

DER SOKRATES DER PLATONISCHEN APOLOGIE UND DIE FRAGE NACH DEM HISTORISCHEN SOKRATES*

Blickt man auf die in letzter Zeit erschienene wissenschaftliche Literatur zum Thema Sokrates, dann bietet sich einem ein einigermaßen paradoxes Bild: Obwohl die Zahl der Bücher und Aufsätze, die alljährlich zu diesem Thema publiziert werden, kaum je so groß gewesen sein dürfte wie jetzt, scheint die Sokratesforschung hinsichtlich ihres ureigensten Themas, der Suche nach der philosophischen Persönlichkeit des historischen Sokrates, seit längerem keine belangvollen neuen Impulse mehr hervorgebracht zu haben, sondern mehr oder minder auf der Stelle zu treten. Die Ursache dafür dürfte sein, daß sich aufgrund der vielen Mißerfolge und Rückschläge, die dieser Zweig der Sokratesforschung im Laufe seiner Geschichte hat hinnehmen müssen, die Überzeugung breitgemacht hat, nennenswerte neue Einsichten seien auf diesem Gebiet nicht mehr zu erwarten. Eine solche Haltung könnte gerechtfertigt erscheinen, wenn alle zur Verfügung stehenden Materialien inzwischen in jeder Hinsicht vollständig ausgeschöpft wären. Dies ist jedoch zumindest hinsichtlich eines Bereiches, hinsichtlich der Schriften der vielfach so genannten kleineren Sokratiker bzw. dessen, was davon erhalten ist, gewiß nicht der Fall. Zwar hat es in der Vergangenheit durchaus hier und da Versuche gegeben, auch diesen Bereich bei der Suche nach dem historischen Sokrates in die Überlegungen einzubeziehen – an erster Stelle ist hier immer noch der Versuch zu nennen, den Heinrich Maier in seinem im Jahre 1913 erschienenen Sokratesbuch unternommen hat¹ –, doch scheinen mir die Möglichkeiten, die dieses Quellenmaterial bietet, bisher noch keineswegs hinreichend genutzt zu sein. Daß dem so ist, möchte ich im folgenden an einem Beispiel aufzeigen. Man hat immer wieder darüber diskutiert, in welchem Verhältnis der Sokrates der Platonischen *Apologie* zum historischen Sokrates stehe. Die Meinungen darüber reichen von der Ansicht, Platon lasse Sokrates hier ein im großen und ganzen authentisches Bild von sich selbst und seinem Philosophieren zeichnen, bis hin zu der Auffassung, die *Apologie* sei ebenso wie alle anderen Schriften Platons ausschließlich als Dokument Platonischen Philosophierens zu betrachten. Bezieht man das, was sich bei sorgfältiger Prüfung über die Schriften der anderen Sokratiker in Erfahrung bringen läßt, in die Überlegungen ein, dann läßt sich diese Diskussion, wie ich glaube, zumindest in einem für die Frage nach dem historischen Sokrates zentralen Punkt zu einem Abschluß bringen.

* * * *

* Dieser Aufsatz ist aus einem Vortrag hervorgegangen, der am 1. Dezember 1983 auf Einladung von Herrn Prof. Dr. Wolfgang Kullmann in Freiburg i.Br. gehalten wurde. Ihm ist er in seiner jetzigen Form zu seinem 60sten Geburtstag gewidmet.

¹ H. Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913.

Bevor ich mich daranmachen kann, dies des näheren auszuführen, muß ich zunächst die Hauptgedanken dessen skizzieren, was Sokrates in der *Apologie* sagt.

Ich gehe aus von zwei Sätzen, die zweifellos zu den Kernsätzen der *Apologie* gehören. 29d7 -e3 faßt Sokrates den Appell, mit dem er sich an seine Mitbürger (und die Menschen insgesamt) zu wenden pflege, in die folgenden häufig zitierten Worte: „Mein bester Mann ..., schämst du dich nicht, daß du dich zwar darum bemühst, wie du zu möglichst viel Geld und zu Ansehen und Ehre kommst, um Einsicht aber und um Wahrheit und darum, daß deine Seele so gut wie möglich werde, dich weder bemühst noch kümmerst?“² Und 36c5 -d1 kennzeichnet er den Zweck, den er mit seinem Tun verfolgt habe, so: er habe versucht, jeden seiner Mitbürger davon „zu überzeugen, daß er sich um nichts von dem, was in irgendeiner Weise mit ihm zu tun habe, eher kümmern dürfe, als bis er sich um sich selbst gekümmert habe, nämlich darum, so gut und einsichtig wie möglich zu sein, und um nichts von dem, was in irgendeiner Weise mit der Polis zu tun habe, eher als um die Polis selbst, und daß er sich um alles andere ebenso nach dem gleichen Grundsatz kümmern müsse“³.

² ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, ... χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος, ὅπως σοι ἔσται ὡς πλείστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς βέλτιστη ἔσται, οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις; Die dreifache Forderung, sich zu bemühen 1. um Einsicht, 2. um Wahrheit und 3. darum, daß die Seele so gut wie möglich sei, ist in der Weise zu verstehen, daß die dritte Forderung die beiden vorangehenden zusammenfaßt: Die Bemühung darum, daß die Seele so gut wie möglich sei, besteht, wie zu zeigen sein wird, eben darin, daß man sich um die *Einsicht* bemüht, was das Gerechte, Fromme usw. *in Wahrheit* ist. Vgl. in dem zweiten der beiden zitierten Sätze (unten Anm. 3) βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος.

³ ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθω μὴ πρότερον ἢ τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι, πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθῆναι, ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι. Die Tatsache, daß der Gedanke, um den es geht, im zweiten Teil dieses Satzes verkürzt formuliert ist, hat dazu geführt, daß dieser zweite Teil sich manche unzutreffende Interpretation hat gefallen lassen müssen. Was gemeint ist, ist, etwas breiter ausgeführt, folgendes: Um die Dinge, die nicht sein Selbst darstellen, sondern nur in irgendeiner Weise mit ihm zu tun haben, also z.B. um Dinge wie Ansehen und Reichtum, aber auch Leben und Tod, soll der Mensch sich erst dann kümmern, wenn er sich in hinreichendem Maße um sein Selbst und dessen Vervollkommnung gekümmert hat. (Was damit gemeint ist, wird im folgenden auszuführen sein.) Ebenso soll er auch in bezug auf die Polis und alles andere verfahren, also z.B. in bezug auf ein Haus, das er baut, oder ein Schiff, das er besitzt: Um die Dinge, die in irgendeiner Weise mit der Polis oder dem Haus oder dem Schiff zu tun haben, also z.B. um Dinge wie Wohlstand und äußeren Glanz im Falle der Polis und Ausstattung und Zierat im Fall des Hauses und des Schiffes, soll er sich erst dann kümmern, wenn er sich zuvor in hinreichendem Maße um die betreffende Sache selbst und, was natürlich hinzuzudenken ist, deren möglichst gute Verfassung gekümmert hat. Daß Sokrates in diesem Satz Einzelmenschen und Polis nebeneinanderstellt, hat natürlich seinen Grund: Da die Polis nichts anderes ist als die Gemeinschaft der in ihr vereinigten Bürger, handelt es sich bei der Bemühung um das 'Gutsein' in beiden Fällen im Prinzip um die gleiche Bemühung, nämlich um die *eine* Bemühung um die *ἀνθρωπίνῃ τε καὶ πολιτικῇ ἀρετῇ*, von der 20b4-5 die Rede ist (vgl. auch 30b4 ἰσὶα καὶ δημοσίᾳ).

Was ihm als die wichtigste Aufgabe gilt, die es für einen jeden Menschen gibt bzw. geben sollte, bezeichnet Sokrates in diesen Sätzen mit den offenbar gleichbedeutenden Formeln 'sich um seine Seele zu kümmern, daß sie so gut wie möglich werde', bzw. 'sich um sich selbst zu kümmern, daß man so gut wie möglich sei'⁴. Seele und Selbst des Menschen sind für ihn also ein und dasselbe; anders ausgedrückt: die Seele ist für ihn das eigentliche Selbst des Menschen. Dabei ist mit Seele diejenige 'Instanz' im Menschen gemeint, in deren Kompetenz sein sittliches Handeln fällt. Man kann daher sagen: Seele ist der Mensch als sittliche Persönlichkeit. Die Beschränkung des Wesentlichen des Menschen auf die in diesem Sinn verstandene Seele bildet, wie sich zeigen wird, die nirgends ausdrücklich genannte, geschweige denn diskutierte oder begründete⁵, aber nichtsdestoweniger ständig gegenwärtige Voraussetzung für alles, was Sokrates in der *Apologie* über die Pflicht des Menschen, sich um sein 'Besser-Werden' zu bemühen, sagt; mit ihr steht und fällt alles.

Das erste und Wichtigste, was sich aus ihr ergibt, ist folgendes: Wenn der Sokrates der *Apologie* für das allein Wesentliche am Menschen seine sittliche Persönlichkeit erklärt, muß für ihn der höchste, ja einzig belangvolle Wert die sittliche Vollkommenheit und das wichtigste Ziel allen Handelns dies sein, die sittliche Vollkommenheit so weit wie möglich zu erreichen, das heißt: so weit wie möglich nie etwas anderes als das Sittlichgute zu tun. Eine solche Einschätzung war natürlich keineswegs völlig neu. Daß die sittlichen Werte allen anderen voranzustellen seien, war im Prinzip immer anerkannt gewesen und wurde gewiß auch von den Zeitgenossen des Sokrates im Prinzip anerkannt. Sokrates deutet dies in der *Apologie* einmal selbst an. Wenn er der festen Überzeugung sei, so sagt er 28b5-d5, daß ein Mann, 'der auch nur ein wenig taugte', das Risiko, ein allgemein so hoch eingeschätztes Gut wie das Leben zu verlieren, nicht ernstlich in Rechnung stellen dürfe, sondern bei seinem Handeln allein darauf achten müsse, 'ob er recht oder unrecht und wie ein guter oder wie ein schlechter Mann handle', dann sei dies eine Bewertung der Dinge, die schon für die Kämpfer vor Troja, also in der aristokratischen Gesellschaft Homers, gegolten habe, was sich an der Gestalt Achills ablesen lasse: vor die Entscheidung gestellt, wählen zu müssen zwischen einem langen, jedoch mit dem Makel der Ehrlosigkeit behafteten Leben und der Wahrung seiner Ehre, erkaufte freilich mit einem baldigen Tod, habe dieser keinen Augenblick gezögert, sondern sofort das letztere gewählt. Und wenn Sokrates im Anschluß daran (28d6-29a1) von der Selbstverständlichkeit spricht, mit der er als Soldat ohne Rücksicht auf sein Leben seinen Mann gestanden habe, dann weist er ausdrücklich darauf hin (28e3-4), daß er damit so gehandelt habe, wie man es von jedem seiner Mitbürger gleichfalls erwarte.

⁴ Er gebraucht dafür auch die Kurzformel ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς (31b5. 41e4-5).

⁵ Eine ausgiebige Diskussion enthält bekanntlich der Platonische oder Pseudoplatonische *Erste Alkibiades*.

Daß die sittlichen Werte über alles andere zu stellen seien, ist also, wie gesagt, eine Auffassung, in der die anderen Menschen mit dem Sokrates der *Apologie* im Prinzip durchaus übereinstimmen. Wie kommt es dann aber, daß ihr Verhalten im Unterschied zu dem seinigen nur zu oft mit einer solchen Bewertung der Dinge in offenkundigem Widerspruch steht? Wie kommt es zum Beispiel, daß sie, wenn es darum geht, Reichtum oder öffentliche Anerkennung zu erwerben, die Bemühung um sittliches Handeln nur zu oft hintanstellen (29d8-e3)? Oder um einige konkrete Vorkommnisse zu nennen, von denen in der *Apologie* die Rede ist: wie kommt es, daß sich im Arginusenprozeß alle Prytanen mit Ausnahme des einen Sokrates durch die aufgebrachte Menge dazu verleiten ließen, gegen das Gesetz zu verstoßen und in die kollektive Aburteilung der angeklagten Feldherren einzuwilligen (32b1-c3)? Oder daß vier der fünf Athener, die die sog. Dreißig Tyrannen bei der widerrechtlichen Verhaftung des Salaminiers Leon zu Komplizen zu machen versuchten, sich aus Angst um ihr eigenes Leben mißbrauchen ließen und nur einer, Sokrates, sich einem solchen Ansinnen widersetzte (32c4-d8)? Oder wie kommt es, daß viele von denen, die das Los dazu bestimmt hat, als Richter über Tod und Leben des Sokrates zu befinden, ihre Entscheidung aufgrund von Vorurteilen und Emotionen treffen, anstatt ihren Richtereid ernst zu nehmen und mit aller nur denkbaren Sorgfalt die Frage zu prüfen, ob die Anklage zu Recht besteht oder nicht (18a7 ff. 34c2 ff. 38d3 ff.)?

Der Grund ist der folgende: zwar bekennen sich auch die anderen Menschen weithin zu der Überzeugung, daß die sittlichen Werte allem anderen voranzustellen seien; da diese Überzeugung bei ihnen jedoch anders als bei Sokrates nicht das Ergebnis ernsthaften Nachdenkens über sich selbst, sondern nur die Reproduktion überkommener Auffassungen ist, ist ihnen nicht bewußt, was es eigentlich bedeutet, wenn sie sich leichtfertig oder unter Zwang über diese ihre Überzeugung hinwegsetzen, und sie sind daher nur zu leicht bereit, dies zu tun. Hätten sie sich mit der Frage nach sich selbst und dem, was für sie wahrhaft gut ist, je mit dem Ernst beschäftigt, der dieser Frage gebührt, und wäre ihnen daher bekannt, was das Wesentliche an ihnen ist, dann wüßten sie, daß sie, wenn sie z.B. die Bemühung um Gerechtigkeit weniger wichtig nehmen als die Bemühung um Reichtum, Ansehen oder auch die Rettung ihres Lebens, ihr eigentliches Selbst zugunsten von Dingen, die nur in irgendeiner Weise mit ihnen zu tun haben, vernachlässigen und damit nicht nur nichts für ihr 'Besser-Werden' tun, sondern, wenn sie infolge einer solchen Bewertung der Dinge Ungerechtigkeiten in Kauf nehmen oder gar gezielt vollbringen, sich selbst sogar großen Schaden zufügen.

In einer solchen Lage zu sein, daß man sich über sich selbst und das, was für einen wahrhaft gut und schlecht ist, im unklaren, wenn nicht im Irrtum befindet und deshalb ständig in Gefahr ist, anstelle dessen, was einem nützt, etwas zu tun, womit man sich selbst schadet, ist nun gewiß ein Mangel, der für sich genommen schon schwer genug wiegt. Immerhin könnte die Aufgabe, hier Besserung zu schaffen, nicht aussichtslos erscheinen, wäre da nicht ein Hemmnis, das so gut wie jede Hoffnung auf Besserung zunichte macht: die Tatsache, daß

die Menschen, obwohl sie nie ernsthaft über das nachgedacht haben, was für einen jeden von ihnen und die Polis insgesamt von größtem Belang ist (*τὰ μέγιστα*, 22d7), dennoch fest davon überzeugt sind, dies längst in hinreichendem Maße getan zu haben, und deshalb glauben, über ein sicheres Wissen davon zu verfügen – die Wortführer der Gesellschaft, die Berufspolitiker, und die traditionellen Weisen und Erzieher, die Dichter, allen voran, aber auch alle anderen (21b1 - 22e5). Dies ist es jedenfalls, was Sokrates bei seinen Gesprächen immer wieder feststellt.

Wie steht es nun aber in dieser Hinsicht mit dem Sokrates der *Apologie* selbst? Bekanntlich versichert er mehrfach mit großem Nachdruck, daß er das Wissen, das bei den anderen nicht zu finden sei, selbst ebensowenig besitze wie sie, fügt freilich hinzu, daß er sich insofern erheblich von ihnen unterscheide, als er sich auch nicht einbilde, es zu besitzen, sondern 'wisse, daß er nichts wisse'. Und er fährt fort: Wenn also, wie es scheine, niemand über ein solches Wissen verfüge, dann tue sich darin offenbar kund, daß es den Göttern vorbehalten, für die Menschen aber prinzipiell unerreichbar sei. Ebendies erkannt zu haben, daß 'in Wahrheit nur der Gott weise, ... die menschliche Weisheit aber wenig oder nichts wert ist' (23a5-7, vgl. b3-4), dies sei die 'gewisse Weisheit' (*σοφία τις*) bzw. die 'dem Menschen gemäße Weisheit' (*ἀνθρωπίνη σοφία*), über die er als einziger aller Menschen verfüge (20d6 -9). Insofern er also der einzige sei, der die prinzipielle Beschränktheit menschlichen Wissens richtig beurteile, müsse er tatsächlich als der weiseste aller Menschen gelten, als den ihn der Gott in Delphi bezeichnet habe (20d6 -23b4)⁶.

Ist der Unterschied zwischen Sokrates und den anderen damit hinreichend beschrieben? Weiß er wirklich nur insofern mehr als sie, als er 1. 'weiß, daß er nichts weiß', und 2. weiß, daß mehr zu wissen dem Menschen grundsätzlich verwehrt ist? Ist es also wirklich so, daß er in bezug auf das, was für die Menschen 'von größtem Belang ist', ebensowenig weiß wie die anderen? Offenkundig nicht, denn offenkundig ist jener fundamental wichtige Punkt völlig außer acht gelassen, von dem unsere Untersuchung ihren Ausgang genommen hat. Wie immer es nämlich sonst mit seinem Wissen in dieser Hinsicht bestellt sein mag, so hat der Sokrates der *Apologie* den anderen doch auf jeden Fall dies voraus: er weiß, daß das einzig Belangvolle am Menschen seine sittliche Persönlichkeit ist und der Mensch daher immer dann zu seinem eigenen Besten handelt, wenn er sich darum bemüht, das Sittlichgute zu tun.

Woher aber weiß man, was das Sittlichgute ist? Und was ist es, was der Sokrates der *Apologie* in dieser Hinsicht weiß? Wenn er, wie er es zweifellos tut, für sich in Anspruch nimmt, sich mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften unablässig darum bemüht zu haben, nie etwas anderes als das Sittlichgute zu tun, dann muß er doch über ein derartiges Wissen, zumindest ein vorläufiges, verfügen. Was läßt sich darüber aus der *Apologie* ermitteln? Da Sokrates in der *Apologie* auf diesen Punkt

⁶ Schon vorher hatte Sokrates davon gesprochen, daß er sich auf die *ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή* nicht verstehe, und angedeutet, daß es sich dabei um ein Wissen zu handeln scheine, das die menschlichen Wissensmöglichkeiten übersteige (20c1-3. d9 -e3; vgl. S. 83).

nirgends explizit zu sprechen kommt, ist, was sich ermitteln läßt, verhältnismäßig wenig. Es reicht jedoch aus, deutlich zu machen, um was für eine Art von Wissen es sich dabei handelt. So sagt er etwa von seinem eigenen Handeln im Arginusenprozeß, er habe sich mit ihm auf die Seite des Gesetzes und des Gerechten gestellt, setzt also das gerechte mit dem gesetzmäßigen Handeln gleich (32b8-c1, vgl. 31e4)⁷. In die gleiche Richtung geht es, wenn er sein Verhalten in der Leon-Affäre damit begründet, daß er lieber den eigenen Tod habe in Kauf nehmen als etwas Ungerechtes oder Unfrommes tun wollen (32c8-d3). Oder er sagt: als Angeklagter vor Gericht den Versuch zu unternehmen, die Richter durch massive psychologische Beeinflussung zum Bruch ihres Richtereides zu verleiten, sei ungerecht und unfromm (35b9-d1); oder an anderer Stelle: im Krieg nicht seinen Mann zu stehen, sei schändlich (28d6-e4, vgl. 38e5-39b1); und allgemeiner: Unrecht zu tun, indem man einem Besseren, sei er ein Gott oder ein Mensch, nicht gehorche⁸, sei schlecht und schändlich, wobei er in diesem Fall ausdrücklich hinzufügt, dies sei etwas, was er wisse (29b6-7).

In allen diesen Äußerungen tut sich zweifellos ein Wissen in bezug auf das kund, was sittliches Handeln ist, freilich stets nur ein partielles Wissen, zudem ein Wissen, das sich von dem landläufigen nicht zu unterscheiden scheint. Eine genauere Durchsicht der *Apologie* würde diesen Befund immer nur bestätigen. Nirgends finden sich auch nur die mindesten Anzeichen dafür, daß der Sokrates der *Apologie* in dieser Beziehung ein Wissen für sich in Anspruch nähme, das über das herkömmliche partielle und unzulängliche Wissen, über das auch die anderen verfügen, grundsätzlich hinausginge. Über ein umfassendes und sicheres Wissen, das es erlaubte, eine generelle Aussage darüber zu machen, was sittliches Handeln ist, und damit dem, der sich um sittliches Handeln bemüht, die Möglichkeit gäbe, wo immer nötig eine zweifelsfreie Entscheidung darüber zu treffen, wie er sich hier und jetzt zu verhalten habe, verfügt er ebensowenig wie alle anderen – und kann er nach seiner Auffassung ebenso wie sie auch gar nicht verfügen, denn offenkundig haben wir es hier mit jenem Wissen zu tun, das nach seiner Überzeugung den Göttern vorbehalten ist. Wenn dem aber so ist, dann ist es nur konsequent, wenn er es strikt von sich weist, sich je als Lehrer auf diesem Gebiet betätigt zu haben. Mögen die Sophisten für sich in Anspruch nehmen, andere die *ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτικὴ ἀρετή*, das Gutsein als Mensch und Staatsbürger, lehren zu können (19e1-20c1; vgl. S. 83), er weiß, daß er über ein sicheres Wissen auf diesem Gebiet nicht verfügt und daß es daher widersinnig wäre, wollte er als Lehrer auftreten, da man lehren nur etwas kann, wovon man ein zuverlässiges Wissen hat (19d8-e1. 33a5-b8).

⁷ 32b8-c1: *μετὰ τοῦ νόμου καὶ τοῦ δικαίου*; 31e4: *πολλὰ ἄδικοι καὶ παράνομοι*.

⁸ 29b6 ist das *καὶ* vor *ἀπειθεῖν* explikativ zu verstehen; vgl. M. Schanz, Sammlung ausgew. Dialoge Platons mit deutschem Kommentar, Bd. 3: *Apologia*, Leipzig 1893, 166: „Die beiden Verba stehen in dem Verhältnis zueinander, daß in dem *ἀπειθεῖν* das *ἀδικεῖν* zu Tag tritt“.

Nimmt man alles, was bisher gesagt wurde, zusammen, dann ergibt sich, daß der Sokrates der *Apologie*, wenn er von den Menschen fordert, sie sollten sich vor allem anderen darum bemühen, so gut wie möglich zu werden, von ihnen folgendes verlangt: 1. sich darüber klar zu werden, daß das einzig Wesentliche an ihnen ihre sittliche Persönlichkeit ist und deshalb das wahre Gute für sie immer nur das Sittlichgute sein kann; 2. im Bewußtsein der Tatsache, daß ein umfassendes und sicheres Wissen von dem, was das Sittlichgute ist, dem Menschen grundsätzlich verwehrt ist, sich stets von neuem darum zu bemühen, so gut es geht zu erkennen, was hier und jetzt gerecht, fromm, besonnen usw. ist; und 3. nie etwas anderes zu tun als das, was sie als das Gerechte, Fromme usw. erkannt haben. Für den Sokrates der *Apologie* handelt es sich dabei freilich genaugenommen gar nicht um drei, sondern nur um zwei Forderungen, denn was als dritte Forderung erscheint – nie etwas anderes zu tun als das, was man als das Gerechte, Fromme usw. erkannt hat –, ist nach seiner Auffassung für jeden, der sich die beiden anderen Forderungen zu eigen macht, eine Selbstverständlichkeit. Wer nämlich wirklich davon überzeugt ist, daß das einzig Wesentliche an ihm seine sittliche Persönlichkeit ist, der wird gewiß nicht seinen wahren Interessen zuwiderhandeln wollen, indem er etwas anderes tut als das, was er als das seine sittliche Persönlichkeit Fördernde erkannt hat⁹. Demgemäß stellt der Sokrates der *Apologie* für seine eigene Person denn auch ausdrücklich fest, daß er, wo immer er etwas Unrechtes getan habe, dies nur deshalb getan haben könne, weil er sich über das Rechte im Irrtum befunden habe (37a5-6, vgl. 25e1-26a1)¹⁰. In dieser Überzeugung, daß das Erkennen des Guten das Tun des Guten zwangsläufig nach sich ziehe, scheint mir im übrigen der eigentliche Grund für jene andere Überzeugung des Sokrates zu liegen, daß ein umfassendes und sicheres Wissen des Guten den Göttern vorbehalten sei, eine Überzeugung, die in der *Apologie* nirgends eine echte Begründung erfährt. Wäre es nämlich so, daß ein solches Wissen im Prinzip auch den Menschen zugänglich wäre, dann hätte dies folgende Konsequenz: sollte einmal ein Mensch dieses Wissen tatsächlich erlangt haben, dann täte er von da an nie mehr etwas anderes als das Gute. Das aber hieße, er wäre nicht mehr Mensch, sondern Gott, und ebendies, Gott zu werden, ist dem Menschen auf ewig verwehrt.

Sich unablässig darum zu bemühen, so gut es geht zu erkennen, was hier und jetzt das Gute ist, und das heißt: sich unablässig daraufhin zu prüfen, ob man das Gute wirklich weiß oder nicht, das ist der größte Gefallen, den sich ein Mensch

⁹ Diese Abhängigkeit des Tuns des Guten vom Erkennen des Guten findet sich in den beiden Sätzen, von denen diese Untersuchung ihren Ausgang genommen hat, unübersehbar angedeutet: In beiden erscheint die Bemühung um das 'Gutsein' kombiniert mit der Bemühung um Einsicht (36c7 bzw. 29e1-2, vgl. oben Anm. 2).

¹⁰ Der Sokrates zugeschriebene Satz *Οὐδείς ἐκῶν ἀμαρτάνει* läßt sich aus dem, was Sokrates 37a5-6 und b2-3 sagt (vgl. auch 25e6), zwar leicht ableiten, wird jedoch entgegen einer immer wieder zu lesenden Behauptung von ihm nirgends ausdrücklich ausgesprochen (37a5 ist *μηδένα* Objekt zu *ἀδικεῖν*).

nach der Auffassung des Sokrates selbst tun kann. Sich diesen Gefallen nicht selbst vorzuenthalten, das ist es, wozu er seine Mitbürger immer wieder aufgerufen hat und auch vor Gericht noch aufruft, wenn auch, wie er selbst weiß, mit geringer Aussicht auf Erfolg. Er selbst faßt dies, an seine Richter und die Athener insgesamt gewandt, einmal in folgende Worte: Ganz gewiß sei es so, wie er immer wieder behaupte, daß es das größte Gut (*μέγιστον ἀγαθόν*) für einen jeden Menschen sei, wenn er Tag für Tag über das Gutsein (*ἀρετή*) nachdenken und reden dürfe und über die anderen Dinge, über die sie ihn, sich selbst und andere prüfend¹¹, sprechen hörten, daß dagegen ein Leben ohne fortwährende Prüfung nicht lebenswert sei für einen Menschen (*ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ*), nur sei es nicht leicht, sie davon zu überzeugen (38a1-6).

Die fortwährende Prüfung, von der Sokrates hier spricht, ist, insofern es sich dabei um Selbstprüfung handelt, eine Aufgabe, die gleichermaßen alle betrifft, mögen sie dies erkannt haben und akzeptieren oder nicht. Im Fall des Sokrates kommt jedoch als Besonderes hinzu, daß er sich von Gott berufen weiß¹², alle diejenigen unter den Menschen und vor allem unter seinen Mitbürgern, die dieser jedermann gestellten Aufgabe nicht nachkommen – und das sind in seinen Augen so gut wie alle, wenn nicht tatsächlich alle –, dazu zu bewegen, dies zu tun. Da sie nun aber meinen, längst hinreichend zu wissen, was für sie und die Polis gut ist und was nicht, und diesem Wissen gemäß zu handeln, heißt dies: er muß im Gespräch mit ihnen zunächst einmal prüfen, ob es sich bei diesem ihrem Wissen um ein echtes oder ein vermeintliches Wissen handelt, ein Vorgang, der bekanntlich regelmäßig zu dem Ergebnis führt, daß das letztere der Fall ist.

Wie ein prüfendes Gespräch abläuft, in dem es um Fragen dieser Art geht, läßt sich an dem fingierten Kreuzverhör ablesen, in dem Sokrates seinem Ankläger Meletos zu Bewußtsein zu bringen versucht, daß dieser, wenn er ihn als Jugendverderber und Gottesleugner anklage, sich ein Wissen anmaße in Dingen, mit denen er sich, obwohl sie doch so wichtig seien, noch nie ernsthaft beschäftigt habe (24c9 - 28a1). Von der Art und Weise, in der er dieses Verhör durchführt, sagt Sokrates übrigens ausdrücklich, daß er 'in der gewohnten Weise' (*ἐν τῷ εἰωθῶτι τρόπῳ*) argumentiere (27b2)¹³. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang ferner sein Gespräch mit dem reichen Kallias, von dem er 20a2 - c1 berichtet. Diesem habe er jüngst folgende Frage gestellt: Wenn seine beiden Söhne Fohlen oder Kälber wären, dann wäre völlig klar, wer der geeignete Aufseher wäre, wenn es darum ginge, sie 'im Hinblick auf das ihnen gemäße Gutsein' (*τὴν προσήκουσαν ἀρετήν*) vortrefflich zu machen, d.h. in Bezug auf das Gutsein qua Pferd oder Rind; es seien dies der Pferdezüchter und

¹¹ Vgl. 28e5-6.

¹² Als Legitimation führt er die Geschichte vom Chairephon-Orakel an (s. bes. 23b4 - c1). Mehr andeutungsweise weist er später (33c4-7) aber auch noch auf weitere göttliche Weisungen hin.

¹³ Wie seriös die Argumentation des Sokrates in diesem Kreuzverhör ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Zu berücksichtigen ist, daß es sich um eine Argumentation handelt, die auf das Niveau des Meletos zugeschnitten ist.

der Landwirt. Nun seien seine Söhne aber Menschen, und daher sei zu fragen, ob er jemanden nennen könne, der in diesem Fall als Aufseher in Frage komme, d.h. jemanden, der sich auf das 'Gutsein als Mensch und Bürger verstehe' (*τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς ἀρετῆς ἐπιστήμων ἐστίν*); als gewissenhafter Vater habe er ja sicher darüber nachgedacht. Kallias habe diese Frage bejaht und als geeigneten Mann den Sophisten Euenos von Paros genannt, der sich gerade in Athen aufhalte. Damit endet das kleine Gespräch, das für uns vor allem aus den beiden folgenden Gründen von Interesse ist: 1. Sokrates bedient sich in ihm des Analogieverfahrens, das in allen erhaltenen Sokratikerschriften eines seiner am häufigsten gebrauchten methodischen Mittel ist. Auch im Meletos-Verhör greift er übrigens zweimal auf dieses Mittel zurück (25a12 ff. 27b3 ff.). 2. Recht besehen handelt es sich bei diesem Gespräch um ein Gesprächsfragment, genauer gesagt um ein Gespräch, das an dem Punkt abbricht, an dem es recht eigentlich erst beginnen müßte¹⁴. Daß dem so ist, deutet Sokrates selbst an. Wenn er nämlich fortfährt: „Und ich pries den Euenos glücklich, wofern er diese Kunst wirklich besitzen sollte“, eine Kunst, auf die er, Sokrates, selbst sich viel zugute hielte, besäße er sie (20b9 - c3), und wenn er wenig später anfügt, daß es sich dabei vielleicht (*τάχα*) um ein Wissen handle, das die menschlichen Möglichkeiten übersteige (20d9 - e2), dann kann kein Zweifel bestehen, wie das Gespräch, wäre es ein ganzes, weiterginge und wo es schließlich endete: durch gezielte Fragen würde Sokrates dem Kallias zu Bewußtsein gelangen lassen, daß er in Wirklichkeit noch nie ernsthaft darüber nachgedacht habe, was das 'Gutsein als Mensch und Bürger', zu dem er seine Söhne erziehen lassen wolle, denn überhaupt sei; und früher oder später wären Sokrates und Kallias sicher darauf zu sprechen gekommen, daß man die Frage, wie man das 'Gutsein als Mensch und Bürger' erreiche, so lange überhaupt nicht sinnvoll überdenken könne, als man nicht geklärt habe, was denn eigentlich das Wesentliche am Menschen sei, sei man doch andernfalls ständig in der Gefahr, statt über das Wesentliche an einem über Dinge zu sprechen, die nur in irgendeiner Weise mit einem zu tun hätten – womit wir wieder bei jenem zentralen Punkt angekommen sind, auf den alles, was Sokrates in der *Apologie* sagt, letztlich hinzielt.

Im prüfenden Gespräch vor Augen geführt zu bekommen, daß alles Wissen, dessen man sich so sicher fühlte, nur Scheinwissen war, und damit des Fundamentes verlustig zu gehen, auf das man sein bisheriges Leben gegründet hatte, ist gewiß eine schmerzliche Erfahrung, und sie wird noch schmerzlicher, wenn sich alles dies, wie bei den Gesprächen des Sokrates üblich, vor den Augen und Ohren anderer, gar jüngerer Leute abspielt (vgl. 17c7-9. 23c2 - d9. 33c1-4). Hätte Sokrates die fortwährende Prüfung, zu der jeder aufgerufen ist, nur an sich und für sich selbst vollzogen, hätte man ihn vielleicht für einen Sonderling gehalten, sich aber sonst wohl nicht weiter um ihn gekümmert und sich gewiß nicht in einem solchen Maße von

¹⁴ So auch W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge 1975, 88.

ihm belästigt gefühlt, daß man versucht hätte, sich seiner zu entledigen¹⁵. Erst das ständige Ärgernis, das er dadurch wurde, daß er seinen Mitbürgern Tag für Tag ins Gewissen redete und sie bloßstellte, war es, das ihn schließlich vor Gericht brachte und seine Verurteilung herbeiführte – so jedenfalls stellt er selbst es in der *Apologie* dar.

Bei den meisten seiner Mitbürger war die Resonanz, die Sokrates mit seinem Tun fand, Abwehr. Daß er mit ihm bisweilen auch eine positive Resonanz erzielte, deutet er in der *Apologie* nur an. 33c8 - 34b5 gibt er den Richtern folgendes zu bedenken: „Wenn ich wirklich die einen unter den jungen Leuten verderbe, andere schon verdorben habe, dann müßten doch einige von ihnen, die, älter geworden, eingesehen haben, daß ich ihnen in ihrer Jugend irgendwann einmal etwas Schlechtes riet, jetzt vor Gericht auftreten und mich anklagen und sich so Genugtuung verschaffen. Wenn sie das aber nicht selbst tun wollten, dann müßten einige ihrer Verwandten, ihre Väter oder Brüder oder andere Angehörige, falls den Ihrigen von mir etwas Übles widerfahren wäre, sich jetzt daran erinnern und es mir heimzahlen“. Und er fährt fort: Viele von ihnen seien jetzt beim Prozeß zugegen. Sie müßten doch die Gelegenheit wahrnehmen und als Zeugen gegen ihn auftreten. Dazu sei jedoch kein einziger bereit. Ganz im Gegenteil: allesamt seien sie bemüht, ihm zu helfen. So der Sokrates der *Apologie*. Was er damit sagen will, ist folgendes: diese seine Schüler und ihre Angehörigen – namentlich genannt werden u.a. Kriton, Aischines, Platon und sein Bruder Adeimantos – hätten erkannt, daß er mit seinen Mahnungen recht gehabt habe, und seien nun wie er überzeugt, daß es für den Menschen nichts Wichtigeres gebe, als sich unablässig daraufhin zu prüfen, ob er sich wirklich darum bemühe, so gut wie möglich zu sein.

* * * *

Dies scheinen mir die Hauptgedanken dessen zu sein, was Sokrates in der *Apologie* sagt. Versucht man, sie soweit wie möglich zu komprimieren, dann bleiben als Kern die folgenden beiden Überzeugungen: 1. Da das einzig Wichtige am Menschen seine sittliche Persönlichkeit ist, besteht die einzig wahrhaft wichtige und daher allen anderen übergeordnete Aufgabe für einen jeden Menschen darin, 'sich um seine Seele zu bemühen, daß sie so gut wie möglich werde', d.h. sich unablässig darum zu bemühen, nie etwas anderes als das Gute zu tun, weil alles andere Handeln ihm selbst schadet. 2. Da es dem Menschen versagt ist, ein sicheres Wissen davon zu erlangen, was das Gute ist, muß er sich stets von neuem darum bemühen, so gut es eben geht zu klären, was das Gute hier und jetzt ist.

¹⁵ Vgl. den zweimal von ihm selbst in die Erörterung eingeführten Vorschlag, er könne ja privatisieren und sich damit in Sicherheit bringen (29c6 - d1. 37e3-4), einen Vorschlag, den er natürlich verwerfen muß, weil er, wenn er ihm folgte, gegen den Auftrag Gottes verstieße.

Wie steht es nun – und damit komme ich zu der eingangs angekündigten Einbeziehung der 'kleineren' Sokratiker in die Überlegungen – im Hinblick auf diese beiden Überzeugungen mit dem, was in der sonstigen sokratischen Literatur, d.h. in den anderen Schriften Platons einerseits und in denen der übrigen Sokratesschüler andererseits, zu lesen war?

In bezug auf die erste der beiden gerade genannten Überzeugungen kann ich mich kurz fassen. Überblickt man die anderen Dialoge Platons und die Schriften und Lehren der übrigen Sokratiker, dann begegnet man ihr auch dort auf Schritt und Tritt. Ich nenne dafür nur einige wenige Beispiele: Wenn Sokrates etwa in Platons *Gorgias* die These vertritt, daß das Unrechtleiden dem Unrecht tun vorzuziehen sei (468a ff.), dann liegt dem eben diese Überzeugung zugrunde; und wenn er im *Phaidon* die These vertritt, daß das Leben des Philosophen nichts anderes sei als eine 'Einübung im Sterben' (64a ff.), d.h. eine einübende Vorbereitung auf jenen Zustand, in dem die Seele vom Körper befreit für sich allein sein wird, dann gilt für diese These das gleiche, freilich mit der Modifikation, daß die genannte Überzeugung hier in einer weiterentwickelten Form erscheint, die die Platonische Ontologie voraussetzt. Oder nehmen wir den *Alkibiades*-Dialog des Sokratesschülers Aischines von Sphettos, von dem immerhin so umfangreiche Fragmente erhalten sind, daß wir seinen Verlauf im großen und ganzen rekonstruieren können. In ihm war dargestellt, wie Sokrates den jungen Alkibiades, der dank seiner einzigartigen Begabung allen anderen weit überlegen zu sein meinte, dazu brachte zu erkennen, wie es in Wirklichkeit um ihn bestellt sei: daß er in Wirklichkeit nicht besser sei als der geringste seiner Mitbürger und daß er, wolle er sich ernsthaft um die Arete bemühen, sich erst einmal darüber klarwerden müsse, wer und was er denn überhaupt sei¹⁶. Daß der Gedanke der *ἐπιμέλεια ψυχῆς* auch in den Dialogen des Phaidon von Elis eine zentrale Rolle spielte, zeigt z.B. die Szene, mit der der verlorene *Zopyros* begonnen zu haben scheint: bei einem Zusammentreffen mit Sokrates schloß der syrische Physiognom *Zopyros* aus dessen äußerer Erscheinung auf Stumpfsinn, Zügellosigkeit und übermäßige Triebhaftigkeit. Als die anwesenden Sokratesschüler, allen voran Alkibiades, daraufhin in Lachen ausbrachen, nahm Sokrates *Zopyros* in Schutz, indem er sagte, dieser habe seine Anlage durchaus zutreffend diagnostiziert, durch Einsicht und Disziplin sei es ihm jedoch gelungen, ihrer Herr zu werden¹⁷. Auch der Sokrates Xenophons kennt und propagiert die Forderung, daß man sich vor allem anderen um seine Seele und deren Besserwerden kümmern müsse. Allerdings steht diese Forderung bei ihm nicht so stark im Vordergrund wie bei Platon, Aischines und vermutlich auch Phaidon. Der Grund dafür ist der, daß der Blick des Xenophontischen Sokrates wie der seines literarischen

¹⁶ Vgl. K. Döring, Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, in: *Hermes* 112, 1984, 16-30, bes. 17-21.

¹⁷ Vgl. K. von Fritz, Art. Phaidon aus Elis, *RE* XIX 2, 1938, 1538-1542, bes. 1539-1541. L. Rossetti, Ricerche sui 'dialoghi socratici' di Fedone e di Euclide, in: *Hermes* 108, 1980, 183-200, hier 183-198 zu Phaidons *Zopyros*.

Vaters vor allem darauf gerichtet ist, seinen Mitbürgern bzw. Lesern in Fragen des praktischen Lebens von Nutzen zu sein, darunter bezeichnenderweise des öfteren auch solchen aus den Bereichen des Militärwesens und der Landwirtschaft, die den historischen Sokrates vermutlich herzlich wenig, den Offizier und Gutsbesitzer Xenophon dafür aber um so mehr interessierten. Wie Antisthenes Sokrates in seinen Schriften dargestellt hat, können wir nur aus dem erschließen, was als Antisthenes' eigene philosophische Überzeugung und Lehre überliefert ist, und hier genügt es für unsere Zwecke auf jenen Satz zu verweisen, der thesenartig am Anfang der Rede steht, die ihn Xenophon in seinem *Symposion* halten läßt. Er lautet: „Meiner Meinung nach haben die Menschen Reichtum und Armut nicht in ihrem Haus, sondern in ihren Seelen“ (4,34 = fr. 117,9-11 Deleva Caizzi). Was schließlich Eukleides aus Megara anbetrifft, so ist die Zahl der Zeugnisse, die wir für ihn und seine Lehre haben, zwar sehr gering, doch findet sich auch unter ihnen eines, in dem es um die *ἐπιμέλεια ψυχῆς* geht, in diesem Fall darum, wie sehr die Menschen es an ihr fehlen lassen. In ihm wird Eukleides der folgende Ausspruch zugeschrieben: „Die meisten Menschen scheuen sich zwar vor der Nahrung und der Bekleidung von Sklaven, vor der Gesinnung von Sklaven (*serviles mores*) scheuen sie sich jedoch nicht“ (fr. 14 D.)¹⁸.

Diogenes Laertios stellt einmal (2,47) die Namen von sieben Sokratikern zusammen, die als die bedeutendsten zu gelten hätten¹⁹. Sechs von ihnen sind im Vorangehenden genannt worden, Platon, Aischines, Phaidon, Xenophon, Antisthenes und Eukleides. Sie alle stimmten miteinander und mit dem Sokrates der Platonischen *Apologie* darin überein, daß die *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, verstanden als das kontinuierliche Streben nach sittlicher Vervollkommnung, allen anderen Bemühungen voranzustellen sei. Der Schluß, der daraus zu ziehen ist – und auch immer gezogen wurde –, kann nur der sein, daß wir es hier mit einer Grundüberzeugung des historischen Sokrates zu tun haben, die alle diese seine Schüler von ihm übernahmen.

Nur einer der sieben bei Diogenes Laertios aufgeführten Sokratiker machte sich diese Überzeugung nicht zu eigen, weshalb er denn bisher auch unerwähnt geblieben ist: Aristipp. Er lehrte, daß das wichtigste Ziel allen Bemühens dies sei, sich ein Maximum an sinnlicher Lust zu verschaffen. Eine solche Auffassung scheint auf den ersten Blick völlig aus dem Rahmen zu fallen. Vergegenwärtigt man sich jedoch, auf welche Weise Aristipp zu ihr gelangte, dann wird dieser Eindruck alsbald erheblich gemildert. Aristipp leitete diese seine Auffassung nämlich aus der seiner Ansicht nach unwiderleglichen These ab, daß, was der Mensch zu erkennen vermöge, allein seine je eigenen, privaten Empfindungen (*πάθη*) seien, alles andere aber für ihn prinzipiell unerkennbar sei, und diese These nun fügte sich, wie noch dazutun sein wird, sehr gut in den Rahmen dessen, was damals im Kreise der

¹⁸ Zu diesem Fragment vgl. L. Rossetti in dem in Anm. 17 genannten Aufsatz S. 198-200 und R. Müller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, Paris 1985, 99.

¹⁹ Auf die Interpretationsprobleme, die diese Stelle bietet, brauche ich hier nicht einzugehen; vgl. zuletzt G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1983-85, vol. III pp. 29-30.

Sokratiker diskutiert wurde. Von ihr ausgehend argumentierte Aristipp, stichwortartig zusammengefaßt, so: Wenn allein die privaten Empfindungen erkennbar sind, können nur sie und nichts anderes Regulativ des Handelns sein, dieses aber wird dann darauf abzielen, soweit irgend möglich nur gute, d.h. angenehme bzw. lustvolle Empfindungen zu bewirken²⁰.

Was soeben über Aristipps Ansichten bezüglich der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis gesagt wurde, führt uns, wie schon angedeutet wurde, mitten hinein in die eben dieses Thema betreffenden Diskussionen der Sokratiker untereinander und damit zu der Frage, was in den Schriften der einzelnen Sokratiker im Hinblick auf jene andere Überzeugung des Sokrates der Platonischen *Apologie* zu lesen war, daß es dem Menschen grundsätzlich versagt sei, ein sicheres Wissen davon zu erlangen, was das Gute ist, und er sich deshalb stets von neuem darum bemühen müsse, so genau wie möglich zu klären, was das Gute in jeder gegebenen Situation sei (vgl. S. 84).

Gehen wir auch diesmal wieder von Platon aus, dann zeigt sich sogleich, daß Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem Sokrates der *Apologie* hier anders verteilt sind als im ersten Fall, denn was diesen Punkt anbetrifft, unterscheidet sich der Sokrates der *Apologie* in sehr bezeichnender Weise von dem aller anderen Platonischen Dialoge, in denen das Problem der Erkennbarkeit des Guten, Gerechten usw. wie der Dinge überhaupt in irgendeiner Weise zur Sprache kommt²¹. Zwar betont Sokrates auch in diesen anderen Dialogen häufig, daß er nicht wisse, was das, worum es gerade geht, eigentlich sei; anders als in der *Apologie* erklärt er es aber nicht für grundsätzlich unmöglich, zu einem Wissen zu gelangen. Im Gegenteil: Wenn er sich in den sog. Definitionsdialogen (*Euthyphron*, *Laches*, *Charmides*, *Politeia I* usw.) zusammen mit seinen Gesprächspartnern darum bemüht zu ermitteln, was die Frömmigkeit, die Tapferkeit, die Besonnenheit, die Gerechtigkeit usw. denn eigentlich sei, dann gelangt er zwar auch hier regelmäßig nicht zum Ziel, zieht daraus aber nicht etwa die Konsequenz, daß das Ziel offenbar nicht erreichbar sei, sondern die, daß man, da man jetzt nicht zum Ziel gelangt sei, die Suche eben ein andermal fortsetzen müsse, setzt also voraus, daß die Suche grundsätzlich durchaus erfolgreich sein könne. Und in den Dialogen vom *Phaidon* an zeigt der Platonische Sokrates dann mit der Einführung der Ideen den Weg auf, auf dem man nach seiner Auffassung tatsächlich zum Ziel, d.h. zur Erkenntnis des Wesens der Dinge gelangen kann.

Eben diese Position hat Antisthenes aufs heftigste attackiert. Er lehnte Platons Ideenlehre mit allen sich aus ihr ergebenden Konsequenzen strikt ab. Weithin bekannt ist die Anekdote, in die die antike biographische Tradition diese fundamentale

²⁰ Vgl. S. 89-90 mit Anm. 23.

²¹ Nur von solchen Dialogen ist hier die Rede. Dialoge, in denen dieses Thema keine Rolle spielt, und damit insbesondere auch der für die Frage nach dem historischen Sokrates außerordentlich wichtige *Kriton* (zu ihm vgl. jetzt R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984 und meine Rezension in: *Gnomon* 58, 1986, 206-212) bleiben außer Betracht.

Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden gefaßt hat: Als Antisthenes einst im Verlauf eines Streitgespräches mit Platon gesagt habe: „Ein Pferd sehe ich, eine Pferdheit dagegen sehe ich nicht“ (*ἵππον μὲν ὀρώ, ἵππότητα δὲ οὐκ ὀρώ*), habe dieser entgegnet: „Du hast eben nur das Auge, mit dem man ein Pferd sieht, aber das Auge, mit dem man die Pferdheit erblickt, hast du noch nicht erworben“ (fr. 50 A-C Decleva Caizzi) – es ist dies dasjenige Auge, das Platon in der *Politeia* (533 d 2) und im *Sophistes* (254 a 10) als ‘das Auge der Seele’ (*τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα*) bezeichnet.

Mit welcher Begründung Antisthenes die Existenz der Ideen bestritt, teilen uns unsere Quellen nicht mit²². Der Zweck, den er damit verfolgte, kann jedoch kaum zweifelhaft sein. Wie Aristoteles bezeugt, vertrat Antisthenes die Auffassung, daß es ‘unmöglich sei zu definieren, was etwas ist (*ὄγκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι*) ...; wohl aber lasse sich angeben, wie beschaffen etwas ist (*ποιὸν τί ἐστὶν ἐνδέχεται διδάξαι*), wie z. B. im Fall des Silbers: Was es sei, lasse sich nicht sagen, wohl aber, daß es so etwas wie Zinn sei’ (fr. 44 A). Was Antisthenes mit seiner Ablehnung der Ideen bezweckte, war also offenbar dies, seine eigene Auffassung, daß es unmöglich sei, das Wesen einer Sache zu erfassen und zu definieren, gegen die entgegengesetzte Auffassung Platons zu verteidigen. Wenn nämlich die Ideen nichts anderes waren als Phantasieprodukte Platons, dann bedeutete dies, daß der Weg, auf dem Platons Sokrates zu einer Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Dinge gelangt zu sein meinte, jedenfalls nicht zu diesem Ziel führte, und da ein anderer und vor allem besserer Weg bis dahin von niemandem aufgewiesen worden war, mußte weiterhin gelten, daß es unmöglich sei, das Wesen der Dinge zu bestimmen.

Das bedeutete nun freilich für Antisthenes nicht, daß jede Form des Wissens unmöglich sei. Was ihm möglich zu sein schien, war – das besagt der zweite Teil des gerade zitierten Aristotelischen Zeugnisses –, das Wesen der Dinge durch Beschreibung ihrer Beschaffenheit annäherungsweise zu erfassen. Wie dies erfolgen könne, wird in dem Zeugnis durch ein Beispiel erläutert: Man könne zwar nicht definieren, was Silber sei, wohl aber könne man etwas über seine Beschaffenheit aussagen, z. B. indem man feststelle, daß es so etwas wie Zinn sei. Der Gesichtspunkt, nach dem dabei verglichen wird, ist offenbar der der Farbe bzw. des Aussehens. Gemeint ist also: Silber sieht aus wie Zinn. Man könnte natürlich ebensogut auch andere Gesichtspunkte wählen und z. B. sagen: Silber ist hart wie Stein und schwer wie Eisen. Es ist klar, daß man mit einem solchen vergleichenden Verfahren das Wesen einer Sache sukzessive immer genauer erfassen und beschreiben kann. Ebenso klar ist freilich, daß ein solches Verfahren nie zu abschließenden, nicht mehr weiter präzisierbaren Ergebnissen führen kann. In bezug auf Dinge wie das Silber mag dies ohne Bedeutung sein, oder anders ausgedrückt: um hinreichend deutlich zu machen, was Silber ist, mag ein solches Verfahren genügen. Seine Begrenztheit und Schwäche

²² Das Folgende faßt zusammen, was ich in dem Aufsatz ‘Antisthenes – Sophist oder Sokratiker?’ in: *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale* (Lentini – Catania, 12-15 dic. 1983), a cura di L. Montoneri e F. Romano, *Siculorum Gymnasium* XXXVIII 1-2, 1985, 229-242 näher ausgeführt und im einzelnen begründet habe.

wird jedoch schnell deutlich, wenn man es auf Fragen wie z.B. die nach der Beschaffenheit der Gerechtigkeit oder des Frommen oder des Guten anwendet und auf derartige Fragen – in Erinnerung an bekannte Erörterungen in den Dialogen Platons – z.B. folgendermaßen antwortet: Die Gerechtigkeit sei wo etwas wie ‘das Gesetzmäßige’ (*τὸ νόμιμον*) oder so etwas wie ‘das dem Stärkeren Nützliche’ (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*) oder so etwas wie dies, ‘daß man jedem das ihm Geschuldete zurückgibt’ (*τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδοῦναι*). Man braucht kein Kenner der Platonischen Dialoge zu sein, um sich vorstellen zu können, wie aus solchen Antworten eine lebhaft und ausgedehnte Debatte darüber entstehen bzw. in einem sokratischen Dialog inszeniert werden kann, welche der gegebenen Antworten passend ist und welche nicht, inwieweit eine als passend akzeptierte Antwort auf das Gemeinte zutrifft und inwieweit nicht, warum das eine wie das andere der Fall ist usw. usw., und wie schwierig es möglicherweise sein wird, auch nur zu einem halbwegs befriedigenden und brauchbaren Ergebnis zu gelangen.

Über Aristipps Auffassung war schon kurz gesprochen worden (vgl. S. 86). Er war überzeugt, daß erkennbar allein die je eigenen, privaten Empfindungen (*πάθη*) seien. Ich kann hier nicht auf die umstrittene Frage eingehen, wieviel von den erkenntnistheoretischen Lehren, die in späterer Zeit den Kyrenaikern zugeschrieben wurden, schon für deren Ahnherrn Aristipp in Anspruch genommen werden darf. Soweit ich sehe, besteht kein zwingender Grund, Aristipp, wie man dies in letzter Zeit vielfach getan hat, von den Kyrenaikern zu trennen²³. Um seine Auffassung zu verdeutlichen, kann man daher guten Gewissens einen Bericht wie den heranziehen, den der Skeptiker Sextus Empiricus von den erkenntnistheoretischen Lehren der Kyrenaiker gibt. Dort lesen wir u.a. folgendes: „Die Kyrenaiker behaupten, Kriterium der Wahrheit seien die Empfindungen, und sie allein würden erkannt und seien untrüglich, von den Dingen, die die Empfindungen hervorriefen, sei dagegen keines erkennbar und untrüglich. Denn, so sagen sie, daß wir ‘geweißt’ und ‘gesüßt’ werden (*λευκαῖόμεθα καὶ γλυκαζόμεθα*, d.h. die Empfindungen ‘weiß’ und ‘süß’ haben), das vermögen wir untrüglich und unwiderleglich zu sagen; daß aber das, was die betreffende Empfindung (*πάθος*) bewirkt, weiß oder süß ist, läßt sich nicht beweisen.“ Es folgt ein längerer Argumentationsgang, in dem ausgeführt wird, warum dies nur so und nicht anders sein könne. Zusammenfassend heißt es dann: „Daher gibt es, wie sie sagen, auch kein den Menschen gemeinsames Kriterium der Wahrheit, es würden den Dingen²⁴ jedoch gemeinsame Namen gegeben. Alle nämlich nennen zwar gemeinsam etwas ‘weiß’ oder ‘süß’, über ein gemeinsames Weißes oder Süßes aber verfügen sie nicht. Jeder nämlich verspürt seine private Empfindung, ob aber diese Empfindung in ihm und in seinem Nebenmann von etwas Weißem hervorgerufen wird, vermag weder er selbst zu sagen, weil er die Empfindung seines Nebenmannes nicht wahrnimmt, noch sein Nebenmann, weil

²³ Alle damit zusammenhängenden Fragen werden in einer in Vorbereitung befindlichen Arbeit über Aristipp und seine Philosophie ausgiebig erörtert werden.

²⁴ Ich lese hier mit Natorp *χρήμασιν*.

dieser die seinige nicht wahrnimmt" (fr. 217 Mannebach = Sext. Emp., adv. math. 7,191. 195-196).

Von dem Sokrates des Aischines von Sphettos, der dem Sokrates der Platonischen *Apologie*, wie sich zeigen läßt, besonders ähnlich war²⁵, wissen wir zwar nicht, ob er es wie dieser für grundsätzlich unmöglich erklärt hat, ein sicheres Wissen davon zu erlangen, was das Gute ist; ausdrücklich bezeugt ist durch den erhaltenen Schlußsatz des *Alkibiades*-Dialoges jedoch zumindest, daß er folgendes von sich behauptete: Wenn er die Fähigkeit besitze, anderen zum 'Besser-Werden', und das heißt: zur besseren Erkenntnis ihrer selbst und dessen, was für sie gut und schlecht ist, zu verhelfen, dann beruhe dies nicht darauf, daß er über ein besonderes Wissen verfüge, das er an sie weitergeben könne, sondern allein darauf, daß er im gemeinsamen Gespräch in anderen den Drang zu erwecken vermöge, sich von sich aus um eben diese Erkenntnis zu bemühen (fr. 11 Dittmar).

Von den sieben Sokratikern, die Diogenes Laertios, wie erwähnt (vgl. S. 86), für die bedeutendsten hielt und die dies wohl auch waren, haben wir bisher vier daraufhin befragt, wie sie bzw. ihr Sokrates die Möglichkeit beurteilten, Gewißheit darüber zu erlangen, was das Gute ist: Platon, Antisthenes, Aristipp und Aischines. Es bleiben drei. Bevor ich auf sie und ihre Position in dieser Frage zu sprechen komme, möchte ich jedoch zunächst eine Zwischenbilanz ziehen und folgendes feststellen: Drei der bisher befragten vier Sokratiker vertreten in der einen oder anderen Weise die Auffassung, daß es für die Menschen unmöglich sei, ein sicheres Wissen davon zu erlangen, was die Dinge im allgemeinen und das Gute im besonderen sind. Auch der vierte, Platon, kennt diese Auffassung, er läßt sie seinen Sokrates jedoch nur in der *Apologie* vertreten; in allen anderen Dialogen, in denen diese Thematik eine Rolle spielt, läßt er ihn dagegen zunächst nur indirekt, dann direkt den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen. Gerade dies nun, daß auch Platon den von Antisthenes, Aristipp und Aischines vertretenen Standpunkt ein Mal als denjenigen des Sokrates präsentiert und daß er dies gerade in der *Apologie* tut und damit in der einzigen seiner Schriften, in der er seinen Sokrates so etwas wie eine Selbstdarstellung geben läßt, scheint mir den Schluß unausweichlich zu machen, daß wir hier den Standpunkt des historischen Sokrates vor uns haben. Damit ist dann aber zugleich gesagt, daß die Auffassung, die Sokrates in den anderen Platonischen Dialogen vertritt, diejenige Platons ist, mit der dieser das, was ihm an der Position seines Lehrers Sokrates noch vorläufig und unzulänglich zu sein schien – und dies für ein Denken, das wie das seinige ganz darauf ausgerichtet war, die Dinge in ihrer Totalität zu erfassen, auch sein mußte –, überwinden zu können glaubte.

²⁵ Vgl. den oben Anm. 16 genannten Aufsatz.

Und nun noch einige Bemerkungen zu den drei Sokratikern, die bisher nicht berücksichtigt worden sind.

Von ihnen muß einer, Phaidon aus Elis, von vornherein außer Betracht bleiben, da es kein Zeugnis gibt, das auch nur erkennen ließe, ob er sich mit dem zur Diskussion stehenden Problem überhaupt beschäftigt hat.

Schwierig einzuschätzen ist die Position des Eukleides aus Megara. Bei Diogenes Laertios findet sich im Hinblick auf ihn neben anderem die folgende doxographische Notiz: „Eukleides vertrat die Auffassung, das Gute sei eines, werde aber mit vielen Namen benannt: bald nenne man es Einsicht, bald Gott, bald Vernunft u. a. m. Das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er auf, indem er bestritt, daß es existiere“ (fr. 24 D. = Diog. Laert. 2,106). Die Art und Weise, in der diese Lehre hier und, mit unterschiedlicher Nuancierung in den Details, auch in einigen anderen Zeugnissen (fr. 25-27) referiert wird, scheint klar darauf hinzudeuten, daß Eukleides in seinen Schriften ein Wissen davon zu vermitteln trachtete, was das Gute sei. Sollte dem so gewesen sein, dann müßte er (1) bezüglich der Frage der Erkennbarkeit des Guten die gleiche Position eingenommen haben wie Platon, also wie dieser überzeugt gewesen sein, daß ein Wissen davon, was das Gute ist, grundsätzlich durchaus möglich und erreichbar sei²⁶, und (2) Wege aufgezeigt haben, auf denen man zu diesem Wissen gelange. Ebendies ist nun aber nicht nur nicht bezeugt – das ließe sich eventuell mit der außerordentlichen Lückenhaftigkeit der Überlieferung im Falle des Eukleides erklären –, sondern aufgrund dessen, was wir sonst noch von Eukleides wissen, auch höchst unwahrscheinlich. Nichts deutet nämlich darauf hin, daß es je so etwas wie eine positive Erkenntnislehre des Eukleides gegeben hat. Was es jedoch gegeben zu haben scheint, ist eine Art negative Erkenntnislehre des Eukleides. Genauer gesagt: Was Eukleides praktiziert und gelehrt zu haben scheint, waren nicht Verfahren, die den Anspruch erhoben, zu positiven Erkenntnissen zu führen, sondern solche, die die Mittel an die Hand gaben, die Erkenntnisanstrengungen anderer erfolgreich zu attackieren und als nichtig zu erweisen und auf diese Weise zu zeigen, was etwas jedenfalls *nicht* sei. So ist bezeugt, daß er „Beweise nicht in ihren Voraussetzungen, sondern in ihren Schlußsätzen anzugreifen pflegte“ und daß er – was besonders bemerkenswert ist – das von Sokrates mit Vorliebe benutzte (vgl. S. 83) Analogieverfahren als nicht beweiskräftig verwarf (fr. 29.30)²⁷. Zieht man weiterhin in Betracht, daß Eukleides schon von Timon aus Phleius (ca. 320-230 v. Chr.) in dessen Spottgedichten als Prototyp des Eristikers gebrandmarkt wurde (fr. 8 =

²⁶ Zu den vor allem in älteren Abhandlungen zu findenden, in neuerer Zeit von H.J. Krämer wieder aufgenommenen Spekulationen über eine mögliche Abhängigkeit Platons von den philosophischen Anschauungen des Eukleides, die, wenn sie das Richtige trafen, in diesem Zusammenhang natürlich von erheblicher Bedeutung wären, vgl. K. Döring, Die Megariker, Amsterdam 1972, 87-89 (Stud. z. ant. Philos. 2).

²⁷ Vgl. zu diesen beiden Fragmenten zuletzt A. Graeser, Sophistik und Sokratik, Platon und Aristoteles = W. Rödel (Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Band II, München 1983, 110-112 (mit sehr weit gehenden Spekulationen zu fr. 29). L. Montoneri, I Megarici, Catania 1984, 61-67. Muller, Les Mégariques (oben Anm. 18), 106-107.

Timon fr. 28 Diels)²⁸ und seine Schüler und Enkelschüler vor allem wegen der von ihnen praktizierten destruktiven Dialektik berühmt und berüchtigt waren, dann liegt die Annahme nahe, daß es eine positive Erkenntnislehre des Eukleides in der Tat nie gegeben hat. Im Hinblick auf die für ihn bezeugte Lehre vom Guten würde dies besagen, daß er in seinen Schriften nicht das Ziel verfolgt haben kann, ein gesichertes bzw. von ihm als gesichert angesehenes Wissen davon zu vermitteln, was das Gute ist. Damit stellt sich dann aber natürlich die Frage, in welcher anderen Form Eukleides seine Lehre vom Guten denn wohl dargelegt haben könnte. Da wir so wenig über seine Philosophie und so gut wie gar nichts über Inhalt und Form seiner Schriften wissen, eröffnet sich hier ein weites Feld für Spekulationen. Um sie in Grenzen zu halten, müßte man vor allem wissen, welche Rolle die Eukleides zugeschriebene Lehre vom Guten im Gesamtrahmen seiner Philosophie spielte. Handelte es sich bei ihr wirklich, wie man gesagt hat²⁹, um das „Grunddogma des Eukleides“, dann wäre es z.B. denkbar, daß es sich bei dieser Lehre um eine Sokratische Gedanken gleichsam bündelnde und systematisierende These handelte³⁰, deren Richtigkeit in Zenonischer Manier³¹ auf negativem Wege dadurch aufgezeigt werden sollte, daß alle anderen vorgeschlagenen Bestimmungen des Guten als unzulänglich erwiesen wurden. Doch ist zu fragen, ob man sich mit dieser Vermutung nicht schon zu sehr ins Fahrwasser jener antiken Doxographen und neuzeitlichen Philosophiehistoriker begibt, die die Lehren des Eukleides – wie es scheint, zu Unrecht³² – weniger in die von Sokrates als die von den Eleaten ausgehende Tradition einordneten. Ich breche deshalb hier ab und fühle mich dazu um so mehr berechtigt, als das bisher Gesagte für unsere Zwecke völlig ausreicht. Treffen die im Vorangehenden angestellten Überlegungen zu, dann behält das vorläufige Fazit, das weiter oben gezogen wurde (s. S. 90), seine Richtigkeit auch dann, wenn man Eukleides einbezieht: Auch er hätte dann die Auffassung vertreten, daß es keine Möglichkeit gebe, zu einem definitiven Wissen vom Guten zu gelangen.

Es bleibt als letzter der sieben Sokratiker Xenophon. Wie Platon kennt auch er einen Sokrates, der nach dem Wesen der Dinge sucht und es aufzuweisen versteht.

²⁸ οὐ μοι ... μέλει ... ἐριδάντω / Εὐκλείδew, Μεγαρεῦσω ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ. Vgl. auch die Sokrates-Eukleides-Anekdote fr. 9.

²⁹ So zuerst K. von Fritz in seinem grundlegenden Artikel 'Megariker', RE Suppl. V, 1931, 707-724, hier 707 (gekürzte Fassung dieses Artikels in: K. von Fritz, Schriften zur griechischen Logik, Stuttgart – Bad Cannstatt 1978, Bd. 2, 75-92); ihm folgend zuletzt Muller, Les Mégariques (oben Anm. 18), 14. 101.

³⁰ Vgl. von Fritz, Megariker 715-716.

³¹ Vgl. Muller, Les Mégariques (oben Anm. 18), 106-107, der das, was ich in meiner Ausgabe der Megariker-Zeugnisse (oben Anm. 26) zu fr. 29 angemerkt hatte, zu Recht als zu eng kritisiert.

³² Dies hat vor allem von Fritz in seinem RE-Artikel 'Megariker' mit Nachdruck herausgestellt. Ihm haben sich die meisten Interpreten seither angeschlossen, zuletzt Montoneri, I Megarici (oben Anm. 27), 47-63. Giannantoni, Socraticorum Rell. (oben Anm. 19), vol. III, 53-56 und Muller, Les Mégariques (oben Anm. 18), bes. 14 und 101-103.

In den *Memorabilien* heißt es einmal: „Sokrates glaubte, wer wisse, was ein jegliches Ding sei (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*), der sei auch in der Lage, es anderen darzulegen; bei denen aber, die das nicht wüßten, sei es keineswegs verwunderlich, daß sie sich und andere täuschten. Daher ließ er nie ab, gemeinsam mit seinen Freunden zu untersuchen, was ein jegliches Ding sei“ (4,6,1). Mit diesem Sokrates, von dem Xenophon behauptet, er verstehe sich darauf zu erkennen und darzulegen, ‘was ein jegliches Ding sei’, hat es nun freilich seine eigene Bewandtnis. Es zeigt sich nämlich, daß er nirgendwo, auch dort nicht, wo Xenophon dies ausdrücklich von ihm behauptet (4,6,2-12; vgl. auch 3,9,4-9), zu regelrechten Definitionen bzw. Wesensbestimmungen gelangt, ja daß er sich nicht einmal der damit verbundenen Probleme bewußt ist; vielmehr beschränkt er sich stets darauf, charakteristische Eigenschaften und Merkmale des betreffenden Gegenstandes anzuführen. Was er bietet, geht nie über das hinaus, was die Mitunterredner des Sokrates in den Platonischen Frühdialogen als Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Dinge anbieten und was dieser dann alsbald erbarmungslos zerpfückt.

Der Sokrates Xenophons wird also seinen eigenen Ansprüchen nirgends gerecht. Obwohl er von sich behauptet, anderen aufzeigen zu können, ‘was ein jegliches Ding sei’, bleibt er doch stets bei Angaben über das *ποιόν*, die Beschaffenheit der Dinge, stehen, zum *τί*, zum ‘Was’ bzw. zum Wesen der Dinge dringt er nirgends vor.

Wie diese Diskrepanz zwischen Anspruch und wirklicher Leistung, die Xenophon übrigens selbst offenkundig gar nicht bemerkt hat, zu erklären ist, ist seit längerem bekannt, wird aber nur selten angemessen berücksichtigt. Xenophon hat Athen im Jahre 401, also zwei Jahre vor dem Tod des Sokrates verlassen, um sich dem Feldzug des jüngeren Kyros gegen den persischen Großkönig, dessen Bruder Artaxerxes, anzuschließen. Seine sokratischen Schriften hat er in der Hauptsache höchstwahrscheinlich erst drei bis vier Jahrzehnte nach dem Tod des Sokrates verfaßt. Bei ihrer Abfassung hat er die sokratische Literatur, die damals schon in großer Fülle vorlag, reichlich benutzt, darunter natürlich auch die Dialoge Platons. Aus ihnen stammt der Anspruch des Xenophontischen Sokrates, das Wesen der Dinge bestimmen und andere darüber belehren zu können. Die Ausführung dieses Anspruchs dagegen entspricht dem, was Xenophon bei den anderen Sokratikern fand und was er aus der Zeit seines Zusammenseins mit Sokrates selbst in Erinnerung haben mochte. Auch der Sokrates Xenophons gibt mithin keinerlei begründeten Anlaß, das vorhin formulierte Ergebnis in Frage zu stellen, im Gegenteil, er bestätigt es eher. Es bleibt also dabei: Die Überzeugung des Sokrates der Platonischen *Apologie*, daß er nicht nur über kein wirkliches Wissen davon verfüge, was die für den Menschen allein wesentlichen Dinge wie die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit, das Gute usw. seien, sondern über ein solches Wissen ebenso wie alle anderen Menschen auch gar nicht verfügen könne, muß die Überzeugung des historischen Sokrates gewesen sein. Wenn nun aber der Sokrates der *Apologie* in diesem für Platon wahrhaft zentralen Punkt im Unterschied zu dem Sokrates der anderen Platonischen Dialoge und damit zu Platon selbst die Auffassung des historischen Sokrates ver-

tritt, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß er diesem Sokrates auch sonst besonders nahe steht, und das heißt: daß Platon in der *Apologie* tatsächlich so etwas wie eine Selbstdarstellung des historischen Sokrates hat geben wollen.

Bamberg

KLAUS DÖRING