

Nur zum persönlichen Gebrauch

DER MYTHOS IM *PROTAGORAS* UND DIE PLATONISCHE MYTHOPOIIE

Bernd Manuwald

Platon hat bekanntlich die ihm vorliegenden Mythen, zumindest die in der Dichtung tradierten Göttergeschichten, einer kritischen Prüfung unterzogen. Denn in der *Politeia* läßt er Sokrates Mythen-erzählungen, wie man sie bei Homer und Hesiod findet, aus dem Idealstaat verbannen, weil in ihnen theologisch oder moralisch Bedenkliches dargestellt werde, etwa daß der Gott betrügt oder daß Helden wehklagen (*Resp.* 376e–392c). Mythen mit derartigen Inhalten hat Platon in seine Dialoge nun tatsächlich in der Regel nicht aufgenommen, dennoch hat er die Aussageform des Mythos als deutlich von der dialektischen Erörterung abgesetzte Erzählung¹

¹ Als ‚Mythen‘ im Sinne einer literarischen Form sollen im folgenden Erzählungen und/oder Schilderungen verstanden werden, die von den Erzählern als tradiert bezeichnet werden und/oder bildlichen Charakter haben und als eigens eingefügte Textpassagen abgrenzbar sind, unabhängig davon, ob Platon den Ausdruck *μῦθος* darauf anwendet oder nicht. Zwar bringt Platon (wenn es ihm geboten scheint) *μῦθος* und *λόγος* in einen ausdrücklichen Gegensatz (z.B. *Tim.* 26e4 f.: *πλασθεὶς μῦθος: ἀληθινὸς λόγος*), aber, wie auch bei anderen Begriffen im Sprachgebrauch Platons, nicht als konsequent angewandte terminologische Unterscheidung; *μῦθος* und *λόγος* können auch sogar füreinander eintreten, vgl. z.B. *Tim.* 29c8: *εἰκότας* [sc. *λόγους*, vgl. c6] mit d2: *εἰκότα μῦθον*, *Leg.* 713a6, c1 mit 713e4, 714a8. Wie bereits festgestellt wurde, gibt es einerseits Mythen (im literarischen Sinn), die nicht als solche bezeichnet werden (z.B. der Theuth-Mythos, der von Phaidros als erfundener *λόγος* [Geschichte] klassifiziert wird, *Phdr.* 275b4), andererseits kann Platon (gewiß mit Blick auf seine *Politeia*) von einem *μυθολογεῖν* über Gerechtigkeit usw. sprechen (*Phdr.* 276e2 f.). Vgl. K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Preso-*

vielfach und vor allem auch an thematisch gewichtigen Stellen genutzt, und zwar in Dialogen aus allen Phasen seines Schaffens, wenngleich zunehmend in mittleren und späten Dialogen. Der möglicherweise früheste Mythos im *Corpus Platonicum* ist derjenige, den Platon Protagoras im gleichnamigen Dialog vortragen läßt (320c–322d).²

Wenn der Mythos im *Protagoras* tatsächlich der früheste Mythos in einem Dialog Platons (oder jedenfalls einer der frühesten) ist, so liegt damit ein für das Verhältnis dieses Mythos zur Platonischen Mythopoie in den späteren Dialogen bemerkenswertes Faktum vor, dessen Relevanz bisher nicht ausreichend beachtet zu sein scheint: Denn falls es richtig ist, daß dieser Mythos, wie ich in früheren Arbeiten wahrscheinlich gemacht zu haben glaube,³ im Kern auf den historischen Protagoras zurückgeht, liegt uns hier ein Dokument der Auseinandersetzung Platons nicht nur mit den Inhalten, sondern auch mit der Darstellungsform eines philosophischen Gegners vor. Natürlich ist die einfügende Gestaltung des Mythos im Dialog letztlich Platons Werk, aber die Vermutung hat viel für sich, daß das

Medium des philosophischen Prosamythos als Schöpfung der Sophistik anzusehen ist.⁴ Selbst wenn der Mythos im *Protagoras* insgesamt Platons Erfindung wäre, müßte man davon ausgehen, daß er diese Vorgehensweise bei seinem Kontrahenten für möglich hielt und er ihn so charakterisieren konnte. Platons Einarbeitung eines Mythos des Protagoras in den eigenen Dialog ist daher auch als Ergebnis einer kritischen Betrachtung dieser Art philosophischer Äußerung zu verstehen.

Im *Protagoras* erweist Sokrates die von Protagoras vertretene Argumentation, von der das im Mythos Dargelegte ein Teil ist, als unhaltbar, wobei aber nicht die Mythos Erzählung als solche in ihrem Argumentationswert angezweifelt wird.⁵ Da Platon später in anderen Dialogen sogar Sokrates selbst Mythen erzählen läßt, in denen zweifellos Elemente eigener Lehre Platons enthalten sind, stellt sich die Frage, ob bzw. wie Platon auf eine Argumentationsmethode Bezug nimmt, die er bei den Sophisten vorfinden konnte. Um auf diese Frage eine Antwort zu versuchen, sollen hier die Merkmale des *Protagoras*-Mythos vergegenwärtigt und eventuelle Entsprechungen bei anderen Mythen in Platons Dialogen aufgewiesen werden.

Zuerst also zum Mythos des Protagoras (320c–322d): Schon bevor Platon Protagoras mit seinem Mythos beginnen läßt, ist er offenkundig bemüht, die besondere Form der Ausführungen darstellerisch in den Blick zu rücken: Denn Protagoras reagiert auf die Bitte des Sokrates hin nachzuweisen, daß das Gut-Sein (ἀρετή) etwas Lehrbares sei (320b8 f.), zunächst – in der selbstverständlichen Gewißheit, den gewünschten Nachweis bieten zu können – mit der

cratics to Plato, Cambridge 2000, bes. S. 156 ff.; Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993, S. 110, 134.

² Allerdings ist C. H. Kahn entschieden dafür eingetreten, daß der *Gorgias* früher als der *Protagoras* sei (*On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras*, in: *OSAPh* 6, 1988, S. 69–102). Das läßt sich vielleicht nicht völlig ausschließen, aber auch nicht zwingend beweisen (vgl. auch M. L. McPherran, *Kahn on the Pre-Middle Platonic Dialogues. Comments on Charles Kahn, „On the Relative Date of the Gorgias and the Protagoras“*, in: *OSAPh* 8, 1990, S. 211–236, bes. 226–229), was Kahn inzwischen selbst eingeräumt hat (*Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, S. 46 f.).

³ Vgl. B. Manuwald, *Platon oder Protagoras? Zur großen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8–328d2)*, in: Chr. Mueller-Goldingen – K. Sier (Hrsg.), *ÄHNAIKA. Festschrift für Carl Werner Müller*, Stuttgart – Leipzig 1996, S. 103–131; B. Manuwald, *Platon: Protagoras*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1999, S. 171, 173 ff. – Vgl. zuletzt K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, S. 136 (ohne Kenntnis dieser Arbeiten und ohne neue Argumente): „Generally speaking, then, I incline to the position that Plato is substantially reproducing Protagoras' own views.“

⁴ Vgl. H. Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994, S. 68. Diese These würde auch dann nicht hinfällig, wenn der *Gorgias* früher wäre als der *Protagoras*. Die (im Sinne Platons verwandelte) Übernahme des Mediums wäre dann eben früher als die ausdrückliche Auseinandersetzung mit ihm. – Über den Umgang von „The sophists and their contemporaries“ (außer Protagoras) mit dem Mythos vgl. auch K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, S. 89–131.

⁵ Das zeigt sich im *Protagoras* auch daran, daß sich Sokrates selbst am Ende des Dialogs ausdrücklich auf diesen Mythos bezieht, indem er sich Prometheus als Vorbild für ein vorausdenkendes Sorgen für sein Leben nimmt (361d).

Frage, ob er ihn führen solle, indem er, wie ein Älterer Jüngeren, eine Geschichte (μῦθος) erzähle oder indem er Punkt für Punkt eine Erörterung (λόγος) anstelle (320c2–4).⁶ Als man ihm das freistellt, entscheidet er sich für den Mythos, weil das reizvoller sei. Der Mythos, dessen Funktion Protagoras bei Platon etwas gönnerhaft abqualifiziert, ist also nach Ansicht Platons für Protagoras keine sachbedingte Darstellungsform,⁷ sondern eine attraktive, publikums-wirksame Variante, über die Protagoras ebenso wie über den Logos souverän zu verfügen behauptet. Platon entlarvt ihn erkennbar auf subtile Weise, indem er ihn faktisch bald zum Logos übergehen läßt (323a5 ff.), jedenfalls deutlich bevor davon die Rede ist, daß Protagoras (ohne Begründung) für einen späteren Teil seiner Ausführungen ausdrücklich nur noch die Form des Logos wählt (324d6 f.). Am Ende seiner Epideixis faßt der Platonische Protagoras selbst seine Ausführungen als Mythos und Logos zusammen (328c3).⁸

Vergleicht man diese Art des Umgangs mit der Darstellungsform des Mythos mit der sonst in Dialogen Platons feststellbaren, sei es, daß Sokrates Mythen erzählt, seien es andere, die Platonische Lehre vermitteln (z.B. Diotima im *Symposion* oder der Fremde aus Elea im *Politikos*), ist auffällig, daß die Verwendung eines Mythos an manchen Stellen geradezu thematisiert wird, d.h. die Protagoras in den Mund gelegte Frage, ob Mythos oder Logos als Darstellungsform, ist eine, mit der sich der Sache nach auch Verkünder Platonischer Lehre beschäftigen, die sie aber – anders als Protagoras – nicht im

⁶ Es kommt hier nicht allein auf den Gegensatz μῦθος – λόγος an, sondern vor allem auf μῦθον λέγων im Unterschied zu λόγῳ διεξιέναι.

⁷ P. Friedländer (*Platon, I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin 1964³, S. 187) spricht zu Recht von der „Willkür des Verfahrens“ und grenzt es vom sokratischen Mythengebrauch ab.

⁸ „Nicht anders [sc. als Protagoras] macht es Platon mit den eigenen Mythen“, bemerkt Szlezák zum Theuth-Mythos (*Phdr.* 274c–275b), weil er Phaidros Sokrates für die Erfindung dieses ägyptischen Logos tadeln lasse (Th. A. Szlezák, *Platon lesen*, S. 133). Doch steht hier nicht ein λόγῳ διεξιέναι in terminologischem Gegensatz zu μῦθον λέγειν (*Prot.* 320c3 f.), vielmehr heißt im Theuth-Mythos (wo der Ausdruck μῦθος nicht fällt) λόγος (*Phdr.* 275b4) einfach ‚Geschichte‘ (vgl. die Übersetzung von E. Heitsch, *Platon: Phaidros*, Göttingen 1997²), und vor allem spielt Sokrates nicht mit einer Wahlmöglichkeit zwischen Mythos und Logos.

Sinne der Beliebigkeit entscheiden. Beispielshalber sei auf den *Timaos* verwiesen, wo der Gegenstand nach Meinung des Timaios nichts anderes als einen εἰκὼς μῦθος zuläßt (*Tim.* 27d5–29d6), oder auf den Seelen-Mythos⁹ im *Phaidros*, den Sokrates gleich-nishaft als eine nur eingeschränkte, menschengemäße Erörterung statt einer, wie es dem Gegenstand eigentlich angemessen wäre, umfassenden und göttlichen (und damit Sokrates nicht gemäßen) vorträgt (*Phdr.* 246a4–6). Die im *Protagoras* spürbare Kritik Platons an einem Vorgehen, wie er es an Protagoras darstellt, korrespondiert offenbar mit einer eigenen Position Platons gegenüber der besonderen Funktion von Mythen-erzählungen.

Auch auf die für Protagoras berichtete Einschätzung des Mythos als Geschichte eines Älteren für Jüngere und als reizvolle Darstellungsvariante nimmt Platon in differenzierender Weise Bezug. Im *Politikos* führt der Fremde aus Elea seinen Mythos als eine Art Spielerei für Kinder ein (*Polit.* 268d8–e6), in Wirklichkeit bietet er in ihm eine ontologische Erklärung der Gegebenheiten in der Welt, die entweder im Dialogzusammenhang nur angedeutet werden soll oder (wenigstens zum Teil) die Möglichkeiten eines rational exakten Nachweises übersteigt.¹⁰ Diese ironische Spannung kann man als deutliche Antwort Platons auf die Funktionalisierung des Mythos als bloßer Darbietungsform, wie es – nach der Kritik Platons – bei Protagoras der Fall war, verstehen. Mythen-erzähler, die Mythen im Sinne Platons bieten, sollen gerade keine beweglichen Darstellungs-künstler sein, sondern eine reflektierte Beziehung zu „ihren“ Mythen auch als einer jedenfalls nicht ohne weiteres ersetzbaren Form der Darlegung haben.

⁹ Zur Bezeichnung als Mythos vgl. *Phdr.* 253c7.

¹⁰ Zum *Politikos*-Mythos und seinen schwierigen Deutungsproblemen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. (u.a.) B. Effe, *Der Herrschaftsanspruch des Wissenden: Politikos*, in: Th. Kobusch – B. Moj-sisch (Hrsg.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, S. 200–212, hier: 204–206, sowie Chr. Horn, *Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte? Zum Mythos des Politikos*, und C. J. Rowe, *Zwei oder drei Phasen? Der Mythos im Politikos*, beides in: M. Jan-ka – Chr. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, S. 137–159, 160–175.

Daß der Mythos des Protagoras inhaltlich von Sokrates nicht akzeptiert wird, wird allerdings, wie schon erwähnt, nicht darauf zurückgeführt, daß er als Mythos vorgetragen wurde, sondern ist durch die Zurückweisung der Gesamtthese des Protagoras bedingt. Einem philosophischen Kontrahenten hat Platon in keinem anderen Dialog einen Mythos in den Mund gelegt. Es gibt jedoch einen weiteren Mythos, der inhaltlich in Frage gestellt wird, der Mythos des Aristophanes im *Symposion* (189d–191c): Mit seiner Erzählung von den Kugelmenschen, die (von Zeus in zwei Hälften geteilt) wieder zusammenstreben, will Aristophanes in bildhafter Verdeutlichung – seinem Naturell als komischer Dichter entsprechend vielleicht nicht in jeder Hinsicht ganz ernsthaft – als Leistung und Wesen des Eros erweisen, daß er ein Streben nach einer verlorengegangenen Ganzheit sei, die er durch sein Wirken tendenziell wiederherstellen könne. Gegen diese Konzeption von Liebe als eines innerweltlichen Phänomens setzt Diotima später ihre Vorstellung, wonach die Liebe auf den immerwährenden Besitz des Guten gerichtet ist (206a11 f.). Sie bezieht sich dabei auf das aristophanische Bild, daß der Eros etwas mit Halbem bzw. Ganzem zu tun habe, obwohl sie, da sie nur im Bericht des Sokrates ‚gegenwärtig‘ ist, Aristophanes gar nicht gehört haben kann (205d10–206a1). Platon läßt also den Inhalt von Aristophanes’ Mythos, dessen gedanklichen Ansatz er für verfehlt hält, direkter zurückweisen als den des Protagoras. Das hat vermutlich kompositorische Gründe, weil es vom Dialogaufbau her nach der Rede des Aristophanes nicht zu einem Gespräch zwischen ihm und Sokrates kommt und über die große Distanz hinweg wohl nur eine unmittelbare Zurückweisung möglich ist.

Betrachtet man die Erzählung des *Protagoras*-Mythos im einzelnen, fällt auf, daß die Geschichte von der Entstehung der Lebewesen und der Entwicklung der Menschheit wesentlich durch eine *Verbindung* von (jedenfalls dem Typus nach) traditionell mythischen Elementen und der Art nach ‚wissenschaftlichen‘ Erkenntnissen gekennzeichnet ist.¹¹ ‚Mythisch‘ sind die Vorstellung der Formung der Lebewe-

¹¹ Der (nicht unproblematische) Ausdruck ‚wissenschaftlich‘ wird lediglich der Einfachheit halber gebraucht, um komplizierte Umschreibungen zu vermeiden. Es sollen damit Bestandteile der Mythenerzählung bezeichnet werden, die ihren Ursprung in empirischer Beobachtung oder naturphi-

sen durch die Götter (320d1–3), der göttliche Auftrag an Prometheus und Epimetheus (die allerdings eine teilweise bis dahin für sie so nicht belegte Funktion erhalten, d3–6), das Vorkommen von Göttern in ihren traditionellen Zuständigkeitsbereichen (Athena und Hephaistos, 321d1–e3) und das schließliche helfende Eingreifen des Zeus durch seinen Boten Hermes – mit wiedergegebenen wörtlichen Reden (322c1–d5). Die Stilistik betont das Traditionelle: Denn der Mythos beginnt im Märchentön („Es war einmal...“) und weist nur in diesem Mythos so zu findende ausgeprägte Merkmale der λέξις εἰρημένη auf, besonders Satzverknüpfungen durch Wiederholung desselben Wortes.¹² Möglicherweise handelt es sich bei dieser Stilisierung um einen Nachvollzug des stilistischen Gepräges, das Platon bei Protagoras selbst in der Vorlage des von ihm im Kern übernommenen Mythos vorgefunden hatte. Da Platon bei ‚seinen‘ Mythen diesen Stil nicht in gleicher Weise verwendet, versteht er ihn jedenfalls nicht als konstitutiv für Mythen.

Als ‚wissenschaftliche‘ Elemente des *Protagoras*-Mythos kann man die bei der Formung der Lebewesen implizierte Elementenlehre (320d2 f.), den eine rationale Gesetzmäßigkeit konstituierenden Gedanken eines Ausgleichs im Sinne eines biologischen Gleichgewichts bei der Verteilung der Merkmale an die einzelnen Lebewesen (320d8–321b6) sowie die Aspekte einer Kulturentstehungslehre (vom Aszendenztyp) ansehen, die Protagoras einflicht, um eine größere Bedeutung der gemeinschaftsbildenden Fähigkeiten gegenüber den technischen zu erweisen (322a2–b8).¹³

Der Mythos des Protagoras präsentiert sich so als ein komplexes Gebilde, in dem tradierte, bis zur wörtlichen Rede verlebendigte

losophischer bzw. ontologischer Spekulation haben und die formal und inhaltlich auch außerhalb einer mythischen Erzählung möglich wären (und zumindest teilweise auch außerhalb eines solchen Zusammenhangs belegt sind). – Mit der oben getroffenen Unterscheidung soll keineswegs die Bedeutung der mythischen Elemente für die jeweils intendierten Aussagen gegenüber den nicht-mythischen abgewertet werden – weder für den *Protagoras*-Mythos noch für anderen Mythen bei Platon –, sondern nur festgehalten werden, daß es sich tendenziell um Elemente verschiedener Ausdrucksformen, Herkunft und Verwendungsmöglichkeiten handelt.

¹² Vgl. z.B. 320d6 f.: νεῖμαι, „Νεῖμαντος...“, d8: νέμει. νέμων usw.

¹³ Zu den Einzelheiten vgl. B. Manuwald, *Platon: Protagoras*, S. 172 ff.

Gottesvorstellungen und theoretische Konstruktionen, die man sich aus der empirischen Beobachtung des technischen und gesellschaftlichen Verhaltens der Menschen abgeleitet vorstellen darf, in der Weise verbunden sind, daß sie das erstrebte Argumentationsziel sinnfälligerweise einleuchtend machen. Denn in das Beweisziel, das Protagoras mit dem Mythos erreichen will, die Notwendigkeit von Dike/Dikaio-syne und Aidos/Sophrosyne für den Bestand der menschlichen Gemeinschaft zu demonstrieren, gehen die kulturtheoretischen Überlegungen unmittelbar ein, indem gezeigt wird, wie das Fehlen dieser Eigenschaften gewissermaßen zu einem Krieg aller gegen alle führt (322b6–8). Dieser Sachverhalt, überhaupt das Vorhandensein ‚nicht-mythischer‘ Elemente im Mythos, ist (in der jüngsten Untersuchung zum *Protagoras*-Mythos) von K. A. Morgan nicht berücksichtigt worden. Sie kommt daher zu der m.E. unzutreffenden Einschätzung, daß Mythos und Logos für Protagoras keine wirklichen Alternativen seien, sondern er zum Mythos greife, weil er die darin ausgeführte These mit dem Logos nicht begründen könne.¹⁴ Vielmehr ist Protagoras von Platon sowohl in dem beliebigen Verfügen-Können über Mythos und Logos wie auch in der Benutzung zeitgenössischer wissenschaftlicher Erkenntnisse im Rahmen der Erzählform Mythos mit seiner vorgegebenen Bildlichkeit als ein typischer Vertreter der Sophistik konzipiert.

¹⁴ K. A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, S. 138–147. Protagoras' in seinem Vorgehen implizierte Behauptung, daß er seinen Nachweis alternativ entweder mit einem Mythos oder einem Logos führen könne, kann auch nicht dadurch als widerlegt gelten (wie offenbar Morgan annimmt), daß in der Epideixis als ganzer Mythos und Logos faktisch nicht alternativ sind, sondern Protagoras' nachfolgende Überlegungen auf dem Ergebnis des Mythos aufbauen. Im übrigen schließt sich unmittelbar an den Mythos noch ein nicht-mythisches Argument mit demselben Beweisziel an (323a5–c2). Wenn darin nicht so sehr von „matters of fact“ die Rede ist, sondern davon, was die Menschen sagen und für richtig halten (vgl. K. A. Morgan, *ibid.*, S. 139 f.), bleibt Protagoras auf derjenigen Argumentationsebene, die Sokrates vorgegeben (oder auf die er Protagoras gelockt) hatte (319b3–d7, vgl. bes. οἶονταί, c2 und 7; ἡγούνταί, d7). – Zur logischen Problematik der Ausführungen des Protagoras vgl. B. Manuwald, *Platon: Protagoras*, bes. S. 169 f., 194; aber diese Problematik ist unabhängig von der Frage ‚Mythos oder Logos‘.

Solche traditionellen mythischen Elemente, wie man sie im *Protagoras*-Mythos beobachten kann, besonders agierende Göttergestalten, gelegentlich auch Götterreden, kommen auch in Mythen vor, die Platon in späteren Dialogen von unterschiedlichen Erzählern vortragen läßt. Ein besonders ausgeprägtes Beispiel in dieser Hinsicht ist der Mythos des Aristophanes (*Symp.* 189d–191c). Zu nennen ist seine Beschreibung eines ursprünglichen Zustandes der Menschennatur, die sich von der heutigen unterschieden habe (189d5–190a8),¹⁵ sowie die näheren Ausführungen über diese Menschen: Sie seien überaus stark und von verwegener Gesinnung gewesen und hätten versucht, sich, wie es Homer von Ephialtes und Otos berichte, einen Aufstieg zum Himmel zu verschaffen und die Götter anzugreifen. Hier wird das zugrundeliegende mythische Modell ausdrücklich benannt,¹⁶ und ebenso stehen die homerischen Epen Pate, wenn Aristophanes es zu einer Beratung der Götter (mit einer wörtlich wiedergegebenen Rede des Zeus¹⁷) darüber kommen läßt, was mit diesen Menschen zu tun sei, und zu entsprechendem göttlichen, teils weiteren Übermut verhindernden, teils rettenden Eingreifen (190b5–191c8).¹⁸ Wie im Dialog *Protagoras* folgt dem eigentlichen Mythos eine – hier noch wesentlich ausführlichere – Auswertung durch den Mythenerzähler, die in diesem Fall ihrerseits ein mythisches Gedankenexperiment enthält, in dem der Gott Hephaistos redend eingeführt wird (191c8–193d5).¹⁹ Erzähltechnisch

¹⁵ Einen ‚Mythos‘ von der Entstehung der Vögel und Götter usw. bietet Aristophanes selbst (*Aves*, 688 ff.).

¹⁶ Eigentlich: „and what Homer says about Ephialtes and Otos, περὶ ἐκείνων λέγεται, the attempt to make a way up to heaven“ ... the text as it stands represents Aristophanes as saying that the story which Homer tells of Ephialtes and Otos is in fact a story about the double humans“ (K. J. Dover, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, 86, 1966, S. 41–50, hier: 46).

¹⁷ Vgl. auch *Prot.* 322d1–5.

¹⁸ Zu Otos und Ephialtes vgl. *Od.* XI,305 ff.; zu Götterversammlungen z.B. *Od.* I,26 ff.; V,1 ff.; zu einem Auftrag des Zeus an einen anderen Gott *Od.* V,28 ff.

¹⁹ Wörtlich wiedergegebene Äußerungen des Hephaistos: 192d3–e5.

ist also der Mythos des Aristophanes demjenigen des Protagoras sehr nahe, wie auch in seiner argumentativen Verwendung.

Für den Einsatz traditioneller Mythos-Elemente ein ebenso markantes Beispiel ist der Jenseits-Mythos im *Gorgias* (523a–527e), der wohl früheste Mythos, den Platon Sokrates vortragen läßt und der in seiner Aussage nicht angezweifelt wird. Wir finden hier u.a. den aus der *Ilias* (XV, 187 ff.) bekannten Gedanken der Verteilung der Zuständigkeitsbereiche zwischen Zeus, Poseidon und Pluton. Es gibt einen Mißstand (wie ebenfalls in den Mythen des Protagoras und des Aristophanes), den Zeus durch Anordnungen, die er in einer längeren Rede trifft, beseitigt: Es werden danach nicht mehr Lebende gerichtet (wie es seit Kronos üblich war), bei denen man sich, weil die Seele verhüllt ist, über deren wahres Wesen täuschen kann, sondern die nackten Seelen der Verstorbenen unmittelbar von den Seelen der Richter. Und es kommt sogar Prometheus vor, dem Zeus einen Auftrag erteilt: Er soll dem Zustand ein Ende bereiten, daß die Menschen ihren Tod vorauswissen (523d5–e1). Vom Vorgehen des Prometheus wird auch in der *Prometheus-Tragödie* (vv. 248 ff.) berichtet, wo Prometheus aber aus eigenem Antrieb zum Wohle der Menschen handelt²⁰ (mit den bekannten Folgen für ihn). Die Anweisung durch Zeus dürfte sich dagegen an die Beauftragung von Prometheus und Epimetheus durch die Götter anlehnen, wie sie im *Protagoras* erfolgt (320d4–6).²¹

Die Verwendung von Götterreden als übliches Erzählmotiv ist aber keineswegs auf Mythen platonferner Erzähler oder auf den frühesten von Sokrates erzählten und darum vielleicht besonders

²⁰ Vgl. E. R. Dodds (Hg.), *Plato: Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1959, S. 378.

²¹ Die Annahme einer möglichen gemeinsamen Quelle für den *Gorgias* und die *Prometheus-Tragödie* (vgl. E. R. Dodds, *Plato: Gorgias*, S. 378, mit Verweis auf U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, I, Berlin 1920², S. 227, Anm. 1) kann sich nur auf das erwähnte Motiv beziehen, nicht auf den Gedanken der Beauftragung des Prometheus durch Zeus, der in der *Prometheus-Tragödie* fehlt. Bemerkenswert ist, daß Platon beim 'eigenen' Mythos entsprechend verfährt wie bei dem Mythos, den er Protagoras (in Anlehnung an einen auf den historischen Protagoras zurückgehenden Kern) erzählen läßt.

traditionellen Jenseits-Mythos im *Gorgias* beschränkt, sondern wird zu einem wichtigen Element Platonischer Mythopoie: So begegnet es noch im späten *Timaios* (41a7–d3) in Gestalt der Rede des Demiurgen an die entstandenen, aber unvergänglichen Götter. Auch hier erteilt der Redende einen Auftrag, diesmal an die geschaffenen Götter. Doch läßt der Inhalt des Auftrags den teilweise volkstümlichen Charakter der bisher erwähnten Mythen weit hinter sich. Die Götter sollen nämlich die sterblichen Wesen schaffen, was nur sie können, während das durch den Demiurgen Gebildete nicht vergänglich ist – deswegen wird das unsterbliche Element der sterblichen Wesen durch den Demiurgen selbst geschaffen werden (41d4 ff.). Die Aitiologie, die hier entwickelt wird, ist im Grunde nichts anderes, als die im εἰκῶς μῦθος²² des *Timaios* in mythischer Einkleidung und zeitlicher Erstreckung ausgedrückte Platonische Lehre von der in Wirklichkeit immer gültigen und insofern zeitlosen ontologischen Stufung des Alls. Das mythische Element der Götterrede ist hier also weit über den *Gorgias* hinaus zum Medium Platonischer Lehre transformiert worden.²³

Eine vergleichbare Transformation kann man feststellen, wenn Götter zwar nicht reden, aber agieren, wie im Seelen-Mythos des *Phaidros* oder im Mythos des *Politikos*. Im *Phaidros* überschreiten die Götter, bei aller Anspielung auf übliches mythisches Verhalten (Zeus mit Gefolge, gemeinsames Mahl), im ganzen insoweit den traditionellen Göttermythos, als die Götter für die ungehinderte Erkenntnismöglichkeit des wahren Seins stehen und in ihrer Pluralität die unterschiedlichen seelischen Ausprägungen der jeweiligen Menschenseelen in ihrem Gefolge repräsentieren (*Phdr.* 246a–257a, bes.

²² Vgl. *Tim.* 29d2, 68d2; vgl. auch 69b1. – Die der γένεσις unterworfenen Welt läßt eine noetische Erfassung nicht zu, so daß man sich – auch angesichts der Begrenztheit der menschlichen Natur – mit wahrscheinlichen Erklärungen, eben einem εἰκῶς μῦθος, zufrieden geben muß, was Sokrates in einer Zwischenbemerkung ausdrücklich bestätigt (27d5–29d6).

²³ Die mythische Erzählform der wörtlichen Götter- bzw. Götterbotenrede liegt auch im Theuth-Mythos (*Phdr.* 274e4–275b2) und in den Äußerungen eines προφήτης im Jenseits-Mythos der *Politeia* (617d6–e5, 619b3–6) vor. Vgl. auch noch die wörtliche Rede eines Unterweltbewohners in der *Politeia* (615d3–616a4).

246d–247e, 252c–253c). Im *Politikos* sorgt der auch hier als Demiurg bezeichnete Gott, die Ursache für die Existenz des Kosmos, zeitweilig für dessen richtige Bewegungsrichtung (*Polit.* 269d5–270a9), jene Zeit (die Zeit des Kronos), in der die Menschen unmittelbar unter göttlicher Herrschaft standen (*Polit.* 271c8–272b4).

Soweit Götter redend und handelnd in den Mythen des Sokrates oder anderer im Sinne Platons agierender Sprecher vorkommen, treten sie zwar in traditioneller Funktion auf, genügen jedoch, wie nicht anders zu erwarten, den Kriterien, die in der Mythenkritik der *Politeia* aufgestellt werden. Die Götter in den Mythen des Protagoras und des Aristophanes könnten vor diesem kritischen Maßstab aber wohl nur partiell bestehen: Zeus, der bei Protagoras helfend eingreift, damit das Menschengeschlecht nicht zugrunde geht (*Prot.* 322c), ist sicherlich insofern ‚gut‘, der – von Sokrates im ganzen durchaus positiv eingeschätzt – Prometheus (361d) dürfte dagegen, weil er zum Diebstahl greifen muß (321c7–322a2), den Kriterien der *Politeia* weniger genügen. Und Entsprechendes wird auch für die nicht gerade altruistische Überlegung des Zeus im Mythos des Aristophanes gelten, die Menschen wegen der dann ausbleibenden Opfer nicht zu vernichten, sondern ihren Nutzen für die Götter durch Zweiteilung und damit der Erhöhung der Zahl der Menschen zu vergrößern (*Symp.* 190c–d). D.h. die Konzeption traditioneller, mit anthropomorphen Zügen ausgestatteter Götter, die im Mythos zur Verdeutlichung eines philosophischen Sachverhaltes eingeführt werden, verwendet Platon zwar formal ebenso etwa bei Sokrates wie bei dem von ihm widerlegten Protagoras, sie entfernt sich aber inhaltlich tendenziell immer mehr von der dichterischen Tradition und wird im Sinne der Platonischen Lehre eingesetzt.

Die für den Mythos des Protagoras als kennzeichnend erkannte Verbindung von traditionell mythischen Elementen mit wissenschaftlichen Konzepten, die bei Protagoras auf einer durch Empirie gewonnenen Theoriebildung beruhen (Elementenlehre, biologisches Gleichgewicht, Kulturentstehungslehre), ist der Struktur nach auch bei Mythen anderer Erzähler nachzuweisen. Allerdings sind die nicht-mythischen, ‚wissenschaftlichen‘ Komponenten dann jeweils von unterschiedlicher Art. Sogar der von Diotima zurückgewiesene Mythos des Aristophanes ist mit einem gelehrten Detail angereichert, das auf eine kosmische Dimension verweist, indem die drei

sexuellen Varianten der Kugelmenschen ebenso wie die kreisförmige Fortbewegungsmöglichkeit darauf zurückgeführt werden, daß diese Menschen Abkömmlinge der männlichen Sonne, der weiblichen Erde und des an beiden Geschlechtern teilhabenden Mondes seien (189d5–190b5).²⁴ Und auch beim Schluß-Mythos des *Gorgias*, den Dodds wegen seiner Einfachheit und seines Stils mit einem folktale verglich,²⁵ findet sich – in die durch traditionelle Ausdrucksformen gekennzeichnete eigentliche Mythen erzählung eingeschoben – ein Stück ‚wissenschaftlicher‘ Argumentation. Sie basiert auf dem ersten Teil des Mythos (ἐκ τούτων τῶν λόγων ... λογίζομαι, 524b1), ist durch ὡς ἐμοὶ δοκεῖ (b2; vgl. d3) markiert, und es wird darin ausgeführt, daß der Tod eine Trennung von Körper und Seele sei und daß die im Leben vorhandenen Merkmale bei Körper und Seele noch nach dem Tode kenntlich seien, wobei vom Körper im Analogieschlußverfahren auf die Seele geschlossen wird (524b2–d7).²⁶

Kosmologische und ontologische Modelle, die als konstitutiv für die Platonische Welt-Konzeption anzusehen sind, begegnen in verschiedenen von Sokrates oder anderen gemäß Platonischer Lehre Erzählenden vorgebrachten und im Dialogverlauf als gültig angesehenen Mythen in vergleichbarer Durchdringung mit traditionell mythischen Elementen wie im *Protagoras*: Zu erinnern sind an die jeweils mit mythischen Faktoren im eigentlichen Sinn verbundenen Ausführungen über die wahre Erde im Jenseits-Mythos des *Phaidon*

²⁴ Vgl. im einzelnen die Belege bei R. G. Bury (Hg.), *The Symposium of Plato*, Cambridge 1932², S. 58 (zu 190b).

²⁵ Vgl. E. R. Dodds, *Plato: Gorgias*, S. 372 f.: „It displays none of the quasi-scientific trappings of the myths in the *Phaedo* and the *Republic*, but has the directness and vividness of folktale, and keeps something of folktale naïveté in its style (e.g. in the story-teller's repeated ‚says he‘, c2, c3, c4, d6).“

²⁶ Und selbst innerhalb der Zeus-Rede ist die dabei vorausgesetzte unmittelbare Erkenntnisfähigkeit der Seele, wenn sie vom Körper nicht gehindert ist, ein Element der Erkenntnistheorie Platons. Vgl. *Phd.* 66d7–67b2, bes. 66e1: αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα – *Gorg.* 523e3 f.: αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα. Vgl. auch E. R. Dodds, *Plato: Gorgias*, S. 378.

(107c–115a),²⁷ an die astronomischen Anspielungen im Jenseits-Mythos der *Politeia* (614a–621d),²⁸ an Aspekte der Ideenlehre im

²⁷ „Zwei Vorstellungsreihen vereinigen sich hier: die erste ist kosmologisch, physikalisch, geographisch, die andere ist mythisch-eschatologisch“ (P. Friedländer, *Platon*, I, S. 276). – Im Gefolge von D. Sedley (*Teleology and Myth in the Phaedo*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, V, J. J. Cleary – D. C. Shartin (Hrsg.), Lanham 1991, S. 359–383) bestreitet D. Frede (*Platons „Phaidon“*, *Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999, S. 152–167, bes. 154–157), daß Platon eine wissenschaftlich-geographische Theorie (nach P. Friedländer, *Platon*, I, S. 288, von einem Pythagoreer aus dem Kreis des Archytas) eingearbeitet habe. Vielmehr gehe es (im Kontrast zu Anaxagoras) um eine teleologische Erklärung des Diesseits und des Jenseits in mythischer Form. – Es muß in unserem Zusammenhang nicht entschieden werden, ob Sedleys Deutung zutrifft (vgl. aber die von Frede nicht berücksichtigten erheblichen Einwände von G. Fine, *Commentary on Sedley*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, V, S. 384–398); denn wenn etwa die Aussagen über die im Zentrum des Kosmos im Gleichgewicht befindliche Erde (108e4–109a7), ohne daß dies im Text ausdrücklich gemacht würde (vgl. auch D. Sedley, *Teleology and Myth in the Phaedo*, S. 364 f.), nicht nur als ‚übliche‘ kosmologische Theorie, sondern teleologisch zu deuten sein sollten, wäre dies im Sinne des *Phaidon* gewissermaßen erst recht ‚wissenschaftlich‘ (vgl. *Phd.* 97b ff.). – In eine ganz andere Richtung als Sedley und Frede geht P. Kingsley, der mit besonderem Nachdruck dafür eintritt, daß Platon im Jenseits-Mythos des *Phaidon* (mit nur unbedeutendem Eigenanteil) mündlich überlieferte pythagoreische Lehren wiedergebe (*Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, S. 88 ff., bes. 108 f.). Jedoch muß auch der Grad der Quellenabhängigkeit oder Selbständigkeit Platons hier nicht diskutiert werden. Denn so oder so bliebe die Verbindung von kosmologisch-geographischer Spekulation und mythischen Elementen im traditionellen Sinn (z.B. Fahrt der Toten über den Acheron, *Phd.* 113d) bestehen. Es sei allerdings darauf hingewiesen, daß Kingsley bei seiner These nicht den in den Ausführungen Platons implizierten, zumindest partiellen Neuheitsanspruch berücksichtigt: Simmias, ein Schüler des (Pythagoreers!) Philolaos (*Phd.* 61d), kennt, obwohl er über die Erde schon viel gehört hat, noch nicht das, wovon sich Sokrates hat von jemandem überzeugen lassen (*Phd.* 108c7–d3).

²⁸ Vgl. S. Halliwell, *Plato: Republic 10*, with translation and commentary, Warminster 1988, S. 19–21, 177, 179 f. – Gewiß sind auch die Ausführungen über das Schicksal der Toten eine Transponierung Platonischer

Seelen-Mythos des *Phaidros* (246a–257a),²⁹ an die ontologischen Erklärungen der Gegebenheiten in der Welt im Mythos des *Politikos* (268d ff.).³⁰

Anders als Protagoras (bei Platon) benutzt Platon für die von ihm konzipierten Mythen die vorgegebene Möglichkeit einer solchen Verbindung, um (auch) Vorstellungen vorzutragen, die – soweit sie überhaupt argumentativ verifizierbar wären – jedenfalls an Ort und Stelle nicht weiter ausgeführt werden sollen und wegen der Eigenständigkeit der mythischen Ausführungen gegenüber der dialektischen Erörterung sich auch weiterem Nachfragen entziehen. Diese Mythen sind an keiner Stelle bloße Imaginierung einer auf andere Weise gewonnenen Erkenntnis, sondern in ihrer besonderen Ausdrucksform Teil der Vermittlung Platonischer Lehre. So dient der *Politikos*-Mythos auch der Korrektur der dialektisch gewonnenen Definition des Staatsmannes (274e2 ff.), und es wird der Dialog nach dem Mythos auf dieser Basis fortgesetzt.

Protagoras hatte – nach Platon – seinen Mythos in aitiologischer Funktion eingesetzt: Er soll das ‚historische‘ Faktum der Entstehung der Lebewesen erklären, speziell der Menschen, und insbesondere die empirische Gegebenheit in einer Demokratie, daß an politischen Beratungen alle teilhaben (und zwar zu Recht, wie im Anschluß

Gerechtigkeitsvorstellungen in eine mythische Ausdrucksweise, aber sie sind an traditionelle Jenseitsvorstellungen (z.B. Unterwelt-Büßer, *Resp.* 615c–616a; vgl. *Od.* XI, 576 ff.) angelehnt, während im Hintergrund der Bemerkungen über die ‚Spindel der Notwendigkeit‘ (*Resp.* 616b–617b) kosmologisch-astronomische Vorstellungen stehen.

²⁹ Vgl. bes. *Phdr.* 247c4–e4. Dem stehen die zwölf auf Wagen fahrenden und sich zum Mahle versammelnden Götter gegenüber, die schließlich ihre Pferde mit Ambrosia füttern und mit Nektar tränken (246e4–247b2, e4–6). Nicht zufällig sind dabei homerische Reminiszenzen erkennbar; vgl. E. Heitsch, *Platon: Phaidros*, S. 31 f. Anm. 24–26.

³⁰ Ein eindeutig auch außerhalb mythischer Rede gültiger und verwendbarer Platonischer Lehrsatz, den Platon dem Fremden aus Elea als Mythen-erzähler in den Mund legt, ist z.B.: Τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν αἰεὶ καὶ ταῦτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνους, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως (*Polit.* 269d5–7). Vgl. zum *Politikos*-Mythos auch oben Anm. 10.

an den eigentlichen Mythos in einer Auswertung dargelegt wird; 322d5–323a4). Ebenso wie Protagoras gibt Aristophanes in seinem Mythos mit der Wesensbestimmung des Eros ein Aition in der Form, daß ein jetzt bestehender Zustand auf eine früher einmal getroffene Maßnahme zurückgeführt wird. Teilweise vergleichbar, was die einstmalige Etablierung des Totengerichtes angeht, ist der Jenseits-Mythos im *Gorgias* (523a–524a), allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß der durch einen Vorgang in vergangener Zeit zu erklärende, in der Gegenwart noch bestehende Sachverhalt nicht in gleicher Weise empirisch erfaßbar ist wie bei Protagoras und Aristophanes. Das gilt auch für andere Mythen Platons: Soweit sie aitiologisch sind,³¹ dienen sie in ihrer Verbindung von traditionell mythischen und – inhaltlich über die Empirie weit hinausgehenden – ‚wissenschaftlichen‘ Elementen der Erklärung immer geltender ontologischer Sachverhalte, soweit sie (auch) eschatologisch sind,³² machen sie Aussagen über einen dem Menschen überhaupt nicht empirisch oder anderweitig unmittelbar zugänglichen Bereich.

Platons Mythen, die in ihrer formalen Verbindung von mythischen und ‚wissenschaftlichen‘ Elementen mit dem Mythos des Protagoras vergleichbar sind,³³ unterscheiden sich aber nicht nur hinsichtlich des beschriebenen, durch den anderen philosophischen Ansatz bedingten Gegenstandsbereichs, sondern sie werden z.T. auch durch einen gerade bei Mythen überraschenden, besonderen Neuigkeits-, Wahrheits- oder Gültigkeitsanspruch hervorgehoben: So hören wir im Seelen-Mythos des *Phaidros*, daß den überhimmlischen Ort noch kein Dichter angemessen besungen habe, worüber Sokrates es nun wage, die Wahrheit zu sagen (*Phdr.* 247c3–6). Der Fremde aus Elea beansprucht im *Politikos*-Mythos, daß die (entscheidende) Ursache von der in alter Überlieferung berichteten Veränderung des Auf- und Untergangs der Sonne usw., die es jetzt darzulegen gelte, noch keiner erzählt habe (*Polit.* 269b8–c1). Auch die Ausführungen über die Erde im Jenseits-Mythos des *Phaidon*, von denen sich Sokrates „von jemand“ hat überzeugen lassen, kennt Simmias, obwohl er schon viel über die Erde gehört hat, noch nicht

³¹ *Symp.* 203b–e; *Phdr.* 246a–257a; *Polit.* 268d–274e; *Tim.* 27c ff.

³² *Gorg.* 523a–527e; *Phd.* 107c–115a; *Resp.* 614a–621d.

³³ Zu anderen Mythen Platons vgl. u. S. 19–21.

(*Phd.* 108c5–d3). Sämtliche Jenseits-Mythen werden von Sokrates mit einem mehr oder weniger ausgeprägten Wahrheits- und vor allem lebensbestimmenden Gültigkeitsanspruch versehen.³⁴ Die Mythenerzählungen erhalten so ein ganz anderes Gewicht als bei Platons Protagoras, für den der Mythos nur eine reizvollere Darstellungsvariante ist. Wert und Gültigkeit der Aussagen bei allen diesen Mythen Platons sind dabei unabhängig davon gegeben (worauf hier nur hingewiesen sei), ob die Mythen (sc. der literarischen Fiktion nach) von den Sprechern als ‚eigene‘ erzählt werden, oder sie sich, wie Sokrates bei den Jenseits-Mythen, auf etwas berufen, was sie gehört haben. Die Unterschiede in der Legitimationsstruktur lassen sich, wie nachzuweisen ist, auf die Art des jeweiligen Mythos (so z.B. bei den Jenseits-Mythen) und die Charakterisierung der Erzählfigur zurückführen.³⁵

Man wird also sagen können, daß sich unter den Mythen Platons solche finden, bei denen die offenbar in der Sophistik entwickelte Gestaltung von Prosamythen, wie Platon sie im *Protagoras* vorführt, modellhaft, aber mit spezifischen Adaptionen für die Konzeptionen Platons weitergewirkt hat.

Schon Paul Friedländer, der den *Protagoras*-Mythos allerdings im wesentlichen als nicht von Protagoras stammend ansah,³⁶ hatte (vor allem inhaltliche) Bezüge zwischen diesem und späteren Mythen Platons gesehen und kam zu dem Fazit: „Wie die sophistische

³⁴ Vgl. *Gorg.* 523a1–3, 524a8 f., 526d3 ff., 527a5 ff.; *Phd.* 114c6–115a3; *Resp.* 614b2–4, d1–3, 621c1.

³⁵ Vgl. dazu B. Manuwald, *Platons Mythenerzähler*, in: M. Janka – Chr. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, S. 58–80.

³⁶ P. Friedländer, *Platon*, I, S. 187 mit Anm. 7 (S. 378 f.). – Wenn Platon allerdings Protagoras eine Mythenkonstruktion aus traditionell mythischen und ‚wissenschaftlichen‘ Elementen unterstellt hätte, die nicht von diesem, sondern von ihm selbst stammte, müßte man sich fragen, warum er diese einem Gegner zuschreibt. Die Kritik an Protagoras wegen dessen beliebigen Einsatz des Mythos macht es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß dann ein Mythos in einer von Platon selbst geschaffenen, für richtig gehaltenen Struktur eingeführt würde.

Position nicht nur als etwas zu Bekämpfendes und zu Überwindendes dem Sokrates gegenüber steht, sondern gleichzeitig als eine erste Annäherung an die Probleme, so ist der Mythos des Sophisten ein allererster Hinweis, nicht mehr als dieses, aber doch nichts völlig Platonfremdes, sondern etwas, was in ihm weiterwächst in die Jahre.³⁷ Die Grundlage für diese Auffassung sieht Friedländer in sprachlich-gedanklichen Parallelen im *Politikos* und im *Timaios* gegeben.³⁸ Tatsächlich sind solche Übereinstimmungen aber recht äußerlich, beim *Politikos*-Mythos wenigstens teilweise etwa dadurch bedingt, daß auch in ihm mit Elementen aus Kulturentstehungslehren gearbeitet wird. Ein Beispiel für die Betrachtungsweise Friedländers sei aus dem *Timaios* angeführt: Epimetheus habe die zu verteilenden Kräfte aufgebraucht (*καταναλώσας*, *Prot.* 321c1), der Demiurg das Gemisch des Seelenstoffes (*κατανηλώκει*, *Tim.* 36b6).³⁹ Doch sind hier die Unterschiede größer als der scheinbare Gleichklang: Das Aufbrauchen führte bei Epimetheus dazu, daß für die Menschen nichts mehr übrig blieb, ein Planungsfehler also, beim Demiurgen aber zur vollständigen Weltseele; der Gedanke, daß eigentlich noch etwas hätte übrig bleiben müssen, kommt hier gar nicht auf.⁴⁰ Wie man sieht, führt diese auf das Inhaltliche bezogene Betrachtungsweise nicht weiter. Die Entsprechungen zwischen dem sophistischen Modell und Mythen Platons sind vielmehr, wie sich zeigen ließ, typologischer, struktureller Art.

Daß diese Beziehungen nicht zufällig und nicht gewissermaßen durch die Verwendung von Mythen als solchen schon mitgegeben sind, läßt sich durch weitere Beobachtungen stützen. Denn neben den bisher betrachteten aitiologisch-ontologischen und eschatologischen Mythen lassen sich in Platons Dialogen weitere mythische

³⁷ *Ibid.*, S. 188.

³⁸ *Ibid.*, S. 187 f. mit Anm. 9 (S. 379).

³⁹ *Ibid.*, S. 187.

⁴⁰ Wie später klar wird (*Tim.* 41d), bleibt zwar nichts von der Mischung übrig, aus der die Weltseele besteht, aber es gibt Reste der Bestandteile, aus denen die Seelenmischung hergestellt worden war und die in unreinerer Mischung nun als Stoff für die Seelen niedrigerer Lebewesen dienen.

Ausdrucksformen klassifizieren, die ebenfalls der Verdeutlichung Platonischer Lehren dienen, aber strukturell und/oder im Argumentationswert anders geartet sind. Dies sei in einem kurzen Überblick mit einigen Beispielen angedeutet, wobei die jeweils unverkennbare Typisierung zeigt, daß Mythenerzählungen bei Platon keinesfalls unreflektierte Übernahmen traditionellen Erzählstils sind:

Zum einen gibt es die quasi-historischen Beleggeschichten. So läßt Platon Kritias im *Timaios* (20d–26e) die Geschichte von Ur-Athen erzählen, um zu belegen, daß es so etwas wie die Platonische Idealverfassung im Prinzip in Urzeiten schon einmal gegeben habe (vgl. 25e2–5). Für den Charakter dieser Geschichte ist entscheidend, daß sie mit genauer Bezeichnung des Überlieferungswegs vom Erzähler Kritias über seinen gleichnamigen Großvater und den mit dem Urgroßvater Dropides befreundeten Solon⁴¹ auf ägyptische Priesterberichte,⁴² denen letztlich sogar schriftliche Quellen zugrunde lägen,⁴³ zurückgeführt wird.⁴⁴ Entsprechend verhält es sich mit derjenigen Geschichte, die Kritias in dem nach ihm benannten Dialogfragment erzählt und in der es ebenfalls um Ur-Athen und insbesondere um Atlantis geht (*Criti.* 108c–121c). Es handelt sich in diesen Fällen der Art nach um (gewiß fingierte) mehr oder weniger ‚historische‘ Belege, die zur Beglaubigung von Auffassungen dienen, die im Sinne der Platonischen Konzeption richtig sind und deren formale Anregung möglicherweise in der Geschichtsschreibung zu suchen sein dürfte.⁴⁵

Sodann lassen sich nicht-aitiologische Sinngeschichten abgrenzen, die als tradiert gekennzeichnet sind und zur Vermittlung auch außerhalb dieser Geschichten erkennbarer Platonischer Überzeugungen dienen. So soll durch den Theuth-Mythos (*Phdr.* 274c–275b) die Defizienz der Schriftlichkeit belegt werden, durch den Mythos von den Zikaden (*Phdr.* 258e–259d) die Auffassung, daß

⁴¹ Vgl. *Tim.* 20d7–e4, 21a6, d7 f., 23d1 f., 25e1, 27b1.

⁴² Vgl. *Tim.* 22a2, b3 f., 23d3 f., 26d3.

⁴³ Vgl. *Tim.* 23a4, 23e2–24a2, 24d7, e1, 27b4.

⁴⁴ Nichtsdestoweniger dürfte eine Erfindung Platons vorliegen. Vgl. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, S. 49 f.

⁴⁵ Z.B. Herodot, *Hist.* II,100,1: Schriftliche Königsliste bei den Ägyptern.

die Philosophie der höchste Musendienst sei.⁴⁶ Sucht man für solche Sinnsgeschichten Entsprechungen oder Vorbilder in der Prosa, könnte man an die Geschichte des Prodikos von Herakles am Scheidewege denken,⁴⁷ für die dialogische Einführung mythischer Gestalten im Theuth-Mythos an den *Troikos* des Hippias.⁴⁸

Und schließlich kennt Platon noch eine spezielle politisch-didaktische Funktion des Mythos, so, wie er ihn als ein Mittel *anstelle* von διδασκῆναι vor allem zum Einsatz gegenüber der Menge im *Politikos* thematisiert (304c10–d2). Ein konkreter Fall liegt vor in dem für außerdialogische Adressaten entworfenen Stände-Mythos in der *Politeia* (*Resp.* 414b–415d),⁴⁹ eine „edle Täuschung“, wie es im Text heißt (vgl. *Resp.* 414b9 f., e7), die freilich zugleich einen wesentlichen Punkt der Staatslehre vermittelt, formal aber an den politischen Einsatz des Mythos im Satyrspiel *Sisyphos*, vermutlich des Kritias, erinnert.⁵⁰

Warum Platon überhaupt Mythen in sein Werk eingefügt hat, ist eine schwierige Frage, die auch hier nicht endgültig beantwortet werden kann. Es ist aber jedenfalls soviel zu erkennen, daß Mythen-erzählungen in verschiedenen funktionalen und literarischen Zusammenhängen zu den Platon vorliegenden Darstellungsformen gehörten und daß Platon sie in einer ihm sinnvoll erscheinenden Weise einsetzte, womit er sich den Zwängen eines dialektischen Verfahrens entziehen konnte. Dabei ist deutlich, daß ein klar bestimmbarer Teil seiner Mythen – und zwar gerade diejenigen, in denen on-

⁴⁶ Vgl. *Phd.* 61a3 f.: ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς. Vgl. auch *Resp.* 411c; *Tim.* 88c (Stellen nach E. Heitsch, *Platon: Phaidros*, S. 114, Anm. 214). – Zu näheren Ausführungen zu diesen beiden Mythen vgl. B. Manuwald, *Platons Mythenerzähler*, in: M. Janka – Chr. Schäfer (Hg.), *Platon als Mythologe*, S. 70–72.

⁴⁷ Xenophon, *Mem.* II,1,21–34 = VS 84 B 2.

⁴⁸ Platon, *Hipp. Ma.* 286a3–b4 = VS 86 A 9; B 5.

⁴⁹ Näheres zu diesem Mythos bei B. Manuwald, *Platons Mythenerzähler*.

⁵⁰ VS 88 B 25; in v. 26 ist von ψευδὴς λόγος die Rede. Zur Zuschreibung an Kritias vgl. R. Kannicht, *Zum Corpus Euripideum*, in: Chr. Mueller-Goldingen – K. Sier (Hg.), *ΔΗΝΑΙΚΑ*, S. 26–28.

tologische und eschatologische Vorstellungen entwickelt werden – in unterschiedlicher Weise trotz ihres ganz anderen sachlichen Gehalts bemerkenswerte formale Bezüge zur Struktur desjenigen Mythos aufweist, den Platon Protagoras erzählen läßt (besonders ausgeprägt in den Dialogen ab der *Politeia*). Jedoch sind diese Mythen bei Platon niemals *beliebige* Alternativen zu einer diskursiven Erörterung, und sie haben, außer daß es einmal ironisch behauptet wird (*Polit.* 268d8), auch nicht ihren Sinn in der reizvollen Unterhaltung,⁵¹ vielmehr dienen sie der Verkündigung von Neuartigem und wahrhaft Gültigem. Insofern sie mit ihrer mythischen Bildlichkeit an außerintellektuelle seelische Vermögen appellieren, haben Platons Mythen – eine vom Unterhaltungswert streng zu unterscheidende – psychagogisch-inkantatorische Funktion. Was Sokrates im *Phaidon* von der (seelischen) Notwendigkeit der ἐπιφρόνη sagt (*Phd.* 114d6 f.), dürfte wenigstens für alle Jenseits-Mythen gelten. Diese Funktion steht dabei ganz im Dienste der Lehre Platons. Das gilt aber nicht nur für den, soweit vorhanden, berechneten psychagogischen Effekt, sondern indem die Mythen – unter Beibehaltung der nach Platon für die Mythopoie des Protagoras festzustellenden Mischung von traditionell mythischen und ‚wissenschaftlichen‘ Elementen – mit Platonischen Lehrinhalten angefüllt werden, wird durch sie eine Möglichkeit eröffnet, die Platonische Lehre über die Grenzen dialektischer Erkenntnis hinauszuführen. Symptomatisch ist die von Platon vorgeführte Reaktion des Sokrates, der oft – der Dialogkonzeption nach – diese Mythen gehört haben will und sie weitergibt, nicht weil er etwas weiß, wie in solchen Fällen ein Sophist wie Protagoras von sich behaupten würde, sondern weil er überzeugt ist und sich für sein Leben danach richten will.

⁵¹ Etwas anderes ist es, daß man einen Mythos gern (ἡδέως, *Phd.* 110b4) oder mit großer Lust und als etwas sehr Unterhaltsames (μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδιᾶς, *Tim.* 26b7 f.) hören, daß also eine derartige Wirkung eintreten kann. Aber keiner von denen, die im Sinne Platons Mythen erzählen, erklärt das – es sei denn ironisch (*Polit.* 268d8) – als seine Intention, wenn er einen Mythos erzählt. Die Stellen aus dem *Phaidon* und dem *Timaios* sind daher nicht ohne weiteres als Parallelen zur Äußerung des Protagoras zu betrachten. Anders offenbar L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris 1982, S. 103–105.