

Argument und Performanz: Alkibiades' Verhalten im *Symposium* und Platons Analyse in den *Nomoi*

MICHAEL ERLER / *Universität Würzburg* /

1. Argument und Performanz im platonischen Dialog

In seinen Dialogen versucht Platon als Autor, mit Hilfe dramatischer Darstellung und literarischer Strategien den Lesern die vorgeführten, oftmals abstrakten Argumente plausibel zu machen und mögliche Zweifel beim Leser, die oftmals von Sokrates' Partnern in den Dialogen gleichsam antizipiert werden, zu mildern oder zu beseitigen.¹ Die dramatische Struktur und die historische Szenerie der Dialoge, aber auch die Performanz² der Partner des Sokrates oder des Sokrates werden selbst zu einem Teil der persuasiven Strategie der Dialoge, insofern sie illustrieren, affirmieren oder widerlegen, was argumentativ diskutiert wird. Wenn z.B. im Dialog *Phaidon* Sokrates' Argumente für die Unsterb-

¹ Vgl. Erler (2009).

² Zum Verhältnis von Performanz und Wissensvermittlung in antiken Texten vgl. Fuhrer, Renger (2012).

lichkeit der Seele bei seinen Partnern Kebes und Simmias auf Skepsis stoßen, obgleich sie eigentlich zustimmen wollen, mag diese Unsicherheit die mögliche Unsicherheit der Leser spiegeln. Wenn Platons Sokratesfigur jedoch diese Unsicherheit nicht teilt und sein Reden und Handeln nach Auffassung seiner Partner signalisieren, dass er trotz des nahen Todes glücklich ist, weil er offenbar überzeugt ist, dass seine Seele unsterblich, der Tod also nicht zu fürchten ist, dann relativiert dieser dramatisch-performative Aspekt des Dialoggeschehens die auf der argumentativen Ebene erkennbaren Zweifel. Sokrates' Verhalten lässt vermuten, dass die argumentativen Probleme überwindbar sind.³ Das Verhalten der Sokratesfigur kann geradezu als eine Art Kommentar des Autors Platon zur philosophischen Argumentation gelesen werden. Die Aufforderung im Dialog an Phaidon, dem Erzähler, genau zu berichten, was gesagt und getan wird, ist auch an den Leser und Interpretieren des Dialoges gerichtet. Es ist in der Tat hilfreich, den argumentativen und den dramatisch-performativen Aspekt dieses und auch anderer Dialoge zu berücksichtigen. Nicht selten wird auf performativer Ebene vom Autor Platon angedeutet oder vorgeführt, was der Philosoph Platon in späteren Dialogen argumentativ reflektieren lässt.

Dabei lassen sich manche argumentative Passagen wie Erläuterungen zu dramatischen Vorführungen in anderen Dialogen lesen und sollten berücksichtigt werden, ehe man anhand inhaltlich differenter philosophischer Positionen in verschiedenen Dialogen auf Entwicklungen in Platons geistiger Vita schließen möchte.⁴ Dies soll an einem Beispiel im Kontext der Frage gezeigt werden, inwiefern es bei Platon mit Blick auf den ‚sokratischen Intellektualismus‘ Kontinuität gibt oder es möglicherweise zu einem Bruch in seiner geistigen Vita kommt und er z.B. in den *Nomoi* zu einer realistischeren oder pessimistischen Auffassung von der Fähigkeit des Menschen gekommen ist, seine Handlungen konsequent an seinen intellektuellen Kenntnissen auszurichten und er mit ‚Wissenschwäche‘ rechnet.⁵ Diese Frage ist vieldiskutiert und neben der Betonung der Unterschiede gibt es auch Plädoyers für Kontinuität in der Frage des sokratischen Intellektualismus Platons.⁶ Zumeist wird dabei die argumentative Ebene der Dialoge herangezogen. Im Folgenden soll jedoch vorgeschlagen werden, auch das oben angesprochene ‚Kommentarverhältnis‘ von performativer und argumentativer Ebene in Platons Dialogen zu berücksichtigen. Es wird sich zeigen, dass dies für die Annahme einer Kontinuität sowohl des Intellektualismus als auch des angeblichen Pessimismus spricht.⁷ Inhaltliche Differenzen erweisen sich aus dieser Perspektive jedenfalls weniger als Folge einer philosophischen Positionsänderung als einer strategischen Perspektivänderung des Autors Platon.

³ Vgl. Erler (2008).

⁴ Erler (2015).

⁵ Vgl. Erler 2007: 82; zum Pessimismus vgl. Scott (1999); vgl. zum Problem der Wissensschwäche bei Platon Bobonich (2007).

⁶ Von Korrektur spricht Bobonich (2002); Kontinuität betonen mit guten Gründen Gerson 2003: 265–275; Rowe (2010); Rowe (2007); Carone (2001).

⁷ Zu der Rolle der *Nomoi* und ihrem Verhältnis zur *Politeia* vgl. Horn 2013: 16; Erler 2007: 379. Vgl. Schofield (2010); Laks (2001); Horn (2013a); vgl. dazu Schöpsdau 1994: 415.

2. Argument: *Nomoi*

Wie die *Politeia* schildern die *Nomoi* einen Staat nicht zuletzt mit Blick auf die Erziehung und Verbesserung seiner Bürger und ihrer Tugend.⁸ Die *Nomoi* behandeln u.a. auch Ordnung und Unordnung in der Seele, wobei Begierde und Schmerz als Ursache seelischer Unordnung und moralischer Defizite identifiziert werden. Dabei kommt ein innerseelischer Konflikt zur Sprache, der geprägt ist von rationaler Bewertung und affektiver Motivation.⁹ Dies wird als Grundlage und Quelle von Fehlhandlungen und intellektueller Fehler ausgemacht. In diesem Zusammenhang wird angedeutet, dass ein Handeln wider besseres Wissen möglich scheint,¹⁰ was mit der sokratischen These, wonach jedes moralische Versehen Folge eines intellektuellen Defizites ist und also keiner freiwillig Unrecht begehe, nicht kompatibel scheint. Dieser innere Widerstreit wird von Platon in den *Nomoi*¹¹ mittels einer musikalischen Metaphorik beschrieben, insofern Unwissen oder Weisheit als Disharmonie bzw. Harmonie zwischen Vernunft und Affekt beschrieben wird. Größte Unwissenheit besteht demnach darin, dass man nicht liebt, sondern hasst, was einem gut und schön erscheint, und liebt, was ungerecht scheint.¹² Man hat in diese Metaphorik eine Fortsetzung sokratischen Denkens gesehen,¹³ aber auch auf Unterschiede hingewiesen.¹⁴ In der Tat wird in den *Nomoi* ein wichtiger Unterschied zum sokratischen Intellektualismus kenntlich.¹⁵ Denn für Sokrates gilt, dass Wissen sich immer gegenüber Affekten durchsetzen kann. Die Überzeugung hingegen, dass man trotz dieses Wissens von dem was besser ist, etwas anderes tun kann und von diesem Trieb überwältigt wird, wird als die Meinung der Vielen angesehen und deshalb aus Sicht des platonischen Sokrates durchaus negativ gewertet. Der Menge wird die Fähigkeit zu philosophieren abgesprochen, wirkliche Philosophen sind freilich selten.¹⁶

Eben diese Auffassung ist in den *Nomoi* zu finden und vorherrschend.¹⁷ Zwar wird in der *Politeia* mit der Möglichkeit eines Konfliktes zwischen Begierde und Vernunft gerechnet, in dem erstere siegen mag.¹⁸ Doch da nach Platon dieser Sieg zu einer Trübung des Wissens führt, sieht Sokrates die Ursache einer Fehlhandlung in einem verkehrten

⁸ Vgl. Frede 2010: 108–126 (bes. 116 ff.).

⁹ Müller 2013: 45–66.

¹⁰ Vgl. Pl. *Lg.* 875a.

¹¹ Vgl. Schöpsdau 1994: 415.

¹² Vgl. Pl. *Lg.* 696c, 689a–689e; *Grg.* 482b.

¹³ Vgl. Pl. *Prt.* 357e.

¹⁴ Vgl. Schöpsdau 1994: 416.

¹⁵ Vgl. Görgemanns 1960: 155 f.

¹⁶ In den *Nomoi* kommt die Meinung der Vielen zur Sprache, vgl. Pl. *R.* 503b, 494a.

¹⁷ Vgl. Pl. *Lg.* 902a.

¹⁸ Vgl. Pl. *Prt.* 352d; *Lg.* 902a; *R.* 440a.

Denken.¹⁹ In den *Nomoi* hingegen wird mit der Möglichkeit gerechnet, dass Affekte das Handeln bestimmen können, obgleich richtiges Wissen und schöne *logoi* oder Argumente in der Seele vorhanden sind. Richtiges Handeln folgt nur, wenn die Affekte sich der Herrschaft der Vernunft fügen und sich in Symphonie befinden.²⁰ Die Überwältigung des Wissens durch Affekte wird als mögliche Ursache falschen Handelns vom Fehlen des Wissens geradezu unterschieden. In der Tat spielt Platon in den *Nomoi* mit der Möglichkeit, dass Einsicht den Affekten unterliegt, dass Tugenden ambivalent sein können,²¹ und dass Tugendwissen nicht notwendig zum richtigen Handeln führt, dass also z.B. Diebstahl aus Unvernunft oder Unbeherrschtheit, nicht also nur infolge einer zeitweiligen Trübung des Wissens resultiert.²² Das mag als mit dem sokratischen Intellektualismus inkompatibel scheinen, wird in den *Nomoi* aber aus der Perspektive der Menge entwickelt.²³

Es liegt in den *Nomoi* also eindeutig eine Differenz zum reinen Intellektualismus sokratischer Provenienz vor, wie ihn der frühe Platon bietet, und man kann fragen, ob hier Änderungen²⁴ in der philosophischen Grundhaltung des Philosophen Platons zu beobachten sind.

3. Performative Ebene: Alkibiades im *Symposion*

Nun hat man in diesem Zusammenhang auf Anzeichen von Kontinuität der sokratischen intellektualistischen Haltung auch in späteren Dialogen Platon bis zu den *Nomoi*²⁵ hingewiesen, aber auch darauf, dass die in den *Nomoi* propagierte pessimistische Haltung in früheren Werken zu finden ist. Doch sollte der dramatisch-performative Aspekt der Dialoge und insbesondere die Beschreibung des Verhaltens von Sokrates' Partnern nicht gänzlich beiseitegelassen werden. Immerhin geht es auch in den *Nomoi* weniger um wahre Philosophen wie Sokrates, sondern um Menschen wie du und ich, wie sie durch Sokrates' Partner verkörpert werden.²⁶ Deshalb liegt es nahe, für einen Vergleich nicht die Sokratesfigur und deren strengen Intellektualismus heranzuziehen, um auf Differenzen hinzuweisen, sondern zu beachten, dass die Argumentation in den *Nomoi* oftmals an der Meinung der Vielen ausgerichtet ist, und zu fragen, ob dort etwa auf der

¹⁹ Vgl. Pl. *R.* 413b–c; *Ti.* 86b–87b.

²⁰ Vgl. Pl. *Lg.* 689b, 734b.

²¹ Vgl. *ibidem*, 689b.

²² Vgl. Görgemanns 1960: 155; Pl. *Phd.* 65c; *Ti.* 86b.

²³ Vgl. X. *Ages.* 5.1.6; *HG* 4.8.22; *Mem.* 1.2.24.

²⁴ Vgl. Pl. *Lg.* 934a; Horn 2013: 175.

²⁵ Vgl. Rowe (2010).

²⁶ Vgl. Görgemanns 1960: 142. Über unterschiedliche Leserschaften als wichtigen Aspekt bei der Betrachtung der Relation der *Nomoi* zu anderen Dialogen reflektiert auch Rowe (2010; hier 33).

pragmatischen Ebene ein Vergleich möglich ist, der Kontinuitäten erkennbar werden lässt. Ein solcher Fall, so soll vorgeschlagen werden, liegt bei der Alkibiadesgestalt im *Symposion* vor, insbesondere die Stelle, an der er seinen innerlichen Zustand schildert, der ihn befällt, als er von Sokrates hört, was er tun soll, dies auch akzeptiert, aber es dann dennoch nicht tut, zumal sich dabei Aspekte erkennen lassen, die auch in den *Nomoi* eine Rolle spielen. Nachdem Sokrates von seiner Belehrung durch Diotima berichtet hat, betritt Alkibiades in betrunkenem Zustand den Raum, schließt sich der Gesellschaft an und beginnt mit einer Preisrede auf Sokrates.²⁷ Dabei beansprucht er, die ganze Wahrheit über Sokrates' Wesen erkannt, seine *atopia* durchschaut und in sein Inneres geblickt zu haben. Alkibiades vergleicht Sokrates' Erscheinungsbild mit Statuetten von Silenen in Werkstätten der Bildhauer, welche sich – mit Pfeifen und Flöten versehen – öffnen und im Inneren Bilder von Göttern erkennen lassen. Gleiches gilt demnach auch für Sokrates' *logoi*, die nach Alkibiades' Auffassung außen lächerlich scheinen, innen aber mit tiefem Sinn versehen sind. Sokrates' *logoi* werden als bloße Unruhestifter vorgeführt, die Emotionen wecken und denen man sich hilflos ausgeliefert fühlt. Und genau so ergeht es ihm, erklärt Alkibiades und schildert ein solches Gefühl innerer Zerrissenheit und Ohnmacht eindrücklich. Sokrates habe ihn zu der Erkenntnis gebracht, dass er viele Mängel habe und sein Leben ändern müsse. Alkibiades empfindet dies als Demütigung. Er möchte deshalb vor Sokrates wie ein Sklave fliehen. Denn er schäme sich dafür, dass er – was niemand ihm glauben würde²⁸ – Sokrates nicht widersprechen könne, gleichzeitig aber Sokrates' Hinweisen nicht folgen könne. Denn trotz dieser Erkenntnis sieht sich Alkibiades nicht in der Lage, letztlich der Versuchung zu widerstehen, sich in Athens Angelegenheiten zu engagieren. Wenn er aber Sokrates verlasse, fühle er sich zugleich wieder angezogen, sei gleichzeitig aber besiegt durch die Macht des Verlangens nach Ehrung durch die Menge. Man fühlt sich an Phaidra in Euripides' *Hippolytos* erinnert, wenn diese bekennt, ihrer Leidenschaft nicht Herr zu werden.²⁹ Diese Selbstanalyse des Alkibiades ist interessant. Denn sie beschreibt einen inneren Konflikt zwischen der bewussten Erkenntnis des Richtigen und der Attraktion durch Affekte, die von ihm durchaus als negativ eingeschätzt, aber dann befolgt werden. Alkibiades ahnt, dass Sokrates Recht hat und seine Argumente stimmig sind. Er erkennt eigene Defizite, aber auch, dass er dem Affekt folgt und also unterliegt. Alkibiades empfindet sein Verhalten als Niederlage, ganz so wie Sokrates es im *Protagoras* beschreibt, wenn Menschen trotz besseren Wissens von der Lust zu falschen Handlungen getrieben werden. Auch dort wird der Zustand als davonlaufender Sklave beschrieben, ein Zustand, der laut Sokrates im *Protagoras* eigentlich nicht möglich ist, weil Vernunft Herrschaft habe;³⁰ diese Auffassung des Unterliegens wird im *Protagoras* als Meinung der Menge kritisiert und entspricht auch durchaus

²⁷ Vgl. Pl. *Smp.* 216a–b; Erler (2010).

²⁸ Vgl. *ibidem*, 216b.

²⁹ Vgl. E. *Hipp.* 375–383.

³⁰ Vgl. Pl. *Prt.* 353a, 352b–e.

populäreren Auffassungen.³¹ Im *Symposion* ist in diesem Zusammenhang von Ehrliebe die Rede, die von Alkibiades durchaus als etwas Negatives empfunden wird. Das ist wichtig, weil sich seine Auffassung mit dem trifft, was zuvor Diotima darüber zu Sokrates zu sagen hatte: «Dessen sei nur versichert, o Sokrates. Denn wenn du auch auf die Ehrliebe der Menschen sehen willst: so müsstest du dich ja über die Unvernunft wundern».³² Alkibiades hat also durchaus eine richtige Auffassung, was seine Situation und die Triebkraft seines Handelns betrifft.³³ Doch lässt er sich nicht von seiner Erkenntnis leiten, erkennt dies auch als Fehler und beklagt es. Bemerkenswert ist zudem, dass sich Alkibiades mit Blick auf Sokrates – also richtiges Verhalten – schämt, anders als etwa Polos oder Kallikles im Dialog *Gorgias*, die sich mit Blick auf die Menge schämen. Mit dieser Aussage erweist sich Alkibiades in der Tat als einer, der von Sokrates durchaus gelernt hat. Denn seine Scham erhält Profil vor dem Hintergrund von Sokrates' Diskussion mit Agathon zu Beginn des Dialogs *Symposion*. Bei dieser Diskussion ging es um die Frage, ob man sich vor der Menge schämen soll, wenn man Fehler macht oder vor dem Experten. Agathon stimmt letzterem zu, wobei eine vertiefende Begründung seiner Position ausbleibt, weil Phaidros die Diskussion unterbricht. Man könnte sagen: Alkibiades' Selbstanalyse seiner Scham vor Sokrates setzt die Diskussion indirekt fort und gibt gleichsam die im Sinne des Sokrates richtige Antwort, wenn er Scham nur mit Blick auf den Philosophen, nicht auf die Menge zulässt.³⁴ Alkibiades schämt sich richtigerweise allein vor Sokrates und nicht, weil er gesellschaftlichen Konventionen nicht folgt. Sein Verhalten liest sich wie eine Antwort auf die im früheren Gespräch mit Agathon offen gelassene Frage. Alkibiades weiß oder ahnt also wirklich das Richtige, und dennoch folgte er seiner Vernunft nicht, sondern lässt sich von seinen Emotionen leiten.

4. Kallikles im *Gorgias*

Alkibiades wird also im *Symposion* von zwei Einflüssen hin- und hergerissen, von Sokrates auf der einen und den Vielen auf der anderen Seite. Eine gleiche innere Zerrissenheit wird auch bei anderen Figuren in den Dialogen vorgeführt. Besonders die Figur des Kallikles im *Gorgias* ist in diesem Zusammenhang von Interesse. Angesichts von Sokrates' Argumentation im *Gorgias*, dass niemand anderen Schaden zufügen sollte, auch wenn er selbst Unrecht erlitten habe, zeigt Kallikles sich beeindruckt und bekennt später: «Ich weiß nicht, wie mir gewissermaßen gut vorkommt, was du sagst, Sokrates;

³¹ *Ibidem*, 352b–c; vgl. E. *Hipp.* 380–382; *Med.* 1078–1080; vgl. Manuwald 1999: 390 (zu 352b).

³² Vgl. Pl. *Smp.* 208c (Übers. Schleiermacher); die Partie ist viel diskutiert, vgl. z.B. Reeve 2006: 145; Wilburn, 2015: 22.

³³ Auf die durchaus positive Rolle von ‚spirited motivation‘ in Alkibiades' Haltung macht aufmerksam Wilburn 2015: 21.

³⁴ Vgl. Pl. *Smp.* 194c, 216c; zu Scham im *Gorgias* vgl. Kobusch 1996: 50 ff.

es geht mir aber doch wie den meisten, ich glaube dir nicht sonderlich». ³⁵ Doch bekräftigt er, dass er bei der Auffassung der Menge bleibt, deren Auffassung Sokrates' These widerspricht. Deshalb glaubt er – wie Alkibiades – Sokrates, obgleich er zugibt, Sokrates' Argumenten nicht widersprechen zu können. Doch weigert er sich, die Konsequenzen zu akzeptieren. Und Sokrates weiß auch warum: Ursache sei Kallikles' Liebe zur Menge, die in seiner Seele sich ihm widersetze und ihn schwankend mache. Es ist – wie Sokrates an anderer Stelle sagt – Kallikles in Kallikles, der ihm widerspreche und sich der Meinung des Volkes beuge: «So wird Kallikles niemals mit dir stimmen, o Kallikles, sondern dir mißtönen das ganze Leben hindurch». ³⁶ Wie Alkibiades gerät Kallikles also in Widerspruch zu sich selbst, wobei entsprechend dem Seelenkonzept des *Gorgias* eigentlich nicht von einer Mehrteiligkeit der Seele auszugehen ist, mit einer der Vernunft widerstrebenden Instanz, eine solche aber – wie im *Phaidon* – in ein Bild gefasst ist, wenn im *Phaidon* vom Kind im Mann die Rede ist, so spricht Sokrates hier von Kallikles in Kallikles. ³⁷

Er lässt sich nicht beeinflussen, schwankt nicht wie andere infolge der Orientierung an der Menge, sondern steht zu seiner geliebten Philosophie, die immer dasselbe sagt. Kallikles hingegen geht es wie Alkibiades. Er zeigt sich von den Argumenten des Sokrates beeindruckt, erkennt wie Alkibiades Richtiges, lässt sich aber von der richtigen Argumentation nicht zu richtigem Verhalten anleiten und thematisiert wie Alkibiades diesen Zwiespalt, ³⁸ akzeptiert ihn aber – anders als Alkibiades – nicht als Problem. Auch in dieser kleinen Szene wird jedoch vorgeführt und analysiert, dass und wie eine emotionale Komponente daran hindern kann, dem rationalen Teil zu folgen, obgleich es sich als kohärent und richtig erweist, wie das auch bei Alkibiades geschieht und wie er es sogar zugibt, dass logische Argumente nicht hinreichend sind, wenn emotionales Streben im Mensch sich dagegen wendet. Gleiches lässt sich als letztes Beispiel auch im *Phaidon* beobachten. Dort wollen sich ebenfalls die Partner des Sokrates dessen Argumenten nicht beugen, obgleich sie diese als zwingend ansehen. Als sie schließlich nachgeben, geschieht dies mit großem inneren Widerstand, der sich aus einer Quelle speist, den Sokrates bildhaft als ‚Kind im Mann‘ charakterisiert. ³⁹

Stellen wie im *Symposium*, im *Gorgias* und im *Phaidon* gehören in unterschiedliche Kontexte. Doch ist ihnen gemeinsam, dass sie gleichsam auf performativer Ebene illustrieren, dass auch dem frühen Platon natürlich bewusst ist, dass man wissen kann, was richtig und falsch ist, und dennoch nicht entsprechend handelt. Gemeinsam ist allen Beispielen, dass es sich nicht um Philosophen, sondern um gewöhnliche, wenn auch bisweilen sehr begabte Menschen handelt, die wie Alkibiades ihr Verhalten als Niederlage empfinden, aber dennoch gegen besseres Wissen handeln. Die dramatisch-performa-

³⁵ Vgl. Pl. *Grg.* 481b, 513c–d.

³⁶ Vgl. *ibidem*, 482b–c (Übers. Schleiermacher).

³⁷ Vgl. *ibidem*, 482a; Erler (2004); Rowe (2010).

³⁸ Dodds 1959: 352.

³⁹ Vgl. M. Erler 2008: 28–30.

tive Ebene der Dialoge zeigt, dass der Intellektualismus offenbar nur für Leute wie den Protophilosophen Sokrates gilt, nicht aber für gewöhnliche Menschen, auch wenn sie noch so intelligent sind wie Alkibiades. Besonders die Alkibiadesfigur lässt sich in ihrem Verhalten und ihrer Selbstanalyse geradezu als Antizipation dessen lesen, was in den *Nomoi* dann argumentativ analysiert wird. Die frühere performative und die argumentative Ebene der Dialoge ergänzen sich also. Man hat darauf hingewiesen, dass es eine Konstanz von sokratischem Intellektualismus auch beim späteren Platon gibt.⁴⁰ Mit Blick auf das Verhältnis von performativer und argumentativer Ebene der Dialoge darf man ergänzen, dass diese Konstanz auch für die pessimistische Sichtweise Platons gilt. Eine besondere Akzentuierung einer der beiden Aspekte ist eher dem Kontext als einer geistigen Entwicklung des Philosophen Platon geschuldet.

5. Die *Nomoi* und die ‚normalen‘ Menschen

In den *Nomoi* steht der Aspekt des gewöhnlichen Menschen im Vordergrund. Was Alkibiades im *Symposion* als seinen Gefühlszustand und sein daraus resultierendes Verhalten beschreibt, erinnert in vielem an das, was man in den *Nomoi* über das Verhältnis von *ratio* und deren Beeinflussung durch die Affekte erfährt. Demnach ist die Bewertung der Affekte von der jeweiligen Situation abhängig. Aufgabe der Vernunft und des *nomos* ist es, in jeder Lage den Affekt zur Herrschaft zu bringen, der angemessen ist. Es gibt in den *Nomoi* also einen erzieherischen Auftrag. Die Gefühle sollen nämlich aufgrund der richtigen Gewöhnung mit dem *logos* in Einklang im Sinne einer *symphonia*⁴¹ gebracht werden, ganz so wie es schon im *Gorgias*⁴² formuliert war. Tugenden wie die Besonnenheit werden als Damm gegen Affekte angesehen und Scham wird als *vox media* verstanden.⁴³ Die Psychologie der *Nomoi* ähnelt der dichotomischen populären Auffassung der Tragödie und ist der Auffassung der nicht sehr philosophischen Gesprächspartner des Atheners, Megillos und Kleinias, angepasst.⁴⁴ Auch die *Nomoi* verlangen Vernunft als Leitfaden für ethisches Verhalten, dies aber so, dass *phronesis* zur Tugend hinzutreten muss, nicht die Tugend selbst ist. Dies entspricht nicht dem sokratischen Intellektualismus, ist aber der Meinung der Menge angepasst, die in den *Nomoi* als Horizont der Darlegung vorausgesetzt wird.⁴⁵ Zwar wird dort durchaus angedeutet, dass die Idealvorstellung vom sokratischen Intellektualismus nicht vergessen ist, wenn Platon den Athe-

⁴⁰ Vgl. Rowe 2007a: 143–163; zu den *Nomoi* vgl. Rowe 2010: 29–50, in Auseinandersetzung mit Schofield (2010).

⁴¹ Vgl. Pl. *Lg.* 653a–c.

⁴² Vgl. Pl. *Grg.* 482b; *Lg.* 696c.

⁴³ Vgl. Pl. *Chrm.* 160b–161a.

⁴⁴ Vgl. Görgemanns 1960: 105–111.

⁴⁵ Vgl. Schöpsdau 1994: 228–232.

ner sagen lässt: «Wenn allerdings einmal ein Mensch mit einer geeigneten Naturanlage durch göttliche Fügung geboren würde [...], so bräuchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten; denn dem Wissen ist kein Gesetz und keine Anordnung überlegen [...]. Nun aber ist dies ja nirgends und auf keine Weise der Fall, außer im geringem Maße». ⁴⁶ Doch geht es in den *Nomoi* nicht um reinen Intellektualismus eines Sokrates, sondern um eine zweitbeste Lösung, ⁴⁷ die mit Blick auf gewöhnliche Menschen nicht allein auf vernunftgesteuertes Verhalten des Menschen baut, sondern die Notwendigkeit von Gesetzen betont. ⁴⁸

Gäbe es also nur Philosophen im Sinne der *Politeia*, wäre der Gesetzesstaat nicht nötig. Doch die Menschen wie du und ich, um die es in Magnesia und in den *Nomoi* geht, handeln eben nicht sokratisch. Deshalb wird in den *Nomoi* eine entsprechende ‚normalmenschliche‘ Haltung diskutiert und analysiert, die in früheren Dialogen auf performativer Ebene illustriert wird. Manches spricht dafür, dass Platon immer ein Intellektualist im Sinne des Sokrates gewesen sei, und dass man kaum von einem wachsenden Pessimismus Platons sprechen kann. Die Illustration eines anderen Verhaltens in früheren Dialogen zeigt aber auch, dass Platon immer schon die pessimistischere Sicht auf die gewöhnlichen Menschen vertreten und diese reflektiert hat. Jedenfalls sind die *Nomoi* aus dieser Sicht kaum Ausdruck wachsenden Pessimismus, sondern greifen als Hauptthema auf, was sich in anderen früheren Dialogen auf einem Nebenschauplatz, der performativen Ebene mit ihren normalen Menschen, abzeichnet. Dass Platon in den Dialogen in der Tat dieselbe Sache aus unterschiedlichen Perspektiven anspricht, ohne dass damit eine Änderung der eigenen Position verbunden sein muss, wird deutlich, wenn man sieht, dass nicht nur zwischen Dialogen wie *Gorgias*, *Protagoras* und *Nomoi*, sondern auch innerhalb der Dialoge selbst derartige Perspektivänderungen zu beobachten sind. Es sei hier nur daran erinnert, dass Sokrates im *Gorgias* z.B. die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung im Sinne eines Handelns wider besseren Wissens oder Strafen durchaus positiv diskutiert, was nicht kompatibel mit Sokrates' Intellektualismus scheint. Wenn Sokrates gleichwohl Selbstbeherrschung fordert, dann ist dies der gesprächsstrategischen Situation geschuldet. ⁴⁹ Als Zeichen von Diskontinuität im Denken Platons ist dies nicht zu werten, wohl aber als Beleg, dass neben dem Philosophen auch der Autor Platon zu beachten ist, der freilich dem Philosophen zur Hand geht.

⁴⁶ Vgl. Pl. *Lg.* 875c–d (Übers. Schöpsdau).

⁴⁷ Vgl. Pl. *Plt.* 300c; *Leg.* 875c.

⁴⁸ Vgl. Erler 2016: 59 ff.

⁴⁹ Rowe 2007, 145, 153, 155.

BIBLIOGRAPHIE

- BOBONICH, C. (hrsg.), 2007, *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007.
- BOBONICH, C., 2002, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford.
- CARONE, G. R., 2001, "Akrasia in the *Republic*: Does Plato Change His Mind?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, S. 107–148.
- DODDS, E., 1959, *Plato, Gorgias*, Oxford.
- ERLER, M., 2004, "Socrates in the Cave. Argumentations as Therapy for Passions in *Gorgias* and *Phaedo*", in: M. Migliori (hrsg.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life. Proceedings of the International Colloquium Piacenza 2003*, St. Augustin, S. 107–120.
- ERLER, M., 2007, "Platon", in: H. Flashar (hrsg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2.2, Basel.
- ERLER, M., 2008, "Platon: Affekte und Wege zur Eudaimonie", in: H. Landweer, U. Renz (hrsg.), *Klassische Emotionstheorien der Philosophiegeschichte*, Berlin–New York, S. 19–44.
- ERLER, M., 2009, "The Fox Knoweth Many Things, the Hedgehog One Great Thing: The Relation of Philosophical Concepts and Historical Contexts in Plato's Dialogues", *Hermathena* 187, S. 5–26.
- ERLER, M., 2010, "Charis und Charisma. Zwei Bilder vom Weisen und ihre Diskussion in Platons Dialogen", in: D. Koch, I. Männlein-Robert, N. Weidtmann (hrsg.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, S. 42–61.
- ERLER, M., 2015, "Argument and Context: Adaption and Recasting of Positions in Plato's Dialogues", in: D. Nails, H. Tarrant (hrsg.), *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Helsinki 2015, S. 91–105.
- ERLER, M., 2016, "Diogenes against Plato. Diogenes' Critique and the Tradition of Epicurean Anti-Platonism", in: J. Hammerstaedt, P.-M. Morel, R. Güremen (hrsg.), *Diogenes of Oenoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven, S. 51–65.
- FREDE, D., 2010, "Puppets on Strings: Moral Psychology in *Laws* Books 1 and 2", in: C. Bobonich (hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, S. 108–126.
- FUHRER, T., RINGER A.-B. (hrsg.), 2012, *Performanz von Wissen*, Heidelberg.
- GERSON, P., 2003, *Knowing Persons. A Study in Plato*, Oxford.
- GÖRGEMANN, H., 1960, *Beiträge zur Interpretation von Platons „Nomoi“*, München.
- HORN, C. (hrsg.), 2013, *Gesetze – Nomoi*, Berlin 2013.
- HORN, C., 2013a, "Politische Philosophie in Platons *Nomoi*. Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität", in: C. Horn, *Gesetze – Nomoi*, Berlin, S. 1–22.
- KOBUSCH, T., 1996, "Wie man leben soll: *Gorgias*", in: T. Kobusch, B. Mojsisch (hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, S. 47–63.
- LAKS, A., 2001, "In What Sense is the City of the *Laws* a Second Best One?", in: F. Lisi (hrsg.), *Plato's Laws and its Historical Significance*, St. Augustin, 107–114.
- MANUWALD, B. (Übers. & Komm.), 1999, *Platon. Protagoras*, Göttingen.
- MÜLLER, J., 2013, "Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie", in: C. Horn (hrsg.), *Gesetze – Nomoi*, Berlin, S. 45–66.
- REEVE C. D. C., 2006, "A Study in Violets: Alcibiades in the *Symposium*", in: J. H. Leshner, D. Nails, F. C. C. Sheffield (hrsg.), *Plato's Symposium*, Washington, S. 124–146.
- ROWE, C., 2007, "The Moral Psychology of the *Gorgias*", in: M. Erler, L. Brisson (hrsg.), *Gorgias – Menon. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum*, St. Augustin, S. 90–101.

- ROWE, C., 2007a, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge.
- ROWE, C., 2010, "The Relationship of the *Laws* To Other Dialogues: A Proposal", in: C. Bobonich, *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, S. 29–50.
- SCHOFIELD, M., 2010, "The *Laws*' Two Projects", in: C. Bobonich (hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge, S. 12–28.
- SCHÖPSDAU, K. (Übers. & Komm.), 1994, *Platon, Nomoi. Buch I–III*, Göttingen.
- SCOTT, D., 1999, "Platonic Pessimism and Moral Education", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, S. 15–36.
- WILBURN, J., 2015, "The Problem of Alcibiades. Plato on Moral Education and the Many", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, S. 1–36.

MICHAEL ERLER

/ University of Würzburg, Germany /
michael.erler@uni-wuerzburg.de

Argument and Performance: Alcibiades' Behavior in the *Symposium* and Plato's Analysis in the *Laws*

Argument and literary form, and how they both relate to each other, are crucial aspects of any interpretation of the Platonic dialogues. Plato the author and Plato the philosopher always work hand in hand in that Plato the author tries to serve Plato the philosopher. It is, therefore, an appropriate principle for approaching the study of Plato's philosophy to take into account the literary aspects of the dialogues and to ask how Plato's literary art of writing could possibly support his philosophical message and, for instance, to consider what this relation means in the context of the debate about developmentalism versus unitarianism in Plato's philosophy. In the present paper, I argue that the performance of the characters plays an important role in this context. I discuss various passages in the *Laws* which analyse the weakness of the will and I compare what Plato says there with the performance of Alcibiades in the *Symposium*. I conclude that the passages in the *Laws* can be read as a kind of commentary on Alcibiades' behavior and I consider what this relation means in the context of the debate about developmentalism versus unitarianism in Plato's philosophy.

KEY WORDS

Plato, Alcibiades, *Symposium*, *Laws*, knowledge, performance, argument, weakness