzte ich.

Nun weißt du aber doch, daß die Mehrzahl der Menschen mir und dir nicht glaubt, sondern behauptet, daß viele, obschon sie das Bessere kennen, es doch nicht tun wollen, da sie es doch könnten, sondern dem zuwider handeln. Und alle, die ich je danach gefragt habe, was wohl die Ursache hiervon sei, meinten, wer so handle, der tue es, weil er sich von der Lust oder Unlust besiegen oder von irgend einer der Regungen, welche ich vorhin nannte, beherrschen lasse.

Stellen doch, denke ich, lieber Sokrates, war seine Antwort, die Leute auch über viele andere Dinge unrichtige Behauptungen auf.

Wohlan, so versuche denn mit mir, den Leuten eine richtigere Überzeugung beizubringen und sie darüber zu belehren, was für ein Zustand in Wirklichkeit derjenige ist, den sie als ein ›den Lüsten Unterliegen‹ bezeichnen, infolgedessen sie das Bessere unterließen, da sie es doch tun könnten. Denn wenn wir ihnen etwa sagen wollten: »Ihr habt nicht recht, liebe Leute, sondern seid im Irrtum«, so könnten sie leicht uns fragen: »Ja, Protagoras und Sokrates, wenn das, was uns da widerfährt, nicht heißt ›der Lust erliegen‹, wie heißt es denn, und wie nennt ihr es? Teilt uns das mit!«

Aber was brauchen wir denn, Sokrates, auf die Meinung der Leute Rücksicht zu nehmen, die doch nur darauf los reden, wie es ihnen gerade einfällt?

Ich glaube, antwortete ich, es wird uns das von Nutzen dabei sein, um zu ermitteln, wie sich doch die Tapferkeit zu den übrigen Teilen der Tugend verhält. Wenn du also dabei bleiben willst, wie wir eben beschlossen haben, mich die Untersuchung leiten zu lassen, wie ich glaube, daß sie am besten zur Klarheit gedeihen werde, so überlasse dich auch meiner Führung; gefällt es dir aber nicht, so will ich, wenn es dir recht ist, die ganze Untersuchung aufgeben.

Nein, sagte er, du hast recht: führe sie nur aus, wie du begannest!

Wenn sie also, fuhr ich fort, uns wieder fragten: »Wofür erklärt denn ihr das, was wir ein Bezwungenwerden von den Lüsten nannten?« - so würde ich für mein Teil ihnen so antworten: »Höret denn! Ich und Protagoras, wir wollen euch zu erklären versuchen. Ihr meint doch, liebe Leute, daß euch dabei so etwas widerfahre, daß ihr euch zum Beispiel oft von der Lust nach Speise, Trank und Liebesgenuß überwältigen laßt und so, auch wenn ihr sie als etwas Schlechtes erkennt, euch dennoch ihr hingebt?« Sie würden es zugestehen, und wir beide würden sie dann weiter fragen: »Inwiefern haltet ihr denn aber etwas von diesen Dingen für schlimm? Etwa sofern jedes derselben für den Augenblick diese Lust gewährt und angenehm ist, oder sofern etwas von ihnen für die Folgezeit Krankheiten hervorruft oder Verarmung und ähnliche Übel zuwege bringt? Oder sollte es gar, wenn es auch für die Folge nichts der Art, sondern nur Freude und Genuß herbeiführt, dennoch etwas Schlimmes sein, eben weil es in jedem Betracht und nichts als Freude bereitet?« Glauben wir wohl, lieber Protagoras, daß sie da etwas anderes erwidern würden, als daß es nicht um der augenblicklichen Lust selber willen, die es hervorbringt, etwas Schlimmes ist, sondern um seiner späteren Folgen willen, wenn dies Krankheiten und anderes der Art

sind?

Ich glaube wohl, versetzte Protagoras, daß die Menge so antworten wird.

»Was nun aber Krankheiten bewirkt, bewirkt doch eben damit auch Unlust, und mit der Armut ist es ebenso?« Auch das würden sie, denke ich, einräumen.

Protagoras stimmte bei.

»Also scheint euch, ihr Leute, wie auch ich und Protagoras behaupten, dies aus keiner anderen Ursache etwas Schlimmes zu sein, als weil es in Unlust endet und anderer Annehmlichkeiten beraubt?« Auch das würden sie wohl zugeben.

So schien es uns beiden.

Wenn wir sie nun dann wieder nach dem Entgegengesetzten fragten: »Ihr Leute, die ihr andererseits wieder behauptet, das Gute könne auch unangenehm sein, meint ihr damit nicht solche Dinge wie die Leibesübungen, Kriegszüge und die von den Ärzten durch Brennen, Schneiden, Arzneimittel und Hungerkuren bewirkten Heilungen und denkt von ihnen, daß sie beiderlei Beschaffenheit an sich tragen?« - so würden sie wohl auch dies bejahen.

So dünkte es auch dem Protagoras.

»Nennt ihr sie denn insofern gut und heilsam, als sie für den Augenblick die größten Leiden und Schmerzen verursachen, oder insofern, als für die

Folgezeit aus ihnen Gesundheit, körperliche Tüchtigkeit und Wohlgestalt oder Errettung des Staates, sowie Bereicherung und Herrschaft desselben über andere Staaten hervorgeht?« Auch damit, sollte ich denken, würden sie einverstanden sein.

Er stimmte bei.

»Nun, dann sind auch diese Dinge aus keinem anderen Grunde etwas Gutes, als weil sie in Lust und Entfernung und Abwendung von Leid endigen. Oder wißt ihr einen anderen Gesichtspunkt anzugeben, unter welchem ihr sie gut und heilsam nennt, als den von Lust und Leid?« Sie würden, meine ich, keinen anzuführen wissen.

Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras.

»Folglich geht ihr der Lust nach als einem Guten und flieht die Unlust als ein Übel?«

So schien es auch ihm.

»Ja, ihr nehmt eben nur dies zum Maße des Übels, die Unlust, und ebenso die Lust zum Maße des Guten, da ja das Gefühl der Freude selber nach euch eben nur dann und insoweit vom Übel sein soll, wenn es größerer Annehmlichkeiten beraubt, als es selber mit sich bringt, oder Unannehmlichkeiten nach sich zieht, welche größer sind als die in ihm enthaltene Lust. Denn wenn ihr in irgend einer andern Beziehung oder mit Hinblick auf irgend ein anderes Ziel dies Gefühl selber also bezeichnet, so

würdet ihr diese Gesichtspunkte auch uns anzugeben vermögen; dazu aber werdet ihr eben nicht imstande sein.«

Auch ich glaube es nicht, sagte Protagoras.

»Findet nun aber nicht beim Gefühle des Schmerzes und der Trauer selber wiederum ganz dasselbe Verhältnis statt? Denn auch dann nennt ihr dieses Gefühl als solches etwas Gutes, wenn es entweder größere Unannehmlichkeiten als die in ihm enthaltenen beseitigt, oder aber Annehmlichkeiten, welche den gegenwärtigen Schmerz überwiegen, zur Folge hat. Denn sähet ihr die Sache aus einem anderen Gesichtspunkt als dem genannten an, so würdet ihr ihn wiederum auch angeben können, und das werdet ihr eben nicht vermögen.«

Du hast recht, sagte Protagoras.

»Wenn ihr aber dann«, fuhr ich fort, »liebe Leute, die Gegenfrage an mich richten wollet: ›Weshalb erörterst du denn nur diesen Punkt so ausführlich und nach so vielen Seiten hin?‹ - so würde ich erwidern: Haltet mir das zugute! Denn erstens ist es nicht leicht, das eigentliche Wesen des Zustandes aufzuzeigen, den ihr als ein ›den Lüsten Erliegen‹ bezeichnet; sodann aber beruht gerade hierauf dieser ganze Nachweis. Indessen steht es euch frei, auch jetzt noch eure Behauptung zurückzunehmen, wenn ihr noch etwas anderes als gut

anzugeben wisset denn die Lust, und als übel etwas anderes denn die Unlust. Oder genügt es euch, euer Leben in schmerzloser Freude hinzubringen? Wenn dies der Fall ist, und wenn ihr kein anderes Gut oder Übel zu nennen wißt, als was hierauf hinausläuft, so höret weiter: Ich sage euch nämlich, daß, wenn dies sich so verhält, eure Behauptung lächerlich wird, daß oft der Mensch, obwohl er das Schlechte als solches erkennt, es dennoch ausübe, da ihm doch freistünde, es zu unterlassen, weil er von seinen Lüsten sich hinreißen und betäuben läßt, und ebenso die andere Behauptung, daß er, obwohl er weiß, was gut ist, es dennoch nicht tun will wegen der Lust des Augenblickes, welcher er nicht zu widerstehen vermag.«

Daß dies nämlich wirklich lächerlich ist, wird sich deutlich zeigen, wenn wir nunmehr uns nicht ferner vielerlei Benennungen bedienen, nämlich der des Angenehmen und Unangenehmen und des Guten und Schlechten, sondern da sich gezeigt hat, daß dies nur zweierlei ist, es auch nur mit zwei Namen benennen, zuerst mit gut und schlecht und dann wieder mit angenehm und unangenehm. Nach dieser Festsetzung nun wollen wir sagen, daß der Mensch, obgleich er das Schlechte als solches erkennt, es dennoch ausübt, und wenn uns dann jemand fragt: »Aus welchem Beweggrund?« - so

werden wir erwidern: »Weil er nicht zu widerstehen vermag.« - »Wem denn?« wird jener uns dann weiterfragen; wir aber dürfen jetzt nicht mehr sagen: »Der Lust«, denn an die Stelle dieses Namens ist jetzt ein anderer getreten, der des Guten. Wir also antworten jenem und sagen: »Weil er nicht zu widerstehen vermag.« - »Wem denn?« fragt er, und wir, beim Zeus, müssen antworten: »Dem Guten.« Wenn nun etwa der, welcher uns fragt, ein Spötter ist, so wird er uns auslachen und sprechen: »Da erzählt ihr mit fürwahr von einem lächerlichen Beginnen, daß jemand etwas Böses, obschon er es als solches erkennt und weiß, daß er es nicht tun müßte, dennoch tun sollte, weil er dem Guten nicht widerstehen kann. Etwa«, wird er sagen, »indem in euren Augen das Gute daran vom Schlechten überwogen wird? Oder soll es doch das letztere überwiegen?« Offenbar werden wir dann antworten müssen: »Weil es vom Schlechten überwogen wird«, denn sonst hätte der, von dem wir sagen, daß er den Lüsten erlegen sei, ja eben nichts Böses damit begangen, »Inwiefern«, dürfte jener fortfahren, »kann denn aber das Gute überhaupt vom Schlimmen oder das Schlimme vom Guten überwogen werden? Doch wohl in keinem anderen Betracht als wenn das eine größer und das andere kleiner, oder wenn des einen mehr und des anderen

weniger ist?« Und wir werden nichts anderes als dies anzugeben vermögen. »Somit«, wird er sagen, »meint ihr offenbar unter diesem Nichtwiderstehenkönnen: für ein geringeres Gute ein größeres Übel in den Kauf nehmen.« - So steht es also damit. Bedienen wir uns nun wieder der anderen Ausdrücke, angenehm und unangenehm, für dieselben Gegenstände. Der Mensch also tut, - vorhin sagten wir: das Schlimme, nun aber wollen wir sagen: das Unangenehme, mit dem Bewußtsein, daß es unangenehm ist, weil er sich von dem damit verbundenen Angenehmen überwältigen läßt, welches doch von dem Unangenehmen daran überwogen wird. Welche andere Abwägung der Lust gegen die Unlust aber gibt es, als das stärkere oder geringere Maß der einen oder der anderen, das heißt, als die Abschätzung, welche von beiden größer oder kleiner, reichlicher oder dürftiger, von höherem oder niederm Grade sei? Denn wollte jemand einwenden: »Aber, mein guter Sokrates, das augenblicklich Angenehme ist doch sehr verschieden von dem für die Folgezeit Angenehmen und Unangenehmen«, - so würde ich erwidern: »Aber doch wohl durch nichts anderes, als durch Lust und Unlust; weißt du noch sonst einen Unterschieds Drum, wie ein im Abwägen erfahrener Mann, lege das Angenehme und Unangenehme zusammen und das Nahe und

Ferne mit einander auf die Waagschale, und dann erkläre dich, auf welcher Seite das Übergewicht ist, und wenn du dann Angenehmes gegen Angenehmes wägst, so mußt du stets das Größere und Zahlreichere wählen; wenn aber Unangenehmes gegen Unangenehmes, das Geringere und Kleinere: wenn endlich Angenehmes gegen Unangenehmes, so mußt du, wenn das letztere vom ersteren überwogen wird, sei es das Nahe von dem Fernen oder das Ferne von dem Nahen, dieser Handlungsweise nachgehen; die aber, bei welcher das Gegenteil der Fall ist, mußt du vermeiden. Nicht wahr, es verhält sich«, würde ich sagen, »doch wohl nicht anders damit, ihr Leute?« - und ich bin gewiß, daß sie sich nicht anders würden zu erklären vermögen.

So schien es auch dem Protagoras.

»Da sich dies nun so verhält, so beantwortet mir folgendes«, werde ich fortfahren: »Erscheinen eurem Gesichte dieselben Größen in der Nähe größer und in der Ferne kleiner, oder nicht?« Sie werden es bejahen. »Und ist es nicht mit der Dicke und der Zahl ebenso? Und erscheinen euch nicht die gleichen Laute in der Nähe stärker und in der Ferne schwächer?« Auch das würden sie bejahen. »Wenn nun unsere Wohlfahrt darauf beruhte, daß wir das überwiegend Große ausführten und wählten, das Kleine aber vermieden und nicht ausführten, worin

würde dann das Heil unseres Lebens zu finden sein? In der Meßkunde oder in dem Einflusse des Scheines? Oder würde nicht der letztere uns irreführen und bewirken, daß wir oft dieselben Gegenstände von oberst zu unterst kehren und unser Tun und unsere Wahl des Großen und Kleinen bereuten, die Meßkunst dagegen dieses Trugbild zunichte machen und durch Offenbarung des Wahren unsere Seele bei dem Wahren erhalten und so ihr Ruhe und unserem Leben Heil bringen?« Würden nicht die Menschen zugeben, daß in diesem Falle die Meßkunst unsere Wohlfahrt begründe, oder würden sie dasselbe in irgend einer andern Kunst suchen wollen?

Nein, sondern in der Meßkunst, räumte er ein.

»Wie aber, wenn auf der Wahl des Geraden und Ungeraden das Heil unseres Lebens beruhte, nämlich darauf, in welchem Falle wir mit Fug und Recht das Mehr und in welchem das Minder zu wählen hätten, sei es daß dabei jedes von beiden mit sich selber oder beide unter einander zu vergleichen ständen, und mögen sie nahe oder ferne sein, - was würde da das Wohl unseres Lebens begründen? Nicht auch eine Gattung von Erkenntnis? Und zwar auch eine Art der Meßkunst, sofern ja auch diese Kunst das Überschreiten eines bestimmten Maßes oder Zurückbleiben hinter demselben

zum Gegenstände hat? Und da sie dabei auf Gerades und Ungerades sich bezieht, kann es da eine andere als die Rechenkunst sein?« Das sollen uns die Leute wohl zugestehen, oder nicht?

Auch Protagoras war dieser Ansicht.

»Gut denn, ihr Leute; da wir nun aber erkannten, daß auf der richtigen Wahl zwischen Lust und Unlust das Heil unseres Lebens beruht, und zwar in bezug auf das Mehr oder Weniger, Größer oder Kleiner, Näher oder Ferner derselben, erscheint da nicht zuvörderst auch diese als eine Meßkunst, da sie ja ein Erwägen des Übertreffens oder Zurückbleibens oder endlich des Gleichschwebens von beiden gegen einander ist?«

Notwendigerweise.

»Wenn aber als eine Meßkunst, dann doch auch wohl als eine Kunst und Wissenschaft?«

Auch das werden die Leute zugeben.

»Von welcher Art nun diese Kunst und Wissenschaft ist, das; wollen wir ein andermal untersuchen. Daß sie aber ein Wissen ist, dies genügt schon zu der Beweisführung, welche ich und Protagoras in bezug auf den Gegenstand eurer an uns gestellten Frage zu liefern haben. Ihr fragtet aber, wenn es euch erinnerlich ist, als wir beide mit einander dahin übereinkamen, daß nichts mächtiger sei als die Erkenntnis, sondern vielmehr, wo sie nur

vorhanden sei, da trage sie auch stets den Sieg davon wie über die Lust so über alles andere, ihr dagegen behauptet, oft siege die Lust auch über den der Erkenntnis teilhaftigen Menschen, und wir euch das nicht zugaben, - da, sage ich, stelltet ihr die Frage: ›Aber, Protagoras und Sokrates, wenn dieser Vorgang nicht ein der Lust Unterliegen ist, was ist er denn sonst, und wie erklärt ihr ihn? Saget uns das!‹ Wenn wir euch nun damals sogleich erwidert hätten: ›Es ist Unwissenheit‹, so würdet ihr uns verlacht haben; tut ihr das aber nun, so verlacht ihr damit zugleich euch selber. Denn auch ihr habt eingestanden, daß diejenigen, welche bei der Wahl zwischen Lust und Unlust fehlen, das heißt aber nunmehr, zwischen dem Guten und Schlechten, dies aus Mangel an Erkenntnis tun, und zwar nicht bloß so im allgemeinen an Erkenntnis, sondern genauer, wie ihr noch ferner zugestanden habt, an Meßkunde. Eine in Ermangelung des Wissens fehlgreifende Handlungsweise aber, das wißt ihr auch wohl selber, geht aus Unwissenheit hervor. Darin also besteht es, wenn man der Lust unterliegt, in der größten Unwissenheit, als deren Arzt sich Protagoras anbietet und auch Prodikos und Hippias. Weil ihr es aber für etwas anderes als Unwissenheit haltet, so vertraut ihr weder euch selbst noch eure Söhne den Lehrern dieses Faches, hier unseren

Sophisten, an, als ob die Sache sich nicht lehren lasse, sondern ihr hängt am Gelde und mögt es diesen Männern nicht geben, und ihr verwaorlost so eure häuslichen und öffentlichen Angelegenheiten.«

So ungefähr würden wir den Leuten geantwortet haben. Nun aber frage ich nächst dem Protagoras auch euch, Hippias und Prodikos - denn auch ihr mögt an der Untersuchung teilnehmen -, ob ich euch recht zu haben oder im Irrtum zu sein scheine.

Im höchsten Grade schien allen das Gesagte wahr zu sein.

Ihr gesteht also zu, fuhr ich fort, daß das Angenehme gut ist und das Unangenehme vom Übel. Unseres Prodikos Wortunterscheidungen aber verbitte ich mir dabei; denn ob du es angenehm oder erfreulich oder ergötzlich nennen willst, oder wonach und wie sonst es dir zu nennen genehm ist, mein bester Prodikos, nenne es immerhin so in deiner Antwort auf das, was ich zu wissen wünsche!

Da lachte denn Prodikos und gab mir recht, und ebenso auch die anderen.

Wie aber, ihr Männer, steht es nun hiermit? Sind nicht alle auf ein kummerfreies und angenehmes Leben hinarbeitenden Handlungen schön und lobenswert? Und wenn dies, sind sie dann auch gut und ersprießlich?

Sie stimmten bei.

Wenn also, fuhr ich fort, das Angenehme gut ist, so tut niemand, obwohl er weiß oder glaubt, daß anderes besser ist als das, was er tut, und auch ausführbar, dennoch dies letztere, da er doch das Bessere tun konnte, noch ist das Unvermögen, sich selber zu widerstehen, etwas anderes als Unwissenheit, und das Vermögen, sich selber zu beherrschen, etwas anderes als Weisheit.

So schien es ihnen allen mit mir.

Wie nun weiter? Unter Unwissenheit versteht ihr doch so ungefähr dies: eine irrige Meinung hegen und sich täuschen über die wichtigsten Dinge?

Auch *dem* stimmten alle bei.

Also nicht wahr? fuhr ich fort: zu dem Schlechten entschließt sich niemand freiwillig, noch auch zu dem, was er für etwas Schlechtes hält, und nicht liegt es allem Anscheine nach in der Natur des Menschen, das ergreifen zu wollen, was er für böse hält, anstatt des Guten; wenn er aber gezwungen ist, von zwei Übeln eines zu wählen, so wird niemand das größere vorziehen, solange ihm die Wahl des kleineren freisteht?

Alles dies fand allgemeine Beistimmung unter uns.

Und weiter, fuhr ich fort: ihr kennt doch etwas, was ihr Besorgnis und Furcht nennt, und denkt euch doch darunter eben dasselbe wie ich? - Um

deinetwillen, Prodikos, gebrauche ich beide Ausdrücke. Ich verstehe darunter nämlich die Erwartung eines Übels: mögt ihr diese nun Furcht oder Besorgnis nennen?

Protagoras und Hippias meinten: Ja, das sei Furcht und Besorgnis; Prodikos hingegen meinte, Besorgnis sei es wohl, aber nicht Furcht.

Nun, sagte ich, Prodikos, darauf kommt nichts an, vielmehr nur hierauf: wenn das Vorige wahr ist, wird da irgend ein Mensch das ergreifen wollen, wovor er besorgt ist, wenn ihm auch das freisteht, wovor er keine Besorgnis hegt? Oder ist dies nicht nach dem Zugestandenen unmöglich? Denn wovor sich jemand fürchtet, davon ist eingestanden, daß er es für etwas Übles hält, und daß sich zu dem, was er für ein solches hält, niemand freiwillig entschließen noch es wählen werde.

Auch dieser Meinung waren alle.

Auf Grund dieser Annahme, fuhr ich fort, Prodikos und Hippias, mag denn unser Protagoras die Richtigkeit seiner vorhin gegebenen Antwort verteidigen: ich meine nicht die, welche er ganz im Anfange gab, indem er behauptete, daß es fünf Teile der Tugend gebe, und daß von ihnen kein einziger dem anderen gleiche, sondern ein jeder seine besondere Eigentümlichkeit habe. Nicht diese, sondern eine spätere Behauptung habe ich im Auge:

Nachher nämlich räumte er ein, daß vier derselben einander ziemlich ähnlich seien; aber eine von ihnen sei wesentlich von den übrigen verschieden, nämlich die Tapferkeit. Und dafür, sagte er, werde mir folgendes zum Beweise dienen: »Du wirst, Sokrates, Menschen finden, die höchst gottlos, ungerecht, zügellos und unverständlich, aber dabei doch sehr tapfer sind; daraus wirst du abnehmen, daß die Tapferkeit sich sehr von den übrigen Teilen der Tugend unterscheidet.« Ich nun wunderte mich gleich damals außerordentlich über diese Antwort, und meine Verwunderung stieg, je weiter ich in der eben abgeschlossenen Erörterung mit euch vorrang. Ich fragte ihn also, ob er die Tapferen auch für kühn halte. »Ja, sogar für bereit, immer darauf loszugehen«, erwiderte er. Erinnern du dich, lieber Protagoras, daß du diese Antwort gabst?

Er räumte es ein.

Wohlan, fuhr ich fort, sage uns denn nun, worauf sind denn die Tapferen nach deiner Meinung immer loszugehen bereit? Etwa auf eben das, worauf auch die Feigen?

Nein, antwortete er.

Also auf etwas anderes?

Ja, sagte er.

Nämlich die Feigen auf das Ungefährliche und die Tapferen auf das, wobei Gefahr zu fürchten ist,

nicht wahr?

So sagen wenigstens die Leute, lieber Sokrates.

Du hast recht, bemerkte ich. Aber nicht das will ich wissen, sondern was nach deiner eigenen Ansicht die Tapfern zu wagen bereit sind? Etwa das Gefährliche, indem sie es für gefährlich halten und mithin fürchten, oder das Ungefährliche?

Das letztere hat sich soeben, versetzte er, in deiner Auseinandersetzung als unmöglich ergeben.

Auch darin, sagte ich, hast du recht. Daher geht, wenn es damit seine Richtigkeit hat, niemand auf das los, was er fürchtet und für gefährlich hält, da sich ja herausgestellt hat, daß das sogenannte Sich-nichtbeherrschenkönnen vielmehr Unkunde ist.

Er stimmte bei.

Aber auf das, wozu sie guten Mut haben, gehen hinwiederum alle los, die Feigen so gut wie die Tapfern, und insoweit gehen beide auf dasselbe los.

Aber, lieber Sokrates, es ist ja einander doch gerade entgegengesetzt das, woran die Feigen, und das, woran die Tapferen gehen. So sind, um gleich ein Beispiel anzuführen, die einen in den Krieg zu ziehen bereit, die anderen aber nicht.

Indem es, fragte ich, in ihn zu ziehen schön und lobenswert oder aber schimpflich ist?

Das erstere, entgegnete er.

Nun, wenn es schön ist, so ist es auch gut, wie

wir im vorigen zugestanden haben; denn daß alle Handlungen von der ersteren Beschaffenheit auch die letztere an sich tragen, darüber sind wir übereingekommen.

Du hast recht, und auch ich war stets dieser Ansicht.

Und zwar mit allem Fuge, versetzte ich. Aber welche von beiden ziehen nach deiner Ansicht nicht gerne in den Krieg, da es doch schön, lobenswert und gut ist?

Die Feigen, war seine Erwiderung.

Nicht wahr, fuhr ich fort, wenn es löblich, schön und gut ist, so ist es auch angenehm?

Darüber wenigstens sind wir übereingekommen, entgegnete er.

Sind denn trotz besseren Wissens die Feigen nicht zu dem bereit, was doch das Lobenswürdigere und Schönere, Bessere und Angenehmere ist?

Auch wenn wir das zugeben wollten, antwortete er, würden wir unsere früheren Zugeständnisse wieder umstoßen.

Wie steht es denn aber mit dem Tapferen? Geht der etwa nicht auf das Schönere, Bessere und Angenehmere aus?

Notwendig, erwiderte er, muß man das zugestehen.

Überhaupt also ist wohl die Furcht der Tapferen,

wenn sie eine solche hegen, doch keine tadelnswerte und sittlich unschöne, und ebensowenig der Mut und die Kühnheit, welche sie besitzen?

Richtig, sagte er.

Wenn aber dies nicht, so wohl schön und löblich?

Er gestand es zu.

Wenn aber schön und löblich, so auch gut?

Ja.

Im Gegenteil aber, die Furcht, welche die Feigen hegen, ist sittlich häßlich und tadelnswert, und ebenso der Mut und die Kühnheit, welche durch Affekt und Raserei erzeugt werden?

Er räumte es ein.

Entspringt aber dieser tadelnswerte und unsittliche Mut aus irgend einem anderen Grunde als aus Unverstand und Unwissenheit?

Nein, nur hieraus, sagte er.

Wie nun, fuhr ich fort, nennst du das, was die Feigen eben zu dem macht, was sie sind, Feigheit oder Tapferkeit?

Feigheit nenne ich es, erwiderte er.

Sind sie nun aber nicht offenbar feig aus Unkunde dessen, was wirklich zu fürchten ist?

Allerdings, versetzte er.

Diese Unkenntnis also ist es recht eigentlich, welche sie zu dem macht, was sie sind?

Er gestand es zu.

Nun gabst du aber eben zu, daß die Feigheit es ist, welche sie hierzu macht.

Er konnte es nicht leugnen.

Und so wäre denn die Unkenntnis dessen, was furchtbar und was nicht zu fürchten ist, Feigheit?

Da nickte er mir nur noch Beistimmung zu.

Und Tapferkeit, fuhr ich fort, ist nun doch das Gegenteil der Feigheit?

Er bejahte.

Und die Kenntnis dessen, was furchtbar und was nicht zu fürchten ist, ist ebenso das Gegenteil von der Unkenntnis hiervon?

Auch hier noch nickte er wenigstens.

Diese Unkenntnis aber war Feigheit?

Hier kostete es ihn schon große Überwindung, auch nur noch durch Nicken seine Zustimmung zu geben.

Und so ist denn Tapferkeit von dieser Unkenntnis das Gegenteil und mithin die Kenntnis dessen, was furchtbar und was nicht furchtbar ist?

Hier konnte er sich auch nicht mehr überwinden zuzunicken und schwieg.

Da sprach ich denn: Was heißt das, Protagoras? Du sagst auf meine Frage weder ja noch nein?

Bringe du, antwortete er, nur die Sache allein zu Ende!

Laß mich, bat ich, nur noch eine Frage an dich richten, ob es dir nämlich noch, wie zuvor, manche Menschen zu geben scheint, die sehr unverständlich und doch zugleich sehr tapfer sind?

Mir scheint es bloße Rechthaberei von dir, Sokrates, sprach er, daß ich dir immer Antworten geben soll. Ich will dir daher den Gefallen tun und sage also, daß nach unserer früheren Übereinkunft mir dies unmöglich erscheint.

Wahrlich nein, versetzte ich, sondern in keiner anderen Absicht tue ich alle diese Fragen, als um zu erforschen, welches die Eigenschaften und der Wirkungskreis der Tugend und was sie selber als solche ist. Denn ich weiß, daß, wenn dies ins klare käme, dann vor allem auch das ins Licht treten wird, worüber jeder von uns beiden in einem langen Vortrage sich verbreitet hat, indem ich behauptete, die Tugend lasse sich nicht lehren, du aber, das sei der Fall. Und nun kommt es mir vor, als ob der jetzige Ausgang unserer Verhandlungen wie ein Mensch uns tadle und verspote und, wenn er Sprache bekäme, sagen würde: »Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! Du, der du zuvor behauptetest, die Tugend lasse sich nicht lehren, bist jetzt bemüht, gerade das Gegenteil zu beweisen, indem du zu zeigen suchst, daß alles, so Gerechtigkeit wie Besonnenheit und Tapferkeit, ein

Wissen sei, auf welche Weise ja die Tugend offenbar allermeist etwas Lehrbares sein würde. Vielmehr, wenn diese, wie Protagoras behaupten will, etwas anderes als Erkenntnis wäre, so würde sie offenbar sich durch Unterricht nicht mitteilen lassen: nun aber sie sich ganz und gar als eine solche ergeben sollte, worauf du, Sokrates, hinarbeitest, müßte es sonderbar zugehen, wenn dies nicht der Fall sein sollte. Mit Protagoras aber wieder, welcher vorhin ihre Lehrbarkeit annahm, hat es jetzt ganz das Aussehen, als ob er das Gegenteil dartun wolle, daß sie beinahe eher für alles andere gelten dürfe als für Erkenntnis, denn auf diese Weise würde sie eben nichts weniger als ein lehrbarer Gegenstand sein.« Indem nun ich, Freund Protagoras, dergestalt alles in einer ganz schrecklichen Verwirrung sehe, so daß das Unterste zu oberst gekehrt wird, bin ich bereit, allen erdenklichen Eifer daran zu wenden, um die Sache ins klare zu bringen, und so möchte ich denn, daß wir nach Beendigung dieser Erörterung zu der Frage selber, was die Tugend an sich ist, übergangen und dann erst von neuem untersuchen, ob sie sich lehren lasse oder nicht, damit uns nicht etwa jener Epimetheus durch Täuschung irreleite, ebenso wie er uns nach deiner Erzählung auch bei der Verteilung unbedacht gelassen hat. Es hat mir daher auch in dieser deiner Dichtung

Prometheus besser gefallen als Epimetheus; (heißt doch auch *Prometheus* ›Vorbedacht‹ und *Epimetheus* ›Nachbedacht‹;) und indem ich es mit ihm halte und auf die Regelung meines ganzen Lebens gleich im voraus Bedacht nehme, beschäftige ich mich mit allen diesen Dingen und möchte sie, wenn du wolltest, wie ich auch gleich anfangs erklärte, am liebsten gemeinsam mit dir durchforschen.

Da sagte Protagoras: Lieber Sokrates, ich lobe deinen Eifer und deine Durchführung des Gespräches. Glaube ich doch, auch sonst kein schlechter Mensch, am allerwenigsten aber neidisch zu sein, und so habe ich mich denn auch über dich schon gegen viele dahin ausgesprochen, daß ich von allen denen, mit welchen ich in Berührung komme, dich am meisten hochschätze, vor allem unter denen, die gleichen Alters mit dir sind; und so erkläre ich denn auch, daß es mich nicht wundern sollte, wenn du einst unter den Männern genannt werden wirst, denen ihre Weisheit einen berühmten Namen erwarb. Aber über diese Gegenstände wollen wir, wenn es dir recht ist, ein andermal sprechen! Jetzt aber ist es Zeit, uns auch einmal zu etwas anderem zu wenden.

Gut, sagte ich, so wollen wir es machen, wenn du meinst.

Denn auch für mich ist es schon längst Zeit,

dahin zu gehen, wovon ich sprach, und nur dem schönen Kallias zu Gefallen bin ich hier geblieben.

Nachdem wir so mit einander geredet und einander zugehört hatten, trennten wir uns.