

# Δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον

Charlotte Schubert

**Abstract** δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον ist eine Phrase, die im platonischen Werk mehrfach vorkommt. In der Platon-Forschung wird sie in der Regel im Kontext des *logon didonai* behandelt und als das Ablegen von Rechenschaft verstanden, als das Rede und Antwort stehen im dialektischen Gespräch. Die Herkunft aus der Gerichtspraxis, aber ebenso aus der alltäglichen Ämterpraxis der attischen Demokratie liegt für *logon didonai* auf der Hand. Allerdings geht die platonische Phrase δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον in ihrer dialektischen Anlage deutlich darüber hinaus und soll daher im Folgenden, auch mit Hilfe der Paraphrasensuche aus dem Projekt *Platon Digital*, einer erneuten Analyse unterzogen werden. Daß δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον in der griechischen Literatur nicht zum ersten Mal bei Platon verwendet wird, sondern um einiges früher bei Herodot, ist durchaus gesehen worden. Welche Bedeutung diesem Befund zukommt, ist allerdings bisher zu wenig beachtet worden. Hier soll daher vor allem die Frage im Vordergrund stehen, ob und an welche Tradition Platon damit anknüpft und inwiefern seine Dialektik neu ansetzt.

**Keywords** δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον, Dialektik, Rechenschaft geben, *logon didonai*

## 1. Δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον bei Platon

Im *Protagoras* (336 b7–d5) wird ausführlich beschrieben, wie sich Platon das δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον vorstellt (Tabelle 1, Nr. 3 zu diesem Beitrag in Appendix 3 in der [Onlineversion](#)):

Ἵπολαβὼν οὖν ὁ Ἄλκιβιάδης, Οὐ καλῶς λέγεις, ἔφη, ὦ Καλλία· Σωκράτης μὲν γὰρ ὅδε ὁμολογεῖ μὴ μετεῖναι οἱ μακρολογίας καὶ παραχωρεῖ Πρωταγόρα, τοῦ δὲ διαλέγεσθαι οἷός τ' εἶναι καὶ ἐπίστασθαι **λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι** θαυμάζοιμ' ἂν εἶ τῷ ἀνθρώπων παραχωρεῖ. εἰ μὲν οὖν καὶ Πρωταγόρας ὁμολογεῖ φαυλότερος εἶναι Σωκράτους διαλεχθῆναι, ἔξαρκεῖ Σωκράτει· εἰ δὲ ἀντιποιεῖται, διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος, μὴ ἐφ' ἐκάστη ἐρωτῆσει μακρὸν λόγον ἀποτείνων, ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων

ἕως ἄν ἐπιλάθωνται περὶ οὗτου τὸ ἐρώτημα ἦν οἱ πολλοὶ τῶν ἀκούοντων· ἐπεὶ Σωκράτης γε ἐγὼ ἐγγυῶμαι μὴ ἐπιλήσεσθαι, οὐχ ὅτι παίζει καὶ φησὶν ἐπιλήσιμων εἶναι. ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ ἐπιεικέστερα Σωκράτης λέγειν· χρὴ γὰρ ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀποφαίνεσθαι.

Da ergriff Alkibiades das Wort und sagte: „Was du sagst, ist nicht angemessen, Kallias. Sokrates nämlich gibt zu, dass lange Reden nicht seine Sache sind, und überlässt Protagoras den Vorrang, [c] beim Diskutieren-Können aber und der Fähigkeit, **Rechenschaft zu geben und sich geben zu lassen**,<sup>1</sup> da sollte ich mich wundern, wenn er irgendjemandem nachsteht. Wenn nun entsprechend Protagoras zugibt, im Diskutieren schlechter zu sein als Sokrates, ist Sokrates zufrieden; wenn er ihm aber den Rang streitig macht, dann soll er mit Fragen und Antworten eine Diskussion führen, ohne bei jeder Frage zu einer langen Rede auszuholen, womit er die Argumente (der anderen) einfach wegdrängt und nicht bereit ist, [d] Rechenschaft zu geben, sondern seine Ausführungen in die Länge zieht, bis die Mehrzahl der Zuhörer vergessen hat, worauf sich die Frage bezog. Denn dass Sokrates das nicht vergessen wird, dafür verbürge ich mich, wenn er auch scherzt und behauptet, vergesslich zu sein. Mir also scheint Sokrates den angemesseneren Standpunkt zu vertreten; es soll nämlich jeder seine Stellungnahme abgeben.“ (Übers. Manuwald, Prot. [2006] 35)

In diesem Teil des Dialogs geht es darum, daß Protagoras sich durch seine Art des Antwortens, die auf Selbstdarstellung und agonales Auftreten ausgerichtet ist, einem Rechenschaft-Geben verweigert, so daß ein dialogisches Fragen und Antworten nicht möglich ist und das Ziel des Rechenschaft-Gebens so nicht erreicht werden kann.<sup>2</sup>

Demgegenüber werden im *Theaitetos* diejenigen, die nicht Rede und Antwort stehen können, mit unmündigen Kindern gleichgesetzt und etwas später steht die Formulierung dann im ersten Exkurs (201 e1–206 c2) über eine spezielle zeitgenössische

1 Rowe (s. u.), Weiner (2012) 7 ff.; Horn/Rapp (2002) 254 betonen, daß es „die Rolle des Antwortenden [sei, C.S.], Rechenschaft zu geben und die des Fragenden, Rechenschaft zu fordern [...]“. Erler (2007) 360: „Für den Wissenserwerb ist es unerlässlich, eine Bestimmung der Sache formulieren und verteidigen zu können (*Phaid.* 73 a; 76 b; 78 d; *symp.* 202 a). Diese zur Praxis der Politik und der Justiz (Steidle 1950) gehörende Fähigkeit trennt nach Platon auch in der Philosophie (*Phaid.* 76 b; *rep.* 7, 534 b) den Wissenden vom Unwissenden.“ Vgl. Weiner a. a. O., der die wichtigsten Positionen aus der Platon-Forschung ausführlich zitiert und diskutiert. Übersetzungen und Hervorhebungen sind, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

2 Manuwald (1999) 73 und 280–282 sowie Manuwald (2006) 129.

Kontroverse zum Thema Erkenntnis. Sokrates bemerkt, schon viele Weise hätten versucht, die Frage „Was ist Erkenntnis“ zu beantworten. Damit gibt Sokrates einen Hinweis auf eine lebhaftere ältere, aber natürlich auch zeitgenössische Diskussion.<sup>3</sup>

*Theaitetos* 177 b und 202 b8–c: (Tabelle 1, Nr. 134 und Nr. 1; Tabelle 2 Nr. 13 und Nr. 14 zu diesem Beitrag in Appendix 3 in der [Onlineversion](#))

177 b: Οἶδά τοι, ὦ ἑταῖρε. ἐν μέντοι τι αὐτοῖς συμβέβηκεν· ὅταν ἰδίᾳ λόγον δέη δοῦναι τε καὶ δέξασθαι περὶ ὧν ψέγουσι, καὶ ἐθελήσωσιν ἀνδρικῶς πολὺν χρόνον ὑπομῆναι καὶ μὴ ἀνάνδρως φυγεῖν, τότε ἀτόπως, ὦ δαμνίῳ, τελευτῶντες οὐκ ἀρέσκουσιν αὐτοὶ αὐτοῖς περὶ ὧν λέγουσι, καὶ ἡ ῥητορικὴ ἐκείνη πως ἀπομαραίνεται, ὥστε παίδων μὴδὲν δοκεῖν διαφέρειν.

Ich weiß es, Freund. Eines aber begegnet ihnen doch, **daß wenn sie einzeln Rede stehen und Antwort geben sollen von dem, was sie tadeln**, und sie wirklich tapfer lange genug aushalten und nicht unmännlich fliehen, dann, mein Guter, endet es wunderlich mit ihnen, daß sie sich selbst nicht gefallen in dem, was sie sagen, und daß ihre Redekunst gleichsam ganz zusammenschrumpft, und sie nicht besser erscheinen als Kinder. (Übers. Schleiermacher)

202 b8–c5: ὅταν μὲν οὖν ἄνευ λόγου τὴν ἀληθῆ δόξαν τινός τις λάβῃ, ἀληθεύειν μὲν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν περὶ αὐτό, γινώσκειν δ' οὐ· τὸν γὰρ μὴ δυνάμενον **δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον** ἀνεπιστήμονα εἶναι περὶ τούτου· προσλαβόντα δὲ λόγον δυνατόν τε ταῦτα πάντα γεγονέναι καὶ τελείως πρὸς ἐπιστήμην ἔχειν.

Wenn nun jemand ohne Erklärung eine richtige Vorstellung von etwas empfinde, so sei zwar seine Seele darüber im Besitz der Wahrheit; sie erkenne aber nicht. Denn wer nicht **Rede stehen und Erklärung geben könne**, der sei ohne Erkenntnis über diesen Gegenstand. Wer aber die Erklärung auch dazu habe, der sei des allen mächtig, und habe alles vollständig zur Erkenntnis beisammen. (Übers. Schleiermacher)

Die Verwendung von δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον wird in diesem Kontext als „standard Socratic-Platonic expression for dialectical discussion“ angesehen.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Seeck (2010) 136 zu *Th.* 202 c5–d7.

<sup>4</sup> Rowe (2015) 48 im Kommentar zum *Theaitetos*.

Im *Politikos* wird der Vergleich von Webkunst und Kunst des Staatsmannes – beide sind als Künste unkörperlich – durch einen Einschub unterbrochen, in dem das Mißfallen über die Weitschweifigkeit des Gesprächs thematisiert wird. Wie im *Phaidros* (267 b4 ff.), im *Protagoras* (338 b1) und im *Theaitetos* (172 d8 f.) geht es um die angemessene Länge – oder auch Kürze – eines Gesprächs und die Zweckdienlichkeit des philosophischen Austauschs, die daran zu messen ist, ob die Gesprächspartner dialektischer werden oder nicht.<sup>5</sup>

*Politikos* 285 d8–286 a7: (Tabelle 1, Nr. 33 und Tabelle 2, Nr. 7 zu diesem Beitrag in Appendix 3 in der [Onlineversion](#))

Ἡ που τὸν τῆς ὕφαντικῆς γε λόγον αὐτῆς ταύτης ἔνεκα θηρεῦει οὐδεὶς ἂν ἐθελήσειεν νοῦν ἔχων· ἀλλ’ οἶμαι τοὺς πλείστους λέληθεν ὅτι τοῖς μὲν τῶν ὄντων ῥαδίως καταμαθεῖν αἰσθηταὶ τινες ὁμοίότητες πεφύκασιν, ἄς οὐδὲν χαλεπὸν δηλοῦν, ὅταν αὐτῶν τις βουλευθῆ τῷ λόγον αἰτοῦντι περὶ τοῦ μὴ μετὰ πραγμάτων ἀλλὰ χωρὶς λόγου ῥαδίως ἐνδείξασθαι· τοῖς δ’ αὖ μέγιστοις οὓσι καὶ τιμωτάτοις οὐκ ἔστιν εἶδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς, οὐ δειχθέντος τὴν τοῦ πυθθανομένου ψυχὴν ὁ βουλόμενος ἀποπληρώσαι, πρὸς τῶν αἰσθήσεών τινα προσαρμόττων, ἱκανῶς πληρώσει. **διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἐκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι**· τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον ἄλλω δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται, τούτων δὲ ἔνεκα πάντ’ ἐστὶ τὰ νῦν λεγόμενα.

Gewiß wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen. Aber das glaube ich, merken die meisten nicht, daß einige Dinge leicht zu erkennende zur Wahrnehmung gehörige Ähnlichkeiten an sich tragen, welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechenschaft über etwas verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung leicht etwas darüber deutlich machen will; daß aber von den größten und wichtigsten es kein handgreifliches Bild für die Menschen gibt, durch dessen Aufzeigung, wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgend einem Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte. **Deshalb muß man darauf bedacht sein, von jedem Erklärung geben und auffassen zu können.** Denn das Unkörperliche als das Größte und Schönste wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht sich alles jetzt Gesagte. (Übers. Schleiermacher)

5 Ricken (2008) 165–167 im Kommentar zum *Politikos*.

Aber auch die etwas abgewandelte Formulierung *δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* (*rep.* 7, 531 e4 Tabelle 1, Nr. 18 und Tabelle 2, Nr. 10 zu diesem Beitrag in Appendix 3 in der [Onlineversion](#)) tritt auf und steht hier, im *Staat*, wiederum ganz im Kontext der Diskussion über die Dialektik und deren Abgrenzung von ‚bloßer‘ Rhetorik.

Die kurze Übersicht der Belegstellen zeigt, daß der Fokus auf „Rechenschaft geben“ für *δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον* zu kurz greift, da der Austausch im Vordergrund steht, anders als bei *διδόναι λόγον* (z. B. *Phaid.* 76 b), das nun ganz eindeutig in der Bedeutung von „Rechenschaft geben“ verwendet wird.<sup>6</sup> Die Zweigliedrigkeit, die in dem Austausch zwischen zwei Gesprächspartnern und in der diskursiven Praxis zutage tritt, ist zu unterscheiden von dem „Rechenschaft geben“, in dem nur die Richtung der Ansprache von dem einen Redner auf sein Gegenüber zum Ausdruck gebracht wird.

Vor allem aber die lange Passage im *Theaitetos* 172 c–177 b, in der von Sokrates der Zusammenhang dargelegt wird zwischen dem philosophischen Gespräch und dessen Voraussetzung – nämlich dafür Muße zu haben –, zeigt eindrucksvoll, daß Philosophie eine Wissenschaft ist, sogar „ein System hochspezialisierter Wissenschaften, das in der Dialektik seine Krönung findet.“<sup>7</sup>

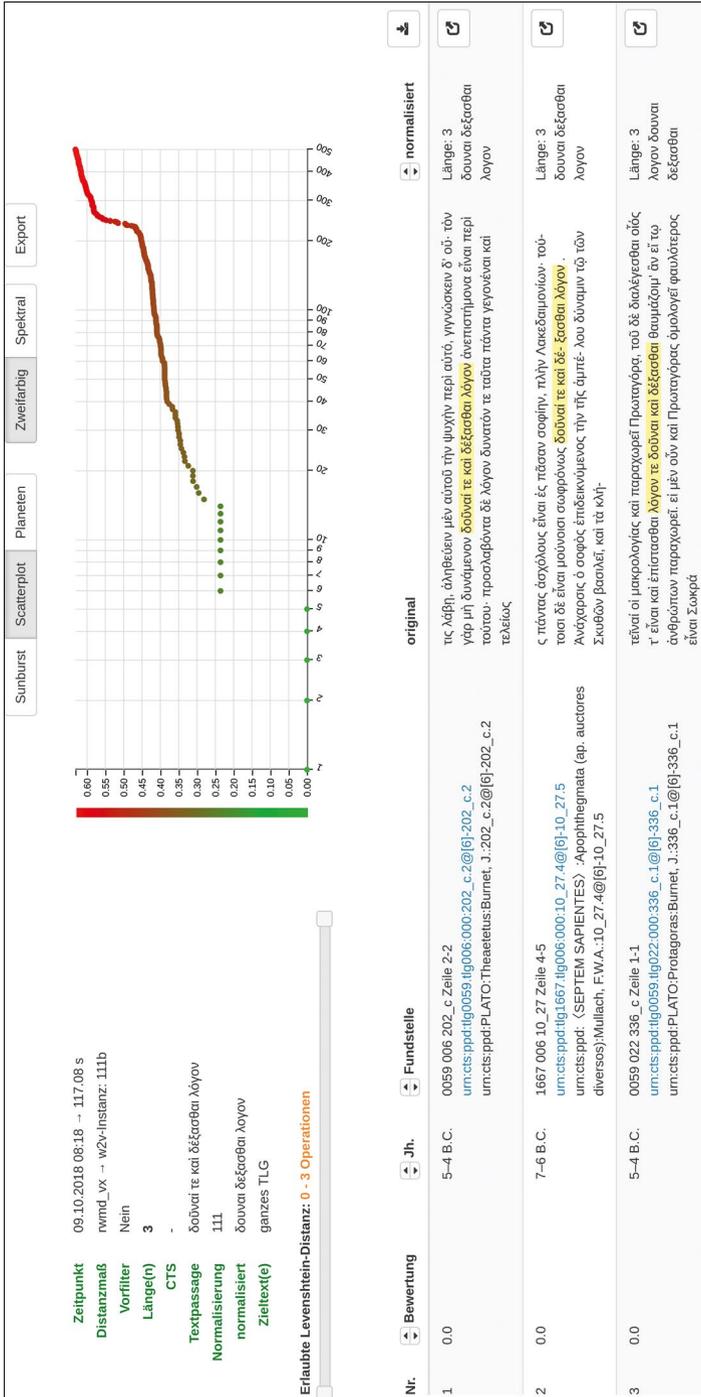
Am Ende dieser Textpassage wird mit dem *δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον* genau das beschrieben, was diejenigen eben nicht können, die sich den *τέχναι* oder der Politik widmen (*Th.* 176 c), die Ämter bekleiden oder vor Gericht auftreten (*Th.* 173 d). Denn wenn sie aufgefordert werden, von ihren ganzen Aktivitäten abzulassen und in einem gelassenen Austausch der Argumente zu begründen, warum sie es nicht wollen, dann brechen sie das Gespräch entweder ab oder ihre Rhetorik versagt, ja sie erscheinen wie Kinder; ebenso lautet die Beschreibung, mit der Sokrates Protagoras' Verhalten charakterisiert (*Prot.* 336 c–d, s. o. S. 235): Er versuche, das Gegenüber durch viel zu lange Antworten zu ermüden und so einfach das Antwort-Geben zu vermeiden.

Die Textpassage des *Theaitetos* (176 c–177 b) ist sowohl von Iamblich im *Protreptikos* wie auch von Eusebius in der *Praeparatio Evangelica* und in der *Anthologie* des Stobaios wörtlich zitiert worden.<sup>8</sup> Jedoch hat die Formulierung selbst ganz offensichtlich außerhalb der platonischen Werkrezeption keinen Nachhall gefunden.

6 Ausführliche Diskussion der Stellen bei Weiner (2012).

7 Gigon (1974) 207.

8 Iamblich, *protr.* 77,19 Pistelli (s. Tabelle 1 Nr. 135 zu diesem Beitrag in Appendix 3 der [Onlineversion](#)) und Eusebius, *Pr. Ev.* 12,29,21,2–3 Mras (s. Tabelle 1 Nr. 136 zu diesem Beitrag in Appendix 3 der [Onlineversion](#)), *Stob. flor.* 2,4,16, Z. 78 Hense (s. Tabelle 1 Nr. 5 zu diesem Beitrag in Appendix 3 der [Onlineversion](#)). Beide haben jedoch die Gesprächssituation des platonischen *Theaitetos* in einen Fließtext umgewandelt, indem sie die Fragen, die Theodoros stellt und Sokrates' darauf antwortende Bezugnahmen ausgelassen haben.

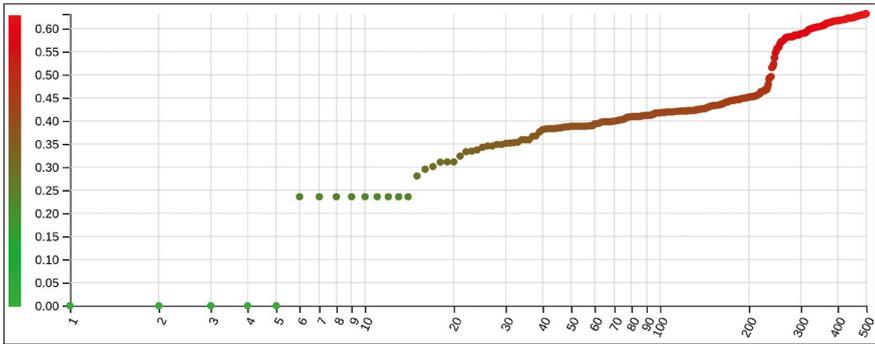


**Abbildung 1a.** Fundstellen Nr. 1-3 zur Paraphrasensuche nach δούναί τε και δέξασθαι λόγον, Distanzmaß RW/MD\_vx → w2v-Instanz: 111b.

## 2. Die Ergebnisse der Paraphrasensuche

Über die Paraphrasensuche mit der Suche nach δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον als Prätext erfolgt die Suche der RWMD in der Normalisierung unter Ausblendung der Stoppworte τε καὶ nach δουναι δεξασθαι λογον. Die Visualisierung der gefundenen Treffer läßt sofort erkennen, daß es recht wenige exakt wörtlich gleiche oder sehr nah am Prätext liegende Parallelstellen gibt (s. Abb. 1 a).

Die graphische Visualisierung als Scatterplot zeigt die Verteilung von wortgleichen und ähnlichen Textpassagen (s. Abb. 1 b):



**Abbildung 1 b.** Der Scatterplot zeigt die Verteilung der aufgefundenen Paraphrasen: Similarity 0 entspricht einer zur Suchphrase wortgleichen Belegstelle, farbliche Kodierung: grün entspricht einer hohen Ähnlichkeit zur Suchphrase

Die ersten 6 Fundstellen entsprechen den bekannten Belegstellen, auf die in der Platon-Forschung verwiesen wird. Die Parallele bei Herodot ist, wie bereits betont, in der Literatur selten erwähnt, aber auch nicht unbekannt und sticht deutlich heraus.<sup>9</sup>

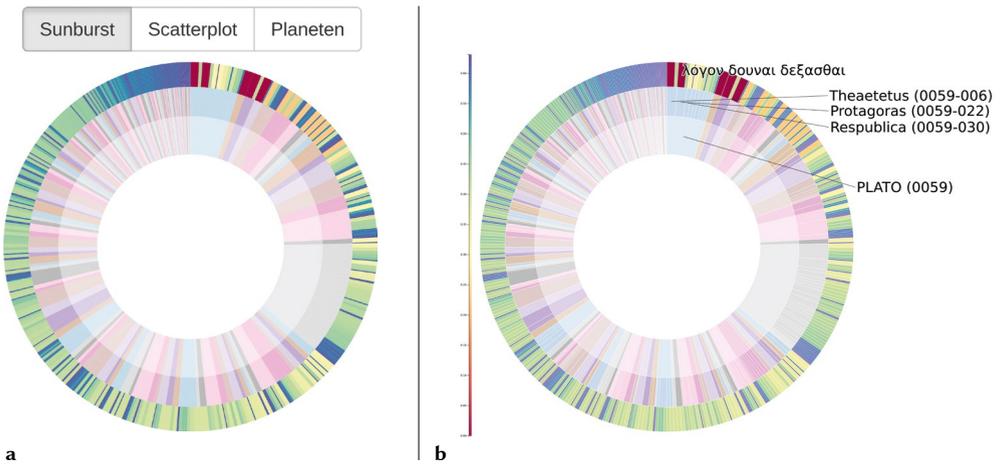
Über die verschiedenen Visualisierungen lassen sich für die Autoren jeweils die Werke und der genaue Wortlaut der aufgefundenen Textstellen einblenden (s. Abb. 2 a, b).

Das Ergebnis der Paraphrasensuche zeigt den bekannten Befund, daß δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον so außer bei Platon nur bei Herodot, Iamblich<sup>10</sup>, Eusebius<sup>11</sup>

9 Ausführlich dazu Weiner (2012) und Schubert (2010) 153ff. Vgl. Tabelle 1 δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον und vgl. Spalte F in Tabelle 2 δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον Appendix 3 der [Onlineversion](#) und vergleichbare Formulierungen bei Platon: Für die Suche nach dem Prätext im Werk Platons ergeben sich 14 Fundstellen, davon sind jedoch nur 3 exakt identisch mit δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον.

10 *Protrepitkos* 77,19–20 Pistelli.

11 *Praeparatio Evangelica* 12,29,21, Z. 2–3 Mras.



**Abbildung 2. a** (links): Die Visualisierung als Sunburst zeigt die verschiedenen Belegstellen mit farblich markierter Verteilung: dunkelrot und ‚0‘ für die exakte Übereinstimmung (ohne Stoppwörter – hier τε και –); **b** (rechts): Sunburst mit farblich markierter Verteilung der gefundenen Paraphrasen zu δοῦναι δεξασθαι λόγον (s. Tabelle 1 der [Onlineversion](#) und [Abb. 1a](#) oben) und mit Einblendung der Belegstellen aus Platon

und Stobaios<sup>12</sup> verwendet wird, wobei es sich bis auf die Passage bei Herodot um wörtliche Zitate aus Platon handelt (s. [Abb. 3](#)).

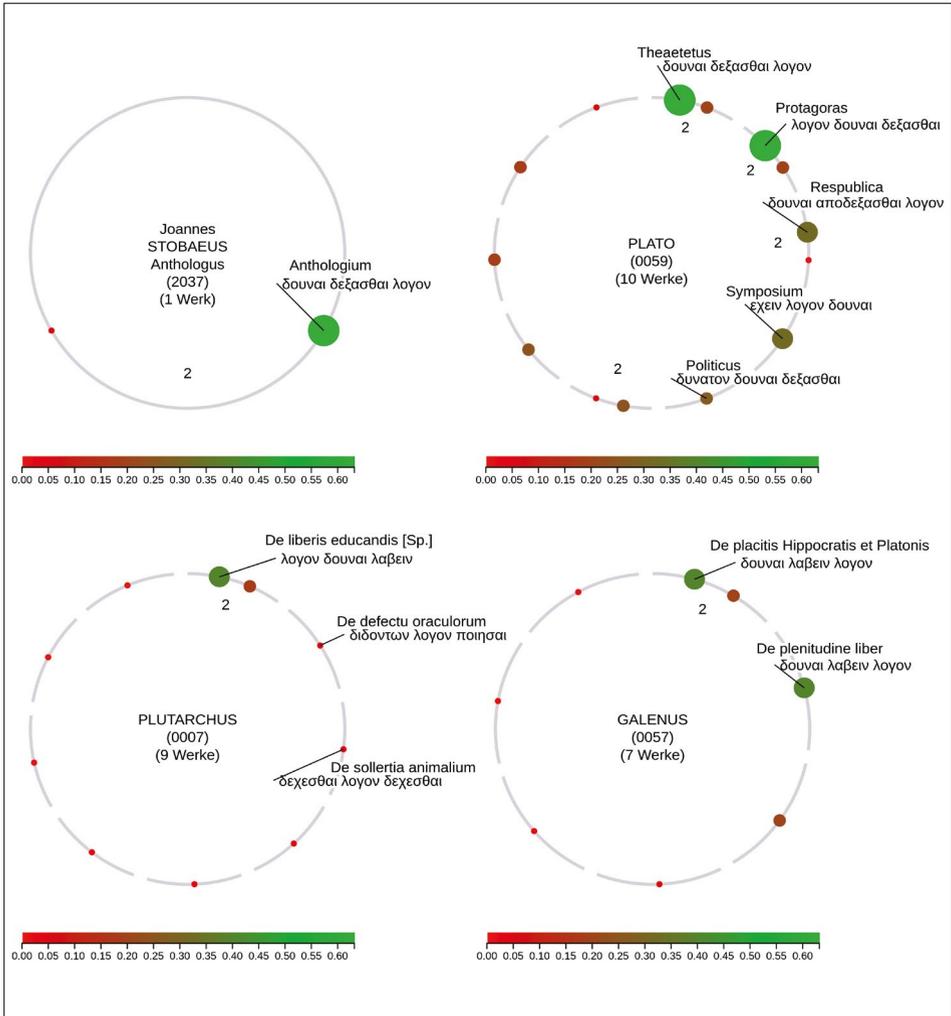
Interessant an dem Ergebnis der Paraphrasensuche ist, daß das Suchergebnis zu δοῦναι τε και δεξασθαι λόγον zeigt, wieviel öfter (z. B. bei Plutarch und Galen) als ähnliche Ausdrücke δοῦναι λόγον in Kombination mit λαβεῖν (9 Fundstellen) oder mit λαμβάνειν (12 Fundstellen) auftreten. Der Unterschied zu λόγον δοῦναι και δεξασθαι, der in der Kombination mit λαβεῖν oder λαμβάνειν liegt, ist interessanterweise bei den Grammatikern wie Ammonios, Herennius Philo, aber auch im *Etymologicum Gudianum* s.v. λαβεῖν και δεξασθαι διαφέρει thematisiert und über die Paraphrasensuche als ähnlicher Text identifiziert worden (s. Tabelle 1 zu diesem Beitrag in Appendix 3 in der [Onlineversion](#): Nr. 335, 336, 337):

Ammonius, *De adfinium vocabulorum differentia* 294 (= (H)eren(n)ius Philo, *De diversis verborum significationibus lambda* 77,1 = *Etymologicum Gudianum* λ 359,34)

<λαβεῖν> και <δεξασθαι> διαφέρει. λαβεῖν μὲν γάρ ἐστι τὸ κείμενόν τι ἀνελέσθαι, δεξασθαι δὲ τὸ ἐκ χειρὸς διδόμενον.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Flor.* 2,4,16, Z. 7–8 Hense.

<sup>13</sup> ‚λαβεῖν und δεξασθαι ist zu unterscheiden: λαβεῖν meint in der Regel etwas bekommen, δεξασθαι meint etwas aus den Händen eines anderen erhalten.‘



**Abbildung 3.** Visualisierung in der Planetenansicht mit farblich markierter Verteilung für die verschiedenen Belegstellen bei Platon, hier mit Einblendung der Belegstellen zu δοῦναι τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον bei Platon und Stobaios sowie im Vergleich dazu die Stellen bei Plutarch mit λόγον δοῦναι und λαβεῖν (hier in der Abbildung in der normalisierten Form)

Λαβεῖν in der Bedeutung ‚bekommen‘ verweist auf eine Inbesitznahme, wobei nicht unbedingt notwendig ist, daß es ein gebendes Gegenüber gibt, da das ‚bekommen‘ auch unfreiwillig, d. h. ohne eigenes Zutun geschehen kann. Δέξασθαι dagegen ist das Empfangen als ein Annehmen. Natürlich liegt hier ebenso eine Inbesitznahme vor, aber da bei δέξασθαι die Betonung auf dem Annehmen liegt, ist diese Inbesitznahme eine freiwillige, die ohne Zwang und nach eigenem Belieben bzw. mit eigenem Zutun erfolgt.

### 3. Wechselwirkungen zwischen Rhetorik, Politik und Dialektik

Dieser in der Forschung bisher zu wenig berücksichtigte Unterschied mag es auch erklären,<sup>14</sup> daß die Überlegungen im Hinblick auf den Ursprung des Ausdrucks δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον sich so stark auf den Aspekt des Ablegens von Rechenschaft konzentriert haben, obwohl λόγον δίδοναι – der dafür allgemein geläufige Ausdruck – mit ihm nicht deckungsgleich ist.<sup>15</sup> Die Ausrichtung auf Dialektik in δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον und der damit implizierte Gegensatz zur Rhetorik ist zwar einerseits offensichtlich, aber die Annahme einer ähnlichen Gesprächssituation vor Gericht und im philosophischen Diskurs als gemeinsame Wurzel für λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι geht fehl,<sup>16</sup> da es vor Gericht (wie in der politischen Auseinandersetzung um Ämter etc.) um Siegen oder Unterliegen geht. Ein wesentlicher Unterschied liegt darin, daß vor Gericht und bei einer Wahl in Athen der Gerichtshof bzw. das Volk entscheidet. Somit ist bei einer Auseinandersetzung vor Gericht ein Dritter mit im Spiel, der zugunsten der einen oder anderen Partei entscheidet. In den Auseinandersetzungen vor der Volksversammlung oder in denjenigen um Ämter ist die gleiche Art der

14 Vgl. Stemmer (2013) 113 oder etwa Weiner (2012) 15, der zwar zurecht annimmt, daß λόγον δίδοναι bei Platon eine über die Herkunft aus der Gerichtspraxis weit hinausgehende Bedeutung hat (s.u.), dessen Interpretation zum *Theaitetos*: „Dabei ist das dounai kai dexasthai nicht signifikant verschieden vom proslambanein logon (202 c4; 209 d4) oder echein logon ...“ ich nicht folgen kann.

15 Weiner (2012) 13 zu λόγον δίδοναι: „Es ist denkbar, dass Platon die philosophische Bedeutung des logon didonai an der forensischen ausgerichtet hat, und zwar aufgrund der ähnlichen Gesprächssituation vor Gericht und im philosophischen Diskurs. Doch die philosophische Antwortpraxis fällt deutlich breiter aus als diejenige vor Gericht, weshalb der Ausdruck auch bei Platon verschiedenes meint.“ Stemmer (1992) 152 ff. ist wesentlich zurückhaltender.

16 So jedoch Weiner (2012) 13.

Parteilichkeit gegeben, in der sich eine Person oder eine Partei durchsetzt. Für Platon ist das der Bereich der Rhetorik (*Phaidr.* 269 e4 ff.), die daher auch agonal geprägt ist, um einen Sieg zu erringen. Dialektik hingegen, die den philosophischen, auf Erkenntnis ausgerichteten Austausch verwirklichen soll, muß ein rein epistemologisches Ziel haben: „Nicht der Wille des Menschen muß gestärkt werden, sondern sein Wissen.“<sup>17</sup>

Doch was läßt sich aus dem Befund ableiten, daß diese – doch recht seltene Formulierung – wortgleich bei Herodot (4,77) schon geraume Zeit vor Platon auftritt? Der Kontext, in dem Herodot die Formulierung verwendet, ist die Geschichte des Skythen Anacharsis. Dieser skythische Weise Anacharsis habe seinem König nach der Rückkehr aus Griechenland berichtet: Er, Anacharsis, sei bei den Griechen in die Schule gegangen. Doch habe er bei ihnen nichts weiter gelernt, als daß die Griechen sich gar nicht um Weisheit kümmern. Nur die Spartaner könnten vernünftig reden und argumentieren (πλήν Λακεδαιμονίων, τούτοισι δὲ εἶναι μούνοισι σωφρόνως δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον).<sup>18</sup>

Die Textpassage ist außerordentlich knapp und anspielungsreich. Herodot spickt die Geschichte mit diversen Hinweisen auf den Gegensatz zwischen Athen und Sparta, die einen – die Athener – seien rastlos (ἄσχυλος), die anderen – die Spartaner – beschäftigten sich mit Weisheit und seien vernünftig (σώφρων).

Mit dem Auftritt des Skythen, der später auch in den illustren Kreis der berühmten Sieben Weisen aufgenommen wurde, schließt Herodot in dieser Textpassage den Kontext an den Diskursraum dieser Weisen an. Ihre Kommunikation war nicht nur auf Weisheitssprüche bzw. Aussprüche beschränkt, sondern hat – wie etwa das Gespräch zwischen Solon und Kroisos bei Herodot zeigt<sup>19</sup> – ein Frage-Antwort-Muster, das eine Gesprächssituation impliziert, die auf Interaktion ausgerichtet ist. Gerade das Gespräch zwischen Solon und Kroisos ist nicht hierarchisch konzipiert wie etwa die Anfrage beim Orakel oder das Ersuchen um Rat bei einem Weisen: Dort fragt jemand und erhält eine Antwort. Nachfragen sind zwar möglich, jedoch lediglich zur Ergänzung oder Erläuterung gedacht, nicht als Teil eines Austausches auf Augenhöhe. Doch bezeichnenderweise endet das Gespräch zwischen Solon und Kroisos über die Frage, was ein glückliches Leben ausmacht, damit, daß Kroisos nichts versteht, das Gespräch sogar abbricht und Solon mehr oder weniger fortschickt (1,33).

Die von Herodot im Kontext der Geschichte des Weisen Anacharsis hervorgehobene Muße als Bedingung des gelingenden Austauschs spielt in dem Dialog zwischen Solon und Kroisos keine Rolle. Hingegen findet sich diese Gegenüberstellung von Rastlosigkeit und Muße bei Euripides in der *Antiope*. In dem Agon zwischen

17 Heitsch (2004) 63.

18 Ausführlich in Schubert (2010) 153 ff.

19 Hdt. 1,28–33.

Amphion und Zethos, den Söhnen der Antiope, wird genau diese Muße der *vita contemplativa* mit der *vita activa* kontrastiert:

Euripides frg. 202 N<sup>2</sup> = TrGF 202 Kannicht  
 ἐγὼ μὲν οὖν ᾄδομι καὶ λέγοιμί τι  
 σοφόν, ταρασσῶν μὴδὲν ὧν πόλις νοσεῖ.

Ich möchte singen jetzt und etwas Kluges sagen,  
 doch dabei nicht an Schuld und Not des Staates rühren.  
 (Übers. Ebener)

Dem hier untersuchten Zusammenhang kommt eine besondere Bedeutung zu, da sich Platon im *Gorgias* auf eben diese Passage in der *Antiope* bezieht, um den Gegensatz zwischen Rhetorik und Dialektik zu verdeutlichen.<sup>20</sup> Besonders markant ist hierbei,<sup>21</sup> daß diese Einstellung dem gerade in Athen propagierten Selbstverständnis grundsätzlich widersprach: Es ist die *polypragmosyne*, die Vielgeschäftigkeit, die Thukydides in der Rede der Korinther als die Eigenschaft der Athener benennen läßt, die „gelassene Muße für kein minderes Unglück halten als die geschäftige Mühsal“ (1,70,9: οὐχ ἤσσον ἡσυχίαν ἀπράγμονα ἢ ἀσχολίαν ἐπίπονον).<sup>22</sup> Dieser kritischen Einschätzung der attischen Lebensweise und Haltung durch die Gegner stellt Thukydides im *Epitaphios* die perikleische Sicht gegenüber:

Thukydides 2,38,1:

Καὶ μὴν καὶ τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα,  
 ἀγῶσι μὲν γε καὶ θυσίαις διετησίοις νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς  
 εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἡ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει.

Auch für Erholungsmöglichkeiten in größter Zahl von den Anstrengungen der Arbeit, wie sie unserer Denkungsart entsprechen, haben wir gesorgt, einmal durch Festspiele und Opferfeiern, die wir das ganze Jahr

20 Plat. *Gorg.* 485 e3–486 d1; 486 e3–487 a5; 506 b4–9; vgl. dazu im Kommentar von Dodds (1959) 275f. und den [Beitrag von S. Jödicke](#), der die intertextuellen Bezüge zwischen Ael. Aristides' Kritik an Platons Auffassung von Rhetorik, insbesondere mit Blick auf die Rezeption der *Antiope*, untersucht (s. o. S. 218ff.). Ausf. zu dem Gegensatz von *polypragmosyne* und *apragmosyne* Bierl (2017) 31–55.

21 Vgl. für das Folgende: Schubert (2010) 157ff.

22 Ältere Literatur zur *polypragmosyne* der Athener: Carter (1986); Adkins (1976) 301–327; Ehrenberg (1947) 46–67; Nestle (1925) 129–140; Dienelt (1953) 94–104.

über zu feiern pflegen, zum andern durch private Einrichtungen, die den Anstand wahren, deren tägliche Erquickung den Mißmut vertreibt.

Ebenso heißt es bei Thukydides (2,40,1):

Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας [...].

Wir lieben das Schöne und bleiben schlicht, wir lieben die Weisheit und werden nicht schlaff [...].

In 2,40,1 wird von Thukydides mit der Liebe zur Weisheit der Gegensatz zu den Peloponnesiern angesprochen, in deren Augen dies offenbar als *μαλακία* galt.<sup>23</sup> Wie Herodot in 4,77 verbindet Thukydides die Motive der Geschäftigkeit, die *vita activa*, mit σοφία und Muße. Daß bei beiden Autoren im Hintergrund die Auseinandersetzung und Konkurrenz zwischen den Lebenskonzepten der Athener und Spartaner stand, ist offensichtlich. Die Schlußfolgerung kann nur sein, daß es bereits zur Zeit von Herodot, Thukydides und Euripides, also in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, eine Diskussion über die gegensätzlichen Lebensentwürfe der *vita activa* und der *vita contemplativa* gegeben hat und diese in Athen politisch konnotiert wurde.

Auch Platon bezieht sich im *Theaitetos* im Kontext des Austauschs als Voraussetzung für die Praxis der wahren Philosophie (172 cff.) auf den Gegensatz zwischen Athen und Sparta. Nicht nur ist die wahre Philosophie ein Austausch und Suchen nach Argumenten, um in Muße Erkenntnis zu erreichen (Ἦτι τοῖς μὲν τοῦτο ὁ σὺ εἶπες αἰεὶ πάρεστι, σχολή, καὶ τοὺς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται), sondern es werden diejenigen in Athen kritisiert, deren Reden in ἀσχολία stattfinden und nicht in Kontemplation, weil sie im öffentlichen und politischen Leben stehen. Schließlich werden sie sogar als Sklaven gegenüber den Freien – die in Muße leben – bezeichnet. Den Spartanern allerdings, die ihren Sport in der Palästra betrieben, wird auch nicht gerade eine *πραγματεία διαλέγεσθαι* attestiert (*Tht.* 161 e6; 162 b1–4). Dieser Spott erinnert an die im Protagoras beschriebene, sehr witzige Szene, wie die Spartaner, wenn sie mit ihren Sophisten reden wollen, dies nur heimlich tun, ἵνα μὴ κατάδηλοι ὦσιν ὅτι σοφία τῶν Ἑλλήνων περίευσιν (*Prot.* 342 b2 f.: „damit sie nicht dafür bekannt würden, daß sie an Weisheit den Hellenen überlegen sind“).

Hier wird deutlich, daß der politische Gegensatz zwischen Athen und Sparta in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts mit einer Kontrastierung der Haltungen und Lebensformen verbunden wurde. Zugespitzt wird diese Gegenüberstellung in

23 Aristoph. *Ach.* 833; *Av.* 44 und 1320–1322 (Utopie des Lebens in Weisheit und Muße); *Plut.* 898–923. Sehr kritisch zur attischen *polypragmosyne*: Ps.-Xen. *Ath. Pol.* 2,18; vgl. Plat. *rep.* 434 b6–c2 und 433 a8–9.

der spartanischen Brachylogia und der athenischen Geschwätzigkeit.<sup>24</sup> Dies dürfte auch der Ursprung der hier behandelten Formulierung für das Austauschen der Argumente in einem auf Muße und Gegenseitigkeit ausgerichteten Gespräch sein, dessen Ziel ein Leben in philosophischer Weisheit war.

Diese Vorstellungen zu Weisheit, philosophischem Gespräch und Leben in Muße bzw. im Gegensatz dazu in höchster Aktivität verweisen auf eine instrumentelle Rationalität. Die Vorstellung von 'Weisheit', wie sie bei Herodot für Solon oder auch Anacharsis zum Ausdruck kommen, meint ein Wissen im Sinne der Lebensklugheit. Die Rhetorik der Sophisten und Naturphilosophen untersetzt dies bekanntlich mit Theorie und Spekulation. Das Ziel lag dabei im Erreichen eines Sieges oder im Niederringen oder Überwältigen des Gegners (vgl. dazu Plat. *Phaidr.* 269 e4 ff.).

Platon hingegen stellt dieser praktischen Lebensklugheit der Weisen und der instrumentellen Rationalität der Sophisten die „reine Theoria ohne Absehen auf sonstigen praktischen Nutzen“ gegenüber.<sup>25</sup> Ihre Voraussetzung ist die kontemplative *σχολή* und somit auch der größte Gegensatz zu der *ἀσχολία* und *polypragmosyne* der Athener.<sup>26</sup>

In der Gegenüberstellung von Dialektik und Rhetorik hebt Platon den dialogischen Charakter des *δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον* hervor, insbesondere erhält die zweite Position des Antwortenden eine neue Bedeutung. Im Rahmen der platonischen Dialektik ergibt sich so eine Konstellation, die erst die ‚Liebe zur Weisheit‘ (*φιλοσοφία*) als das Betreiben der Philosophie als Wissenschaft, d. h. als „Wissenschaft vom höchsten Gut und dessen Realisierungsbedingungen im menschlichen Leben“<sup>27</sup> ermöglicht.

Hier ergibt sich ein Zusammenhang mit dem Bemühen um Erklärung der Ähnlichkeit des Differenten.<sup>28</sup> Dazu heißt es in Platons *Timaios* (31 b): „Dass zwei Dinge allein, ohne ein Drittes, auf schöne Weise zusammengehen, ist unmöglich; denn es muss in der Mitte zwischen beiden ein Band geben, das sie zusammenführt. Das schönste Band aber ist dasjenige, das sich selbst und das zu Verbindende am meisten zu einer Einheit macht, und dies am schönsten zu leisten ist die Proportion (*analogia*) geeignet.“<sup>29</sup> So sei abschließend als Erklärung für die Besonderheit der platonischen Formulierung des *δοῦναι τε καὶ δεῖξασθαι λόγον* die Vermutung

24 Zur spartanischen Brachylogia: Hdt. 5,51; 6,50,3. Vgl. Thuk. 4,84,2. Vgl. für die Vorliebe der Athener für Geschwätzigkeit, neumodische Reden und sophistische Spitzfindigkeiten die Rede Kleons bei Thuk. 3,38 in der Mytilene-Debatte. Vgl. dazu die in [Anm. 22](#) genannte Literatur.

25 Bien (1988) 40.

26 Schubert (2010) 165.

27 Bien (1988) 33.

28 Dazu ausf. im [Beitrag Sier/Wöckener-Gade s. o. S. 23–43](#).

29 Übersetzung mit Diskussion s. o. [Sier/Wöckener-Gade S. 28](#).

gewagt, daß die Ähnlichkeit des Differenten zu dem *paradeigma* erst den auch gelingenden Austausch der Argumente ermöglicht. So heißt es im 7. Brief (*epist.* 344 b), daß Erkenntnis sich nur einstellen könne ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις [...] καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων χρωμένων. Gerade dieser hohe Anspruch hat wohl die Weiterverwendung des δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον für die Späteren zu schwierig gemacht.

## Anlagen

**Tabelle 1:** Paraphrasen zu Platons δοῦναι τε καὶ δέξασθαι λόγον im Gesamtkorpus

**Tabelle 2:** λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι und vergleichbare Formulierungen bei Platon

Die Tabellen sind unter <https://doi.org/10.11588/propylaeum.451> online verfügbar.

