

MARTIN F. MEYER

Platon und das Sokratische Pragma

Sokrates selbst hat keinerlei Textdokumente hinterlassen, aus denen gefolgert werden könnte, was er gedacht hat, ob und in welchem Sinne er Philosoph gewesen ist und was er unter Philosophie verstanden haben könnte. Aber sind diese Fragen überhaupt von Interesse, und in welchem Sinne handelt es sich dabei überhaupt um philosophische (und nicht allein um historische) Fragen? Hierauf soll einleitend zunächst eine vorläufige Antwort skizziert werden.

Die Frage nach dem Philosophieverständnis des historischen Sokrates schiene allenfalls von philologischer Relevanz, wäre nicht Sokrates die Hauptfigur der platonischen Dialoge. Schließlich war es Platon, der mit seinen Dialogen dem Begriff der Philosophie zuallererst einen distinkten Sinn gegeben hat. Erst Platon hat dem Ausdruck ›Philosophie‹, der vor ihm nur dreimal in einem sehr unspezifischen Sinne belegt ist (bei Heraklit, Herodot und Thukydides), eine eng umgrenzte – und seither nicht mehr zu hintergehende – Bedeutung verliehen.¹ Für Platon bedeutet ›Philosophie‹ die gezielte Suche nach einem Wissen, an dem der Mensch sein Handeln in Hinsicht auf ein gelungenes Leben orientieren soll. Anders formuliert: Philosophie ist die Suche nach dem Wissen eines gelungenen – und das heißt für Platon in erster Linie eines guten und gerechten – Lebens. Platon geht dabei von der Prämisse aus, daß wir alle gut leben wollen.² Da die Menschen allerdings von dem Gut-Leben bzw. dem Gut-Handeln grundverschiedene Auffassungen haben, liegt die spezifische Aufgabe des Philosophen darin zu fragen, was denn das Gute seinem Wesen nach sei – ob und, wenn ja, auf welchem Wege sich eine solche Frage überhaupt beantworten lassen

¹ Vgl. M. KRANZ, Artikel »Philosophie«, in: J. Ritter † und K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 573-583; M. F. MEYER, *Philosophie als Meßkunst. Platons epistemologische Handlungstheorie*, Münster – New York 1994, § 20, S. 93-106.

² Vgl. PLATON, *Euthyd.* 278e.

kann. Dieser praktische Impuls bestimmt das platonische Opus von den frühen Dialogen an – und er dominiert (wie erst jüngst gezeigt worden ist³) noch das Spätwerk. Wenn sich also der Begriff der Philosophie erst bei Platon in dem genannten Sinne nachweislich konstituiert, so fragt sich zugleich, welche Rolle Sokrates in diesem Zusammenhang spielt. Warum hat Platon ausgerechnet ihn zum Hauptdarsteller seiner Dialoge und mithin zum Musterphilosophen gemacht? Ist der Sokrates, den uns Platon in seinen Dialogen schildert, mit dem historischen Sokrates identisch, und wie können wir darüber überhaupt etwas wissen, wenn wir Platons Texte *nicht* als historische Dokumente lesen?

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß vorab die Bemerkung erlaubt sein, daß in der Tat einiger Unverstand dazu gehört, Platons Texte als historische Dokumente zu begreifen.⁴ Anders als etwa Xenophon hat sich Platon nie als Historiograph verstanden wissen wollen; über Herodot oder Thukydides findet sich bei ihm kein Wort. In der Akademie betreibt man keine Geschichtsforschung. Auch Aristoteles bestreitet (freilich eher aus methodischen Gründen), daß die Historiographie eine Wissenschaft sein könnte.⁵ Um das *literarische* Selbstverständnis Platons auszuloten, könnte es hilfreich sein, eine von Diogenes Laertios überlieferte Anekdote heranzuziehen, wonach der junge Platon zuerst Dichter werden wollte, dann aber unter dem Einfluß des Sokrates seine Tragödien verbrannt haben soll.⁶ Die frühe Bücherverbrennung in eigener Sache scheint für Platon durchaus schmerzhaft gewesen zu sein. Insbesondere die Frühdialoge zeugen davon, daß Platon stets aufs Neue (und durchaus ambivalent) die Auseinandersetzung mit der Dichtung sucht.⁷ Seine poetischen Ambitionen indes hat Platon auch im Alter nie aufgegeben; man denke nur an den *Phaidros*! Auf

³ Vgl. M. VAN ACKEREN, *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam – Philadelphia 2003, bes. S. 213-338.

⁴ Dagegen spricht vor allem das Faktum der sog. Anachronismen etwa im *Symposion* – oder (noch greifbarer) im *Gorgias*, wo es allein elf widersprüchliche Daten gibt. Vgl. dazu E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford 1959, S. 17.

⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Poet.* 1451b6-10, 1459a21-30.

⁶ Vgl. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* III 5, ed. H. S. Long, Oxford 1964, Bd. 3, S. 5. Zu dieser Anekdote paßt auch, was Aristophanes den Chor am Ende seiner *Frösche* singen läßt, um die Ursachen für den Untergang der Tragödie zu bezeichnen: »Lieblich nicht bei Sokrates zu hocken und zu schwatzen, die Kunst so fortzuwerfen und das Höchste der Tragödiendichtung aufzugeben«; ARISTOPHANES, *Ranae*, 1491-1495; Übersetzung des Verf. nach: ARISTOPHANES, *Sämtliche Komödien*, übertragen von L. Seeger, Zürich – Stuttgart, ²1968.

⁷ Siehe dazu P. MURRAY (Hrsg.), *Plato and Poetry*, Cambridge 1996, S. 41-56.

dem Höhepunkt seines Schaffens verfaßt Platon das *Symposion* – und hier heißt es am Ende, es sei Sache ein und desselben Mannes, sowohl Tragödien als auch Komödien dichten zu können.⁸ Wer, wenn nicht Platon selbst, sollte dieser eine Mann sein, auf den hier angespielt wird? An der genannten, von Diogenes Laertios überlieferten Anekdote ist ebenfalls bemerkenswert, daß es Sokrates war, der Platon von seinen frühen Plänen abgehalten hat. Abermals drängt sich die Frage auf, was denn an Sokrates eigentlich so bedeutsam gewesen sein könnte, daß der zwanzigjährige Platon seine frühen Tragödien dem Feuer überantwortet hat und seither jenem Sokrates gefolgt ist, den er im hohen Alter rückblickend als »mir befreundeten Mann« und den »gerechtesten der damals Lebenden« bezeichnet.⁹ Wer also wissen will, wer und was Sokrates war und insbesondere, welche Rolle ihm für die Philosophie zufiel, kann Platons Dialoge nicht wie historische Zeugnisse lesen. Eine Methode, zu einem klaren Bild des »echten« Sokrates zu gelangen, hat zuerst Kierkegaard in seiner Dissertation von 1841 vorgeführt, indem er die maßgeblichen Quellen zu Sokrates – Aristophanes, Platon, Xenophon und einige wichtige Aussagen des Aristoteles – miteinander verglichen hat.¹⁰ Auf diesem Weg ist ihm die seriöse Sokratesforschung mit je unterschiedlichen Ergebnissen gefolgt.¹¹ In jüngerer Zeit hat man auch die Zeugnisse der Sokratiker Antisthenes, Aischines, Aristipp und Eukleides zur Lösung des Problems herangezogen.¹² Auf dem gleichen quellenkritischen Wege ist Wolfgang Pleger zu dem Ergebnis gelangt, mit Sokrates beginne der philosophische Dialog.¹³

⁸ Vgl. PLATON, *Symp.* 223d.

⁹ Vgl. PLATON, *Epist. VII*, 324d-e; 325b.

¹⁰ Siehe S. KIERKEGAARD, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, hrsg. von E. Hirsch und H. Gerdes, Düsseldorf – Köln 1961. Kierkegaard hielt den Sokrates der *Wolken* für historisch.

¹¹ Einen Überblick solcher Forschungen gibt die Aufsatzsammlung von A. PATZER (Hrsg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987.

¹² Beispielhaft: K. DÖRING, »Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates«, in: *Hermes* 112 (1984), S. 16-30; DERS., »Der Sokrates der platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates«, in: *Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft* 13 (1987), S. 75-95.

¹³ W. H. PLEGER, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 210-212, faßt seine Überlegungen zu dem historischen Sokrates in 10 Thesen zusammen: 1) Die traditionellen Mythen haben für Sokrates ihre selbstverständliche Gültigkeit verloren. Gleichwohl stellt er sein Leben unter das Gebot des Gottes von Delphi. 2) Nach anfänglichem Studium der Naturphilosophie (Anaxagoras) wendet sich Sokrates von ihr ab, da sie keine Ant-

Nun ist das Verfahren einer umfangreichen Quellenauswertung freilich nicht für einen kurzen Fachartikel geeignet. Vielmehr empfiehlt sich hier die Konzentration darauf, wie Platon selbst mit dem historischen Sokrates umgeht, wie er den historischen Kern in philosophischer Absicht ummantelt und seine eigene Frucht daraus macht, und vor allem, aus welchen Gründen dies geschieht. Ich möchte mein Augenmerk deshalb nur auf einen einzigen Text richten – einen Text allerdings, der sich wie kein zweiter zur Beantwortung der Sokratischen Frage eignet: Platons *Apologie des Sokrates*. Warum ist dieser Text zur Lösung des vorliegenden Problems geradezu prädestiniert? Anlaß der *Apologie* ist das unbestreitbare historische Faktum der Verurteilung des Sokrates; denn was auch immer über Sokrates gesagt oder nicht gesagt wird, so ist doch eines gewiß: Der 70jährige Sokrates hatte sich im Jahre 399 gegen eine von Meletos vor dem Volksgericht zu Athen eingereichte Klage, die auf Asebie und Verderbung der Jugend lautete, erstmals zu verantworten und wurde von den 501 Richtern nach einer ersten, allein die Schuldfrage betreffenden Verteidigung zuerst mit einem Votum von 280 zu 221 für schuldig gesprochen und dann, nach einem zweiten, allein das Strafmaß betreffenden Plädoyer (mit einem um 80 Stimmen deutlich schlechterem Votum) zum Tode verurteilt. Soweit der Kern der historischen Wahrheit, von der wir ganz sicher wissen und die (soweit ich sehe) auch nie ernstlich in Abrede gestellt wurde.¹⁴ Wie geht nun Platon mit dieser – auch jedem Zeitgenossen

wort auf die ihn bewegenden Fragen gibt. 3) Die bereits bei den Sophisten eingeleitete anthropologische Wende setzt Sokrates fort. Sein Interesse gilt dem Studium der ›menschlichen Dinge‹. 4) Sokrates kritisiert die tradierte Polis-Sittlichkeit. Maßstab des Rechts ist für ihn der geprüfte Logos. 5) Im Gespräch mit Jugendlichen versucht er bei ihnen den Prozeß des λόγον διδόναι und der Selbsterkenntnis in Gang zu bringen. 6) Sokrates versteht den Menschen als politisches Lebewesen. Sein politisches Interesse gilt insbesondere der politischen Sachkompetenz bzw. einer gerechten politischen Ordnung. 7) Philosophie hat bei Sokrates den Charakter der Frage nach der Sache selbst, d. h. nach ihrer jederzeit präsenten, sich gleichbleibenden Struktur. Ihr entspricht der ›beste Logos‹. 8) Im Vordergrund der Sokratischen Ethik steht die Bestimmung der ἀρετή. 9) Die Sokratische Philosophie vollzieht sich in der Form des Dialogs. 10) Die genannten Aspekte verbinden sich zu einer Haltung, die das Sokratische Verständnis von Philosophie charakterisiert. Philosophie meint das im menschlichen Leben durchgängige Ausgerichtetsein auf Wahrheit, ohne den Wahrheitsanspruch als bereits eingelöst zu betrachten. Als Wahrheitssuche bestimmt sich Philosophie aus der Differenz menschlichen und göttlichen Wissens. Philosophie ist die spezifisch menschliche Weisheit.

¹⁴ Zum aktuellen Forschungsstand vgl. K. DÖRING, »Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen«, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike*, Band 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel 1998, S. 147 ff.

bekanntes – Tatsache um? Wie deutet er sie und aus welchen Motiven deutet er sie so, wie er es tut? Und endlich: Inwiefern gibt das Platonische Verfahren Aufschluß über das Verhältnis Platons zu Sokrates?

Bereits 1918 hat Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in seiner bis heute unerreichten Platonbiographie aufgewiesen, daß Platons *Apologie* insgesamt und in großen Teilen eine Dichtung darstellt, zu deren Sokratesdarstellung »kaum eine andere verlässliche Notiz tritt«. ¹⁵ So sei beispielsweise die gesamte nach der Verurteilung gehaltene Rede reine Erfindung. ¹⁶ Doch natürlich geht auch Wilamowitz-Moellendorff von einem historisch unverrückbaren Kern aus. Bei dieser Sachlage ist es mithin dem Interpreten aufgegeben, Dichtung und Wahrheit auseinanderzuhalten. Im Rahmen der vorliegenden Überlegungen kann das freilich nicht für die ganze *Apologie* geleistet werden, und so beschränkt sich die folgende Mikroanalyse des Textes auf den für die Sokratische Frage wesentlichen Kern: das Sokratische Pragma, von dem ab *Apologia* 20c die Rede ist. In diesem Passus sagt uns der Platonische Sokrates, was Sokrates eigentlich ist, welches Geschäft er betreibt und was er tut – kurzum: was sein Pragma ist. Die folgenden Überlegungen gliedern sich in drei Teile: Erstens werde ich Text und Kontext der fraglichen Passage vorstellen (I), zweitens auf das diesem Passus inliegende Problem und seinen Zusammenhang mit der ›Sokratischen Frage‹ aufmerksam machen (II) und drittens schließlich werde ich verschiedene Lösungsstrategien anbieten und gegeneinander abwägen (III).

I

Indem Sokrates seine Verteidigung mit einer Abgrenzung von der herkömmlichen Gerichtsrhetorik einleitet – woran philosophisch (aber eher Platonisch) ist, daß der wahre Redner nur das Wahre sagt, und für die Sokratische Frage bedeutsam, daß Sokrates sich ganz in seiner gewohnten schmucklosen und alltäglichen Redeweise zu verteidigen gedenkt –, und indem er sich im folgenden gegen die ›alte‹ (im wesentlichen auf Aristophanes zurückgehende und im Volk verbreitete) Klage verteidigt, der zufolge er Unrecht tue, wenn er den Dingen unter der Erde und den Himmelserschei-

¹⁵ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin ⁵1959, S. 117.

¹⁶ Vgl. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, S. 117; so auch E. HEITSCH, »Kommentar«, in: *Platon, Werke*, Bd. I 2: *Apologie des Sokrates*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, Göttingen 2002, S. 154.

nungen nachforsche und, wie die Sophisten, das stärkere Wort zum schwächeren mache und dafür sogar Geld fordere – indem er also all diese Vorwürfe entkräftet, stellt er die Frage, was ihm denn, wenn er so untadlig sei, wie er sage, überhaupt die vorliegende Klage eingetragen haben könne. Mit dieser in den Mund eines fiktiven Opponenten gelegten Frage beginnt der Übergang von der alten zu der aktuellen, hier zu verhandelnden Klage:

»Nun könnte einer von euch vielleicht einwerfen: ›Aber Sokrates, was ist es denn, was du treibst? Woher stammen diese Verleumdungen gegen dich? Denn ohne daß du etwas Ungewöhnliches machst, ist doch wohl ein derartiges Gerede nicht entstanden, wenn du nicht etwas anderes tätest als die meisten. Sag uns also, was es ist, damit wir nicht aufs Geratewohl über dich urteilen.‹ Wer so spricht, scheint mir recht zu haben, und ich will versuchen, euch zu zeigen, was das eigentlich ist, das mir den Titel (›intelligent‹ sc.) und den üblen Ruf eingebracht hat. Hört also. Und vielleicht werden einige von euch den Eindruck haben, ich treibe meine Scherze. Ihr sollt jedoch wissen, daß ich euch die ganze Wahrheit sage. Ich habe nämlich, ihr Männer von Athen, allein wegen eines Wissens diesen Titel erhalten. Und wegen welchen Wissens also? Was vielleicht menschliches Wissen ist. Wirklich nämlich scheine ich darin kompetent zu sein. Die aber, von denen ich eben sprach, möchten wohl übermenschliches Wissen haben, oder ich weiß nicht, was ich sagen soll. Denn ich habe es nicht, und wer das Gegenteil behauptet, lügt und redet, um mich zu verleumden. Und bitte, ihr Männer von Athen, unterbrecht mich nicht, auch nicht, wenn ich euch den Eindruck mache, vermessen zu reden. Denn was ich berichten werde, stammt nicht von mir, sondern kann ich euch auf einen glaubwürdigen Zeugen zurückführen. Als Zeugen nämlich für mein Wissen, ob es denn ein Wissen ist und was für eines, nenne ich euch den Gott in Delphi. Chairephon kennt ihr ja wohl. Er war mein Freund von Jugend auf, gehörte mit euch zur Gruppe der Demokraten, nahm teil an der Emigration und kehrte mit euch zurück. Und ihr wißt ja, wie Chairephon war, wie heftig in allem, was er sich vornahm. Und so ging er denn einst auch nach Delphi und wagte es, das Orakel zu fragen – und, wie gesagt, empört euch nicht, ihr Männer –, er fragte also, ob jemand größeres Wissen habe als ich. Und die Pythia gab zur Antwort, es gäbe niemanden, der mehr wisse. Und das wird euch sein Bruder [Chairekrates¹⁷] hier bezeugen, da er selbst gestorben ist.«¹⁸

Der Platonische Sokrates spricht hier von seinem Pragma, von ebenjenem ›Geschäft‹, woraus ihm die Verleumdung und auch die Anklage sowie sein schlechter Ruf »ent-

¹⁷ Vgl. XENOPHON, *Mem.* II 3, 1.

¹⁸ PLATON, *Apol.* 20c4-21a9. Übersetzung von E. Heitsch, in: PLATON, *Werke*, Übersetzung und Kommentar, Bd. I 2, Göttingen 2002, S. 14.

standen« sind. Er spricht von dem, was er tut und von dem, was er ist. So verknüpft der Text denn auch zweimal dieses Pragma mit der Τί-ἐστίν-Frage, der *Was-ist-Frage*: Was ist es, das Sokrates zu dem Sokrates macht, der er ist? Das τί ἐστίν bedeutet in diesem Kontext also zugleich: Was bzw. wer ist Sokrates? Auch Platons *Gorgias* beginnt mit einer solchen Frage. Wenn dort mit τί ἐστίν gefragt wird, was und wer Gorgias ist, so meint auch dies, was er weiß, was er kann und was er tut.¹⁹ Dasjenige, was jemand ist, wird nach dieser Vorstellung nicht von dem getrennt, was er tut. Das Pragma von jemandem zu erfassen heißt mithin, eine Antwort auf eine Τί-ἐστίν-Frage zu geben. Gemäß dem Aristotelischen Zeugnis²⁰ charakterisiert genau diese Frageform des τί ἐστίν (zumindest in methodischer Hinsicht) das spezifisch Neue und Eigene des Sokratischen Philosophierens. Nimmt man also das Diktum des Aristoteles für bare Münze, so wendet der platonische Sokrates die für den historischen Sokrates typische Τί-ἐστίν-Frage auf sich selbst an. Sofort fragt sich: Ist dieses Verfahren der Selbstanwendung nun Platonisch oder Sokratisch? Der Sokrates der Platonischen *Apologie* vollzieht diesen Schritt jedenfalls *expressis verbis*, um zu erklären, inwiefern er sich von den πολλοί, der Menge, unterscheidet. Kurzum: Die Frage nach dem Sokratischen Pragma soll den Richtern zugleich Auskunft über die *Ursache* der älteren Verleumdungen geben, und diese älteren Verleumdungen sind ja zugleich (dies wurde in der *Apologie* bereits zuvor ausgeführt) der Grund für die aktuelle Klage. So zeigt sich, daß von dieser Frage alles abhängt – übrigens nicht nur für die Platonforschung, sondern, zumindest nach Platons Darstellung, vor allem für den Angeklagten selbst!

Was also antwortet Sokrates auf diese so entscheidende Frage? Sokrates antwortet in der Form einer *narratio*. Er berichtet, wie sein Gefährte (ἐταῖρος) Chairephon einst das Orakel in Delphi darüber befragte, ob jemand weiser sei als Sokrates. Die Pythia hat Chairephons Frage verneint – und so ergibt sich, was im Text steht: Niemand sei weiser als Sokrates (μηδένα σοφώτερον εἶναι). Es ist wichtig zu betonen, daß gemeint ist, kein *Mensch* sei weiser als Sokrates, denn der Ausdruck »menschliche Weisheit« (σοφία ἀνθρωπίνη) hat in diesem Zusammenhang eine nicht zu unterschätzende Brisanz. Für den Moment werden wir dies jedoch noch zurückstellen.

Als Sokrates von dem Orakelspruch erfährt, kann er ihn erst gar nicht glauben. Er hält ihn für ein Rätsel (αἴνιγμα), denn ihm ist sehr wohl bewußt, daß er »weder viel noch wenig weiß« (21b4 f.). Da ihm aber ebensogut klar ist, daß der Gott nicht lügt

¹⁹ PLATON, *Gorg.* 447d.

²⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Metaph.* XII 4, 1078b17-24.

(denn das wäre wider die göttliche Ordnung, 21b7²¹), fragt er sich, was der Gott wohl damit sagen will (τί ποτε λέγει ὁ θεός;). Alles weitere ist bekannt: Die Auslegung des apollinischen Spruches führt Sokrates dazu, die Athener zu prüfen, ob sie denn etwas wissen, und genau dieser Gottesdienst²² führt dann zu dem Ergebnis, daß tatsächlich hinsichtlich der menschlichen Weisheit niemand weiser ist als Sokrates. Das eigentümliche Geschäft des Sokrates – sein Pragma – besteht also in einer als Gottesdienst verstandenen Selbstexamination, die eine Prüfung seiner Mitbürger zwingend voraussetzt. Daß er in dieser Prüfung weiser erscheint als der jeweils Geprüfte, macht ihn, so sagt er ja selbst, nach und nach im Volk und insbesondere bei den Politikern verhaßt – und genau dies ist der Grund für die anonymen Verleumdungen und diese wiederum sind die Ursache für die aktuelle Klage. Die Analyse dieses komplexen Ursachengeflechtes läßt sich gemäß dem folgenden Schema begreifen:

- Chairephons Orakelbefragung bzw. die Antwort der Pythia ist Ursache und Anlaß für das Sokratische Pragma.
- Das Sokratische Pragma besteht (a) in der Prüfung des Wahrheitsgehaltes des göttlichen Spruches, (b) in der Prüfung der anderen Menschen und (c) – was das wichtigste ist – in der auch den anderen Menschen anempfohlenen Selbstprüfung zum Zwecke der Besserung der eigenen Seele.
- Das Sokratische Pragma führt dazu, daß Sokrates sich verhaßt macht – es ist mithin die Ursache für (a) die anonymen Verleumdungen und daraus resultierend (b) die aktuelle Klage.

II

Nun fällt an dieser ganzen Geschichte ein doch sehr merkwürdiger Sachverhalt ins Auge: Wenn das Sokratische Pragma (die Prüfung der Athener) eine *Folge* des Orakelspruchs darstellt, so fragt sich, wie das Orakel überhaupt zu der Überzeugung gelangen konnte, niemand sei weiser als Sokrates. Anders formuliert: Wenn Sokrates *vorher* nichts Ungewöhnliches getan hatte, wieso konnte ihn das Orakel für so weise halten? Eine einfache Antwort auf diese Frage könnte lauten: Es ist eben ein Orakel.

²¹ Zu θέμις vgl. F. J. WEBER, *Platons Apologie des Sokrates*, Paderborn ⁶1995, S. 51; dort weitere Literaturhinweise.

²² Zum Sokratischen Pragma als Gottesdienst vgl. E. WOLFF, *Platos Apologie*, Berlin 1929, S. 72-73.

Es weiß Dinge, die wir nicht wissen können. Aber diese Antwort ist doch etwas zu einfach. Sie stellt nicht in Rechnung, daß das Orakel diese Antwort nicht von sich aus gegeben hat. Es war Chairephon, der die Frage gestellt hat – und ohne diese Frage hätte es keine Antwort gegeben.

Genau besehen, scheint es also problematisch zu sein, wie Chairephon überhaupt auf diese Frage gekommen ist. Welchen Anlaß hatte er zu fragen, ob jemand weiser sei als Sokrates? Chairephon hatte ja auch nicht gefragt, ob jemand weiser *werde* als Sokrates, sondern ob irgend ein Mensch aktuell weiser *sei*. Anders gesagt: Das Problem würde so gar nicht existieren, wenn Chairephon seine Frage im Futurum gestellt hätte. In diesem Falle wäre Sokrates eben genau dadurch der Weiseste geworden, indem er die Prüfung seiner Mitbürger praktiziert hätte. Das Orakel hätte dann (modern gesprochen) eine *self fulfilling prophecy* überbracht. Indes, wie gesagt: Davon steht nichts im Text. Aber selbst wenn es im Text stünde, bliebe fraglich, welches der Anlaß für die Befragung des Orakels war. Kurzum: Das Problem bliebe das gleiche!²³

Die Forschung hat dieses Problem zwar durchaus gesehen, aber größtenteils falsch darauf reagiert.²⁴ Weil die Orakelgeschichte so ›ungewöhnlich, beinah bizarr‹²⁵ er-

²³ Vgl. auch W. BRÖCKER, *Platons Gespräche*, Frankfurt a. M. ²1967, S. 16: »Wenn sie [die Orakelgeschichte] historisch ist, dann kann dies Orakel erst ergangen sein, als Sokrates schon eine bekannte Figur war.«

²⁴ Vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin ³1962, S. 52: Hiernach »schwankte« Chairephon, »ob Sokrates der rechte Lehrer wäre.« Wilamowitz vermutet, daß Chairephons »Begeisterung nur eine göttliche Bestätigung suchte. — Sollen wir nun schließen: Wenn der Gott den Sokrates für den Weisesten erklärte, so wußten die delphischen Priester von ihm; wissen konnten sie nur, weil er seine öffentliche Wirksamkeit schon mit Erfolg geübt hatte: also wird in der Apologie das Verhältnis von Orakel und Tätigkeit geradezu umgedreht«. Wilamowitz sieht also das Problem durchaus; in seinem Lösungsversuch fokussiert er dann allerdings wieder nur die Orakelpraxis, nicht aber die eigentlich logische Frage nach dem Anlaß der Befragung.

²⁵ PLEGER, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, S. 62: »Aber gerade das Ungewöhnliche, beinahe Bizarre verschafft ihr eine spezifische historische Glaubwürdigkeit. Es ist schwer vorstellbar, daß Platon wenige Jahre nach dem Tod von Sokrates, als die Auseinandersetzung über ihn noch sehr heftig war, diese Geschichte erfunden haben könnte, die als bloße Fiktion dem Ansehen seines Lehrers schweren Schaden zugefügt hätte – der Absicht seiner Apologie also strikt zuwidergelaufen wäre. Und unwahrscheinlich ist es auch, daß der nüchterne Xenophon, der in mehreren Aspekten ein anderes Sokratesbild entwirft als Platon, eine von Platon erfundene Geschichte von dieser Brisanz übernommen hätte. Man wird also die Orakelbefragung als eine historische Begebenheit zur Kenntnis nehmen müssen.« — Mit ähnlichen Argumenten ne-

scheint, hat man sich ganz auf die Frage nach der Historizität verlegt. Um so überraschender ist allerdings das fast einhellige Ergebnis der Experten, wonach die Orakelbefragung als historisch gesichert angesehen wird.²⁶ Doch gerade wenn man die Orakelgeschichte für historisch hält, bleibt das Problem bestehen. Jenseits allen philologischen Spürsinns fragt sich, wieso Chairephon überhaupt eine solche Frage stellen können. Niemand fragt ohne Grund, ob jemand weiser ist als alle anderen. Aus alledem kann es mithin nur eine logische Folgerung geben: *Es muß ein Pragma vor dem Pragma gegeben haben*. Es muß eine Zeit gegeben haben, in der die Sokratische Prüfung der Mitbürger entweder gar nicht oder zumindest nicht mit Berufung auf Apollon stattgefunden hat. Es muß für Chairephon einen Anlaß geben haben, der Pythia die genannte Frage zu stellen. Auch wenn man Wilamowitz-Moellendorff konzedierte, daß Chairephon diese Frage gestellt hat, um sich darüber klar zu werden, ob er bei Sokrates in die Lehre gehen solle, bliebe fraglich, welches Motiv er für das Ansinnen gehabt haben könnte, sich ausgerechnet Sokrates auszusuchen. Anstatt es zu lösen, verschiebt ein solcher Ansatz das Problem also nur.

ben E. DE STRYCKER, *Platos Apology of Socrates*, Leiden 1994, S. 74, auch HEITSCH, »Kommentar«, S. 73: »Wer die Historizität der Geschichte in Frage stellt, muß erklären, weshalb Platon über Chairephon etwas erzählt, was, wenn es keine Tatsachen wären, nicht nur leicht hätte widerlegt werden können, sondern, wie ich denke, anstößig und gewaltsam gewesen wäre. Chairephon war immerhin eine bekannte Person.« S. 74: Aus diesem Grunde wäre die Erdichtung der Geschichte »eine solche Geschmacklosigkeit«, die Platon nicht jeder zutrauen werde, »zumal dann nicht, wenn er berücksichtigt, daß die Erfindung im Grund nicht erforderlich war«. Hier wird das logische Problem in ein ästhetisches umgedeutet.

²⁶ Für die Historizität votieren J. BURNET, *Plato. Euthyphro, Apology of Socrates, Crito. Edited with Notes*, Oxford 1924, S. 171; HEITSCH, »Kommentar«, S. 74 f.; DE STRYCKER, *Platos Apology of Socrates*, S. 74; PLEGER, *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs*, S. 62; WILAMOWITZ-MOELLEN-DORFF, *Platon. Beilagen und Textkritik*, S. 52 f.; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3: *The fifth Century Enlightenment*, Cambridge 1969, S. 405-408. — Gegen die Echtheit votiert neben O. GIGON, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern – München ²1979, auch P. A. VAN DER WAERDT, »Socratic Justice and Self-Sufficiency. The Story of the Delphic Oracle in Xenophon's Apology of Socrates«, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 11 (1993), S. 1-48, der betont, daß Sokrates in *Apol.* 21a zwar den Zeugen benennt, ihn aber nicht aufruft. Auch K. DÖRING, »Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen«, S. 155, vermutet in der Delphi-Geschichte eine »Erfindung«.

III

Für die Lösung des Problems mag es nicht ohne Bedeutung sein, zu welchem Zeitpunkt die Befragung stattgefunden haben könnte. Ernst Heitsch geht diesem Thema in seinem *Apologie*-Kommentar sehr gründlich nach, wenn er etwa geltend macht, daß den Athenern wegen des Peleponnesischen Krieges der Weg nach Delphi während der Jahre 431-423 und dann wieder von 413-404 versperrt gewesen sei.²⁷ Bei dieser Sachlage komme für Chairephons Gang nach Delphi entweder nur die Zeit vor 431 oder die Dekade nach 423 in Betracht.²⁸ Heitsch entscheidet sich für die spätere Zeitspanne und grenzt sie schließlich auf die Jahre 421 bis 414 ein. Die von Sokrates ausgehende Wirkung wäre dann also erst mit etwa dem 50. Lebensjahr faßbar gewesen. In Anbetracht der Sokratesdarstellung in den *Wolken* des Aristophanes scheint dieser Termin allerdings sehr spät zu sein. Hier also bleibt manches eher fraglich.

Konzentrieren wir uns deshalb wieder auf die immanente Logik des Problems. Wenn wir also fragen, welches Motiv Chairephon für seine Frage gehabt hat, so ergibt sich zwingend, daß es vor der Orakelgeschichte eine Phase im Leben des Sokrates gegeben haben muß, in der Sokrates durch seine spezifische Lebensführung dem Chairephon irgendwie auffällig geworden sein muß; und zwar so auffällig, daß er deswegen die nicht unbeschwerliche Reise nach Delphi antrat. Für die Art der Beschäftigung, mit der Sokrates in jener Phase von sich reden gemacht hatte, gibt es prinzipiell zwei Möglichkeiten:

Erstens könnte Sokrates in dieser Zeit seine Mitbürger in ähnlicher Weise geprüft und befragt haben wie nach dem Orakelspruch – allerdings in dieser Frühzeit eben ohne Berufung auf den Gott von Delphi.

Zweites aber könnte Sokrates mit anderen Dingen auf sich aufmerksam gemacht haben; er wäre dann jedoch nicht durch seine Prüfungen bekannt geworden.

Untersuchen wir nun diese beiden Möglichkeiten. Die erste Lösung (a) favorisieren mit je unterschiedlichen Gründen u. a. Walter Bröcker²⁹ und Ernst Heitsch. In der

²⁷ Vgl. HEITSCH, »Kommentar«, S. 74-76.

²⁸ Wie wichtig den Athenern der Zugang zu den Heiligtümern war, zeigt sich auch daran, daß gleich der erste Punkt im Friedensvertrag von 421 die Zugangsfrage regelt. Vgl. dazu THUKYDIDES, V 18, 2.

²⁹ Vgl. BRÖCKER, *Platons Gespräche*, S. 16: Sokrates' »Prüfen der menschlichen Weisheit und sein Ergebnis, daß der Mensch im Entscheidenden nichts weiß und nichts wissen kann ... muß dem

Tat fällt es ja nicht leicht, sich einen Sokrates vorzustellen, der ganz anders wäre als der Platonisch-Xenophontische: stets im Gespräch, immer auf dem Markt, den Gymnasien, Palaistren und Wandelgängen – kurzum, wie Xenophon gleich zu Eingang der *Memorabilien* schreibt, »stets vor aller Augen«. ³⁰ Indes erklärt diese Variante nicht, wieso Sokrates in Platons *Apologie* selbst auf die Orakelbefragung abhebt, wieso er, was ja hinsichtlich der Anklage bedeutsam ist, die Prüfung der Athener wesentlich als Gottesdienst verstanden wissen will. Sie erklärt ebenfalls nicht, wieso gemäß Sokrates' eigenen Angaben die Orakelbefragung die Initialzündung zu dem in der *Apologie* beschriebenen Pragma sein sollte. Ferner: Heitsch selbst bringt in Anschlag, daß die Orakelgeschichte für die Sokratische Verteidigung »nicht zwingend notwendig« gewesen sei – die *sachliche* Nähe zu dem delphischen γνῶθι σαυτόν hätte man auch anders »herausarbeiten« können. ³¹ Wenn indes die problematische Episode für den Verteidigungskontext nicht nötig gewesen wäre, so fragt sich, warum der historische Sokrates sie in seiner begrenzten Redezeit dann eigens vorgebracht haben sollte? Legt Heitschs Argument nicht vielmehr jenen Schluß nahe, den er gerade vermeiden will: Daß hier doch Platons dichtende Feder im Spiel war? Aber vielleicht müssen wir gar nicht so weit gehen!

Das durchschlagende Argument gegen diese Variante ist folgendes: Sokrates selbst beruft sich auf das Orakel – und zwar genau deshalb, weil er sein Pragma als *Folge* der Befragung verstanden wissen will. Warum aber sollten wir, wenn wir die Orakelgeschichte für historisch nehmen, ausgerechnet an dem Grund zweifeln, den Sokrates selbst für diese Erzählung anführt? Dies würde bedeuten, zwar die bizarre Orakelgeschichte für echt zu halten, indes an den Gründen, weswegen sie erzählt wird, zu zweifeln – genau dies aber wäre eine intellektuelle Zumutung! Wenn wir also den Text der *Apologie* ernst nehmen, so läßt dies nur den Schluß zu, daß Sokrates vor dem Orakelspruch nicht durch *dasselbe* Pragma auffällig geworden sein kann, das er selbst als Folge des Orakels einführt. Bei genauer Betrachtung stellen die Anhänger dieser

Orakelspruch vorhergegangen sein.« Bröcker hebt vor allem darauf ab, daß Sokrates also gerade das nicht zu wissen vorgab, was die Sophisten zu lehren vorgaben: »Es versteht sich, daß diese Lehre den Priestern in Delphi nicht unwillkommen sein mußte, denn aus ihr folgte ja, daß der Mensch jenes Entscheidende, das er selbst nicht finden konnte ... dann von den Göttern und ihren Priestern sich sagen lassen mußte« (ebd.).

³⁰ XENOPHON, *Mem.* I 10, 1.

Variante mithin ebenjenen Text in Zweifel, dessen Authentizität sie zu verteidigen vorgeben.³²

Damit komme ich zu der zweiten Variante (b). Aus dem eben Gesagten folgt: Sokrates muß vor der Orakelbefragung irgend etwas anderes getan haben, das, wenn nicht bei anderen Zeitgenossen, so immerhin bei Chairephon den Eindruck hinterlassen haben wird, es könnte sich lohnen, das Orakel daraufhin zu befragen, ob irgendein Mensch mehr wisse als Sokrates. Was aber könnte dies gewesen sein?

Zunächst ist klar, daß der Text der *Apologie* für diese Frage nur wenig hergibt. Daß dieser Sachverhalt in der Stringenz der Platonischen Verteidigungskonstruktion liegt, wird ebenso noch zu zeigen sein, wie auch, daß er doch etwas mehr hergibt als eben gar nichts. Nun schiene es geradezu fahrlässig, hinsichtlich der genannten Problemstellungen all jene Quellen zu vernachlässigen, die über das frühe Wirken des Sokrates Auskunft geben könnten. Wer diese Quellen auf das fragliche Pragma hin abklopft, sieht sich vor allem den *Wolken* des Aristophanes, aber auch anderen Fragmenten der attischen Komödie gegenüber. Man muß sich dabei nicht, wie etwa Guthrie,³³ über sehr viele Seiten verbreiten, um zu zeigen, was oben ähnlich auch schon für Platons Dialoge erinnert wurde: Komödien sind Komödien und keine historiographischen Berichte, denen es um geschichtliche Wahrheiten geht. Und dennoch: Auch das attische Publikum würde (selbst im Falle der *Wolken*) nicht über Dinge lachen, die völlig aus der Luft gegriffen wären. Dies unterscheidet das Genre der Komödie von dem der bloßen Albernheit – und dies gilt *a fortiori* für einen solchen Meister wie den frühen Aristophanes. Nun waren die *Wolken* nicht die einzige (und auch nicht die erste³⁴) Komödie, die Sokrates auf die Bühne brachte: Wenn Ameipsias im selben Wettbewerb des Jahres 423 die Zuschauer mit einem ungeschickt tanzenden

³¹ HEITSCH, »Kommentar«, S. 74.

³² Dies gilt auch für die diesbezüglichen Überlegungen von T. C. BRICKHOUSE und N. SMITH, *Socrates on Trial*, Oxford 1989, S. 88-100. Die Autoren argumentieren, daß bereits die *Entscheidung* des Sokrates, das Orakel zu prüfen, »derives from his already-held belief about the requirement of piety, not from a direct command issued through the Delphic oracle« (S. 95). Die insgesamt religiös dominierte Deutung unterstellt Sokrates ein Motiv, von dem im Text nichts steht, genauer gesagt, eine intellektuelle Einstellung, die der Text *expressis verbis* als Folge des Orakels kennzeichnet.

³³ Vgl. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. 3: *The fifth Century Enlightenment*, S. 359 ff.

³⁴ Schon vor 423 hatte der Komiker Telekleides Sokrates (und auch Euripides) auf die Bühne gebracht; vgl. WILAMOWITZ-MOELLENDORFE, *Platon*, S. 73.

Sokrates belustigt,³⁵ so wird dieses Bild in Platons *Euthydemos* zum Teil und vollauf in Xenophons *Gastmahl* bestätigt.³⁶ Dies tut für das fragliche Pragma nicht viel zur Sache, wohl aber für die historische Wahrheit: Hier erscheint ein Sokrates, für den der Körper eben kein Kerker der Seele ist – und dem überhaupt jegliche thanatophilen Züge abgehen –, wiewohl auch bei Platon diese Zeichnung den vornehmlichen Sinn hat, die zeitgenössische (aus der Rhetorik abgeschossene) Kritik zu entkräften, wonach die Verurteilung des Sokrates als Indiz für das Scheitern der Philosophie genommen wurde.³⁷ Entscheidend ist der an dem Fragment ablesbare soziale Konflikt: Hier blamiert sich ein Mann aus niedriger Schicht, dem »die gesellschaftliche Bildung fehlte [und] sich wie ein Parasit in die höheren Kreise drängte«. Der komödiantische, aber politisch durchaus ernstgemeinte Angriff auf die einfachen Leute ist indes kein Einzelfall. Er ist in den Fragmenten der attischen Komödie seit den 30er Jahren des 5. Jahrhunderts weit verbreitet.³⁸ Überall attackieren die Aristokraten die ins Zentrum der Macht drängenden Männer aus den unteren Schichten. Die Polemik trifft insbe-

³⁵ Ameipsias errang 423 mit seinem *Konnos* vor den *Wolken* und hinter Kratinos *Pytine* [*Die Flasche*] den zweiten Platz. Sokrates wird darin als Tanzschüler des armen Kitharalehrers Konnos vorgeführt, der sich im Reigen des Chores sehr ungeschickt aufführt: »Beim Tanzen mag der Komiker auch Ballettsprünge vorgeführt haben, weil es so lustig war, den kleinen rundlichen Sokrates mit der breiten Nase ... recht plump hopsen zu sehen«; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, S. 72 f. Zur Sokratesdarstellung in den Fragmenten der alten Komödie vgl. auch: DERS., *Platon. Beilagen und Textkritik*, S. 139.

³⁶ Vgl. PLATON, *Euthyd.* 272c; 295d und XENOPHON, *Symp.* 15-19.

³⁷ Der schärfste Angriff ging von Kallikles aus, der dem Sokrates ins Gesicht sagt, ein Philosoph wisse sich, selbst wenn es um Leben und Tod gehe, nicht zu verteidigen, sondern stehe ratlos nur »mit offenem Maul« da; vgl. PLATON *Gorg.*, 486a. Vgl. ebenfalls ISOKRATES, 13 [*In sophistas*], 1 f.; 7 f. Dazu ausführlich: M. F. MEYER, »Platon als Erfinder und Kritiker der Rhetorik«, in: M. van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt 2003, S. 210-235. Dem von der Rhetorik verbreiteten Sokrateszerrbild ist später insbesondere Nietzsche auf den Leim gegangen, wenn er Sokrates als »Held im platonischen Drama« mißversteht; vgl. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe, Bd. 1, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, ²1988, S. 94.

³⁸ Signifikant ist Fragment 384 des Eupolis, worin der Autor vom Verfall der Athenischen Polis spricht und dies vor allem auf den Wechsel der politischen Eliten zurückführt: An die Stelle der alten vornehmen und wohlhabenden Familien (welche die Stadt sanft regiert hätten) sei jetzt der neue Pöbel getreten; vgl. EUPOLIS, *fragm.* 384, in: T. Kock (Hrsg.), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Bd. ???, Leipzig 1880, S. ???

sondere den Gerber Kleon,³⁹ den Schuster Timon und den Lampenverkäufer Hyperbolos. Den vulgären Jargon jener Polemik zu zitieren, die kein Körperteil ungenannt läßt, verbietet sich hier aus akademischer Scham. Da ist es noch fast milde, wenn Eupolis zwei Jahre nach den *Wolken* Sokrates als einen undankbaren Dieb darstellt, der bei einem Gastmahl eine silberne Schale stiehlt. Auch dies sagt nichts über die Wahrheit, viel aber über die Stimmung in Athen um das Jahr 420. Der zornig arrogante Spott der in der nachperikleischen Demokratie und durch den Krieg (auch ökonomisch) ins Hintertreffen geratenen Aristokraten ist weithin spürbar. In den Augen der alt-vornehmen Familien (aus denen ja auch Platon selbst stammt) erscheinen die frechen Emporkömmlinge als Schmarotzer, Schmeichler⁴⁰ und Parasiten. Wie Sokrates auf derartige Anfeindungen reagiert haben könnte, schildert noch eine von Stobaios überlieferte Anekdote: Als er einmal von einem Adligen (εὐγενής) wegen seiner niedrigen Herkunft angegangen wird, kontert Sokrates: »Für mich ist zwar meine Herkunft eine Schande, du aber bist eine Schande für deine Herkunft.«⁴¹ Für das vorliegende Problem kommt es hier allein darauf an, daß der Vorwurf der Jugendverderbung in diesem sozialen Konflikt seine historische Wurzel hat. Die Altadligen wollten den Kontakt ihrer Söhne mit dem aufsteigenden Pöbel vermeiden und versuchten diesen zu inkriminieren. Daß Platon diese Zusammenhänge in seiner Darstellung herunterspielt, versteht sich von selbst – noch im (an den sizilianischen Hochadel adressierten) Siebten Brief⁴² macht er allein die Demokraten für die Verurteilung des Sokrates verantwortlich.

Nun geben diese Zusammenhänge freilich keine Antwort auf unsere Frage. Man könnte mit Recht einwenden, daß sich auch hier das Problem weiter verschiebt: Immerhin müßte Sokrates um die Mitte der zwanziger Jahre doch durch irgendein Wir-

³⁹ Gegen den auch von Thukydides als Kriegstreiber charakterisierten Kleon polemisieren insbesondere die 424 uraufgeführten *Ritter* des Aristophanes und seine im Jahr 422 erschienenen *Wespen*. Alle wichtigen Fundstellen bei A. G. WOODHEAD, »Das Kleonportrait des Thukydides«, in: H. Herter (Hrsg.), *Thukydides. Wege der Forschung*, Darmstadt 1968, S. 557-579.

⁴⁰ *Schmeichler* (Κόλακες) war der Titel einer (verlorenen) Komödie des Eupolis, die Platons *Protagoras* zum Vorbild gereichte, weil hier der reiche Erbe Kallias als Mäzen der Sophisten (eben der Schmeichler) dargestellt wird. Vgl. dazu DÖRING, »Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen«, S. 147. Ausführlich: A. PATZER, »Sokrates in den Fragmenten der attischen Komödie«, in: A. BIERL und P. V. MOELLENDORFF (Hrsg.), *Orchestra. Drama, Mythos, Bühne*, Stuttgart – Leipzig 1994, S. 50-81.

⁴¹ STOBÆUS, *Anthologium*, 90, 12. [Ed. Wachsmuth oder Hense? Bd.? Jahr, S. ?]

⁴² Platon, *Epist. VII*, 325a-d.

ken so bekannt gewesen sein, daß sich die Komödiendichter von ihren Sokratesparodien Chancen auf den Siegpriis versprochen hätten. In der Tat: Bekannt war der Mann ja nicht allein durch seine während der Belagerung von Poteidaia (430/429) bewiesene Tapferkeit – wahrscheinlich hat ihm allerdings die Rettung des (ebenfalls in der Komödie früh und derb verhöhnten⁴³) Alkibiades überhaupt erst die Eintrittskarte in die attische High-Society eingetragen. Dafür spricht, daß schon vor 423 der Komiker Telekleides »Sokrates in Verbindung mit dem ebenso angefeindeten Euripides gebracht« hatte.⁴⁴ Daß Sokrates jetzt schon das Stigma des Sophisten aufgedrückt worden war, scheint bei dieser Verbindung fast greifbar.

All dies läßt aber sein frühes Pragma wenn nicht im Dunkeln, so doch bestenfalls im allgemeinen. Wer nach den Inhalten und nicht den Äußerlichkeiten der Sokratischen Vita fragt, kommt nicht an den *Wolken* vorbei. Hier wird zuerst der Sophistentitel heiter konkretisiert: Als »Meterosophisten« sehen wir den Mann in seinem Phronisterion schweben.⁴⁵ Wir wollen hier nicht Ciceros Klischee wiederholen, Sokrates habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde geholt.⁴⁶ Was wäre dann mit den ›unterirdischen Dingen‹, von denen nicht nur in der Apologie, sondern schon bei Pindar⁴⁷ die Rede ist? Fokussieren wir deshalb besser ein wichtiges Detail: Wenn Sokrates dem Chairephon in den *Wolken*⁴⁸ die Frage stellt, wie lang ein Flohsprung gemessen in Flohfüßen ist, so scheint das auf den ersten Blick eine lächerliche und abwegige Frage. Das attische Publikum wird sich vor allem über die subtile Methode amüsiert haben, mit der Chairephon die Sache erforscht hat. Der bei Platon später so manische Orakelbefrager hat die Flohfüße in heißes Wachs getunkt und dann die Länge eines Sprunges ausgemessen. Hinter dem vordergründigen Scherz verbirgt sich aller-

⁴³ Vgl. etwa ARISTOPHANES, *Acharnenses*, 716 (*Die Acharner* wurde im Jahre 425 aufgeführt).

⁴⁴ WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon, Beilagen und Textkritik*, S. 73.

⁴⁵ ARISTOPHANES, *Nubes*, 360: »ὄν γὰρ ἄν ἄλλω γ' ὑπακούσαιμεν τῶν νῦν μετεωποσοφιστῶν«; [griechisches Zitat aus der folgenden Ausgabe?] in: DERS., *Clouds*, ed. with introd. and comm. by K. J. Dover, Oxford 1968, S.???

⁴⁶ CICERO, *Tusc. disp.*, V 4, 10.

⁴⁷ Vgl. PINDAR, *fragm.* 292, in: *Pindari carmina cum fragmentis sectis*, ed B. Snell Leipzig 1964-1975, Bd???, genaues Jahr, S. ??? . Ich hätte diese Stelle nicht zitiert, wenn nicht Platon selbst in *Theaet.* 173e5 auf den Terminus ›die Tiefen der Erde‹ (τὰς τε γὰς ὑπένερθε) gekommen wäre, um (übrigens mit ähnlichen Worten wie im *Phaidon*) das Wesen dessen zu charakterisieren, was im *Phaidon* als ἱστορία φύσεως und bei allen späteren (leichtigin) als ›Naturphilosophie‹ bezeichnet wird (vgl. PLATON, *Phaed.* 96a).

⁴⁸ ARISTOPHANES, *Nubes* 144-152.

dings ein durchaus ernster philosophischer Kern: Mit welchem Maß (μέτρον) messen wir Verhältnisse? Ist das menschliche Maß das Maß aller Dinge? Ist der Mensch das Maß aller Dinge? Gibt es ein Maß jenseits unser anthropozentrischen Vorstellungen, und läßt sich darüber etwas sagen? Läßt sich über bestimmte Sachverhalte nur unter Reflexion auf Relationalitäten sprechen? Wenn Öl gut für die menschliche Nahrung ist, ist es dann auch gut für Pflanzen? Was bedeutet in so einem Kontext eigentlich der Ausdruck ›gut‹? Müssen wir die Frage nach der Bedeutung des Ausdrucks ›gut‹ nicht schon je beantwortet haben, wenn wir davon sprechen, daß Süßwasser für uns gut, Salzwasser aber schlecht sei? Welche Bedeutung haben in diesem Zusammenhang die Termini ›zuviel‹ und ›zuwenig‹?

Daß diese Fragen zum Teil auch vor Sokrates im Umlauf waren, wissen wir von den Sophisten und insbesondere von Prodikos und Protagoras. Daß auch Sokrates sich gerade mit solchen Fragen beschäftigt hat, bestätigt Xenophon an vielen Stellen.⁴⁹ Wichtiger aber noch: Platon selbst bestätigt es an jener prominenten Stelle, wo er über das Staunen als Anfang der Philosophie spricht:⁵⁰ Womit beginnt die Philosophie? Worüber staunt der junge Theaitetos in dem gleichnamigen Dialog? Doch darüber, daß Sokrates – wenn Theaitetos wächst – einmal größer, einmal kleiner ist als Sokrates, aber beide doch jeweils mit sich identisch bleiben. Größe erscheint hier als relativer Begriff.⁵¹ Wir können über Größe nichts sagen, wenn wir nicht angeben, worauf (πρὸς τί) sie sich bezieht. Gilt das für alle Begriffe, oder ist die Frage nach dem τί ἐστίν einer Sache je unterschiedlich (modern gesprochen, je situativ) zu beantworten? All dies sind zweifellos philosophische Fragen. Um ihre Antworten können wir uns hier nicht kümmern. Uns geht es darum festzuhalten, daß es diese Fragen sind, um die es dem frühen Sokrates gegangen sein muß; und daß dieses Sokratische Fragen das Pragma vor dem Pragma charakterisiert. Das ist kein Widerspruch zu der Platonischen *Apologie* – aber es löst den Widerspruch, der in ihr unabweislich zu sein scheint.

*

⁴⁹ Vgl. Xenophon, *Mem.* Besonders aufschlußreich sind die Gespräche des Sokrates mit Aristipp (III 8.) und Euthydemos (IV 2.) In beiden Gesprächen geht es um die Frage nach dem Guten – und in beiden Fällen betont Sokrates die Relativität des Guten (im Sinne von: ›gut für wen?‹ bzw. ›gut für was?‹).

⁵⁰ Siehe PLATON, *Theaet.* 155d.

⁵¹ So auch wörtlich: BRÖCKER, *Platons Gespräche*, S. 351.

Ich komme zum Schluß – und darf daran erinnern, daß beide genannten Varianten (daß das Pragma vor Delphi mit dem Pragma danach identisch bzw. daß es nicht identisch ist) von der Prämisse ausgingen, daß die Orakelgeschichte Platons echt und historisch ist. Nun ist diese Prämisse freilich nicht so plausibel, wie es die meisten Autoren annehmen. Das am häufigsten vorgebrachte Argument, gerade das Ungewöhnliche und Bizarre spreche für die Historizität, überzeugt schon deshalb nicht, weil Platon, übrigens (nicht nur) in der *Apologie* weit merkwürdigere Geschichten erfunden hat. Es überzeugt auch wenig, daß ebenjene Autoren, die Xenophons Sokratesbild als unhistorisch abtun, sich gerade in diesem Punkt auf einen Zeugen berufen, der nach eigenen Angaben bei dem Prozeß nicht anwesend war – und der überdies die Geschichte nachträglich noch rhetorisch aufbläht.⁵² Daß Xenophon selbst, wider den besseren Rat des Sokrates, recht freigebig mit dem Orakel umgesprungen ist, gesteht er in der *Anabasis* öffentlich ein.⁵³

Auch vieles von dem, was Heitsch so präzise herausgestellt hat, spricht bei genauer Prüfung eher gegen ihn: Daß der Weg nach Delphi die längste Zeit versperrt war, begünstigt nicht eben die Annahme, daß jemand wie Chairephon dort zur fraglichen Zeit hingewandert sein könnte. Fast kontraintuitiv erscheint die Hypothese, die Orakelbefragung sei erst nach 423 erfolgt: Schon in den 423 verfaßten *Wolken* wird uns Chairephon als treuer und unkritischer Sokratesanhänger geschildert;⁵⁴ wieso sollte er dann plötzlich nach Delphi verreist sein?

Nehmen wir deshalb (um, wenn zwar nicht der Wahrheit, so doch der Wahrscheinlichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen) für einen Moment an, die Orakelgeschichte sei Platons Kopf entsprungen. In diesem Fall müßte explizit werden, warum Sokrates von jenen früheren Fragen zu denen nach der menschlichen Weisheit gelangt ist, die doch fast alle Forscher ungeteilt für den historischen Kern halten. Aber gerade diese Erklärung zu geben ist merkwürdig unproblematisch: Nicht nur, daß Aristoteles diese »anthropologisch-ethische Wendung« in seiner wichtigen Einleitung zur *weithin* und insbesondere in der Akademie verachteten *Biologie* bezeugt: »Zur Zeit des Sokrates entwickelte sich dies [die begriffliche Untersuchung der *Physis*]

⁵² Nach Xenophons Darstellung (*Apologie*, § 14 und 16) fragt Chairephon das Orakel nicht nur, ob niemand weiser als Sokrates, sondern auch, ob niemand freier, gerechter und besonnener sei.

⁵³ Vgl. XENOPHON, *Anabasis* III 1, 4-8.

⁵⁴ **bitte genaue Angabe; auch, wenn von Dir nicht vorgesehen! Wenn ein interessierter Leser nachschlagen möchte, braucht er ja nicht unbedingt das gesamte Stück durchzulesen, oder?**

weiter, die Naturdinge zu untersuchen hörte man dagegen auf, und die Philosophen bogen ab auf die praktische Tüchtigkeit und die Politik«. ⁵⁵ Und auch Platon selbst gibt deutliche Antworten, wenn er den Sokrates des *Phaidros* jenen berühmten Satz sagen läßt, daß ihn nur Menschen, nicht aber Felder und Bäume etwas lehren wollen. ⁵⁶ Wichtiger noch ist der *Phaidon*, wo Sokrates selbst darüber informiert, in seiner Jugend dieses »wunderliche Verlangen« nach jener σοφία gehabt zu haben, die nun als Naturforschung (ἱστορία φύσεως) bezeichnet werde. ⁵⁷ Was darunter zu verstehen sei, beschreibt er dann ausführlich: die Ursache (αἰτία) eines jeden Dinges zu erforschen, ob die Erde flach oder rund sei, der Lauf der Gestirne, usw. ⁵⁸

Der Text selbst informiert darüber, wieso sich Sokrates (nach eigenem Bekunden der Leser all dieser Physikbücher) von alldem und auch von seinem Lehrmeister Anaxagoras abgewandt hat: All diese Materialursachen geben ihm nämlich keine Antwort auf die Frage, wie man am besten handeln könne – und all das Wissen über Knochen, Sehnen und Haut geben auch keine adäquate Antwort auf die Frage nach den wahren Gründen, warum er nun im Gefängnis sitze, »daß es nämlich, nachdem es den Athenern besser schien, mich zu verurteilen, es deswegen auch mir besser schien, hier zu sitzen, und rechtmäßiger, hier zu bleiben und das Urteil anzunehmen, das sie verhängen würden«. ⁵⁹ Der Platonische Sokrates kontrastiert hier explizit die Naturforschung mit dem Wissen von den menschlichen Dingen. Es ist jetzt aber nicht (wie in der *Apologie*) der delphische Gott, sondern der *beste Logos*, der Sokrates zu seiner Umkehr bewegt – eine Abwendung übrigens auch vom Lesen hin zum Dialog. Von allem, was Sokrates in seinen letzten Stunden im Gefängnis den Freunden intim mitteilt, ist in der *Apologie* mit keinem Wort, oder besser gesagt, nur negativ die Rede. Insbesondere wird jede Beziehung zu Anaxagoras aufs schärfste verleugnet – wie denn auch anders, war doch genau dies Teil der Anklage?! Und war nicht ebenjener Anaxagoras wegen genau dieser Forschungen verurteilt worden? Wenn wir den *Phaidon* ernst nehmen, erkennen wir die strategische Konstruktion, die Platon dazu

⁵⁵ ARISTOTELES, *De part. an.* I 1, 642a28-30; Übersetzung in: *Werke des Aristoteles*, Bd. 1: *Einführungsschriften*, eingel. und neu übers. von O. Gigon, Zürich – Stuttgart 1961, S. 245.

⁵⁶ Vgl. PLATON, *Phaedr.* 230d4 f.

⁵⁷ PLATON, *Phaed.* 96a

⁵⁸ Vgl. PLATON, *Phaed.* 96a.

⁵⁹ PLATON, *Phaed.* 98e1-4; Übersetzung von T. Ebert, in: PLATON, *Werke*, Übersetzung und Kommentar, Bd. I 4: *Phaidon*, Göttingen 2004, S. 63.

zwang, den delphischen Gott (und nicht den besten Logos) als Wendepunkt im Leben des Sokrates einzuführen.

Es ist Zeit, Bilanz zu ziehen: Entweder ist die Orakelgeschichte echt, oder sie ist es nicht. Wenn sie echt ist, kann Sokrates (dies ist gezeigt worden) vor der Befragung nicht dasselbe getan haben wie danach. Wenn sie aber nicht echt ist, müssen wir einen anderen Grund heranziehen, um das Sokratische Pragma zu verstehen. Diesen Grund gibt Platon dort an, wo er vom Zwang befreit ist, dem Leser eine stringente forensische Verteidigungsstrategie zu präsentieren. Es ist der beste Logos, der Sokrates anleitet, das menschliche Wissen zu suchen. An diesem besten Logos orientiert sich die Suche nach dem menschlichen Wissen, nicht freilich um des Logos selbst willen, sondern der Besserung der menschlichen Seele und des Menschen insgesamt wegen. Daß Sokrates aus eigener Überlegung zu diesem seinem Pragma gelangt ist, konnte hier gezeigt werden. Daß wir das Wesen dieses Sokratischen Pragmas als Philosophie begreifen, verdanken wir Platon.

Abstract

(Englisch!)