

ZUR ENTSTEHUNGSZEIT VON PLATONS „APOLOGIE DES SOKRATES“

Seit E. Wolfs Dissertation¹⁾ weiß man, daß Platon die Verteidigungsrede des Sokrates auch nicht annähernd wortgetreu wiedergegeben, sondern zu einem eigenen Werke umgebildet hat. Der lockende Versuch, Gedankengänge und Äußerungen des Lehrers im überlieferten Wortlaut des Schülers wiederzufinden, ist schwieriger geworden. Aber nicht nur das: Auch die Einordnung der „Apologie“ in Platons Werk ist nun umstritten. Zwar hat es Wolf abgelehnt, chronologische Folgerungen aus seiner Interpretation zu ziehen. Aber Th. Meyer²⁾ zeigte, wie nahe sie liegen, mag auch sein Versuch, die platonische Schrift – offensichtlich nicht immer mit angemessenen Argumenten – in eine spätere Schaffensperiode des Philosophen zu rücken, Widerspruch hervorgerufen haben. So viel ist jedenfalls unbestritten: Der Leser, der von den Tugenddialogen zur „Apologie“ zurückkehrt und diesem Werk dann seinen ihm „gemäßen historischen Ort“ (Wolf 103) am Anfang des platonischen Schaffens, d. h. in den Jahren unmittelbar nach 399, zuweisen möchte, muß allerlei Unwahrscheinlichkeiten in Kauf nehmen. Diese sollen im folgenden zusammengestellt und auf ihre Konsequenzen hin befragt werden.

Der Sokrateshistoriker wird freilich unserem Versuch skeptisch gegenüberstehen: Er befürwortet eine möglichst frühe Entstehungszeit der „Apologie“ schon deshalb, weil er die Treue einer Darstellung, die in zeitlicher Nähe des geschilderten Ereignisses entstanden ist, für besonders groß zu halten pflegt. Hinzu kommt, was gemeinhin als Tendenz der „Apologie“ erschlossen wird: „Unverkennbar ist die Absicht, den vor Gericht unterlegenen Meister vor der athenischen Öffentlichkeit wiederherzustellen, ihn von den Verzerrungen des bösen Willens oder der kritiklos fortgepflanzten Nachrede zu befreien. Das aber bedeutete, daß der wahre Sokrates, so wie ihn

1) E. W., *Platos Apologie*, Neue philol. Untersuchungen 6, Berlin 1929.

2) Th. M., *Platons Apologie*, Tübinger Beiträge z. Altertumswissenschaft 42, Stuttgart 1962.

alle kannten, ins Gedächtnis zurückgerufen werden mußte“³). Aber die in diesen Worten H. Patzers bezeichnete Absicht des Autors zwingt nicht zu der Annahme, die Schrift sei unmittelbar nach dem Prozeß des Jahres 399 veröffentlicht worden; denn eine Rede, deren apologetische Wirkung auf der unverfälschten Selbstdarstellung des Meisters beruhen sollte, hat der Schüler auch geraume Zeit nach dessen tragischem Ende schreiben können. Und ein solcher Zweifel an der gemeinhin befürworteten Entstehungszeit braucht allein noch nicht zu bedeuten, daß Platons Bericht als historisch unzuverlässig angesehen werden müßte.

I. Wie gefährlich es ist, aus der schlichten Eindringlichkeit der „Apologie“ zu folgern, ihr Verfasser müsse der Philosophie seines Lehrers noch besonders nahe gewesen sein, möge folgender Vergleich einer Partie der dritten Sokratesrede (Apol. 40b 6) mit der Todeszuversicht des „Phaidon“ dartun. In der „Apologie“ will Sokrates nachweisen, daß der Ausgang des Prozesses für ihn etwas Gutes sei (40b 7: *κινδυνεύει γάρ μοι τὸ συμβεβηκὸς τοῦτο ἀγαθὸν γεγονέναι*): „Unmöglich können wir eine richtige Auffassung haben, wenn wir meinen, der Tod sei etwas Schlechtes. Für diese Behauptung habe ich einen starken Beweis zur Hand: Ganz gewiß wäre mir mein übliches Zeichen entgegengetreten, wenn mir nicht ein gutes Erlebnis bevorstünde“ (40b 8–c 5). Nach diesen Worten nimmt der Sprecher einen zweiten Anlauf, um seine Gewißheit auch den Zuhörern plausibel zu machen (40c 4): „Wir wollen auch folgende Überlegung anstellen, aus der hervorgeht, daß große Hoffnung besteht, der Tod sei etwas Gutes.“ Es gebe nämlich, so fährt er fort, nur zwei Möglichkeiten: Entweder lösche der Tod jegliche Wahrnehmung aus, sei also ewiger Schlaf, oder er verwandle den Menschen und überführe ihn in den Hades. Beide Möglichkeiten werden dann ausführlich beschrieben, die zweite im Anschluß an die homerische Nekyia (40c 9–41c 7). – Ganz anders im langen Gespräch des „Phaidon“: Hier führt Sokrates mehrere umfangreiche Beweise vor, und im letzten beruft er sich auf das unvergängliche Sein der Ideenwelt; diese Wendung garantiere die Fortexistenz der Seele nach dem Tode, mögen

3) H. Patzer, Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen, in: Parusia, Festgabe J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 26.

auch die Mitunterredner am Ende (scil. 107b 4) aufgefordert werden, die bisher genannten Voraussetzungen noch genauer zu prüfen.

Zweifellos bewegt sich die Darstellung der „Apologie“ in größerer geistiger Nähe zum historischen Sokrates als die des „Phaidon“. Unser Vergleich berechtigt jedoch nicht zu dem Schluß, der platonische Sokrates des „Phaidon“ habe, kraft seiner Vertrautheit mit höherer philosophischer Wahrheit, dem Tod zuversichtlicher entgegengesehen als der Sprecher unserer „Apologie“: Im „Phaidon“ führt Sokrates den Nachweis der Unsterblichkeit im Kreis der Freunde, die mit den Voraussetzungen der Ideenlehre wohlvertraut sind. In der „Apologie“ dagegen spricht er vor Richtern, d. h. vor Bürgern Athens, die seine eigentliche Tätigkeit nur oberflächlich kennen. Nur im „Phaidon“ geht es um den Glauben an die Fortexistenz der Seele, woraus sich die überlegene Heiterkeit des Verurteilten leicht deduzieren ließ. In der „Apologie“ dagegen behandelt Sokrates die Frage, ob der Tod ein Gutes sei. Er bejaht sie und beweist seine Behauptung, indem er sich auf die beiden im volkstümlichen Bewußtsein gegebenen Vorstellungen vom Tode beruft. Jede führt, näher betrachtet, zum gleichen Ergebnis, und Sokrates erreicht sein Ziel, ohne daß er sich für eine der genannten Annahmen zu entscheiden braucht. Nimmt man probeweise an, er habe über die Ideenlehre verfügt, so muß man doch zugeben, daß er mit ihr an unserer Stelle nichts hätte anfangen können, falls er nicht den Teil der Richter, der ihm wohlgesinnt war, völlig verwirren wollte⁴). Dieses Ergebnis zwingt uns dazu, mit der Möglichkeit zu rechnen, Platon habe Gedanken, die er nach Sokrates Tod selbst gefunden hatte, bei Niederschrift der Verteidigungsrede aus begreiflichen Gründen absichtlich beiseite gelassen. Die Lebenswahrheit der „Apologie“ braucht nicht auf der Naivität ihres Verfassers zu beruhen, sie könnte auch Ergebnis einer besonderen Gestaltungskraft des reifen Philosophen sein.

Zunächst ist das aller dings nicht mehr als eine Vermutung. Sie ist in Ansehung der Ideenlehre sogar unbeweisbar. Zwar gibt es Partien der „Apologie“, an denen der Text die Annahme zu empfehlen scheint, der Verfasser verfüge bereits über seine

4) Daß der historische Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt war, macht Guthrie, *Socrates* (Cambridge 1971), 33f. wahrscheinlich; vgl. ebend. 156ff., bes. 160.

ausgebildete Hauptlehre und lasse sie durch die dem Lehrer zugeschriebenen Worte gewissermaßen hindurchscheinen. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß größte Zurückhaltung geboten ist, vor allem schon deshalb, weil derartige Auslegungen mit der stillschweigenden Voraussetzung rechnen, es sei Platon nicht gelungen, die Formulierungen eigener Erkenntnisse von denen des Lehrers zu scheiden. Wir werden aber noch sehen, daß sich die „Apologie“ nicht als unbeabsichtigte Mischung sokratischer und platonischer Philosophie verstehen läßt.

Man denkt in diesem Zusammenhang zunächst an die Antitimesis des Sokrates, wo er versichert (36c 4), er habe seinen Mitbürgern die größte Wohltat erwiesen; „denn (so führt er aus) ich versuchte, jeden von euch zu bereden, er solle sich nicht eher um das ihm Zugehörige kümmern, bevor er sich *in Sorge um sich selbst* bemüht hätte, möglichst gut und verständlich zu werden, und er solle sich nicht eher um staatliche Angelegenheiten kümmern als *um den Staat selbst*; und mit den anderen Dingen solle er es ebenso halten“⁵⁾). Die Formulierung besonders des auf den Staat bezogenen Gedankens ist so auffällig (*αὐτῆς τῆς πόλεως* scil. *ἐπιμελεῖσθαι*), daß man den Schluß gezogen hat, Platon benutze Termini der Ideenlehre. Meyer (a. O. 101f.), der das behauptet, meint, Sokrates habe die definitiven Fragen der elenktischen Gespräche im Auge, und da vom „Selbst“ die Rede sei, könne nur an die platonische Hauptlehre gedacht sein⁶⁾). Indessen spricht der Autor an unserer Stelle vermutlich nicht von einem zweckfreien Erkenntnisvorgang, sondern von dem für Sokrates typischen ‚Sorgen‘, wodurch das herauspräpariert werden soll, worum es eigentlich geht, „die Sache selbst“, also das Wesen im Gegensatz zum Akzidens⁷⁾.

Diese Annahme wird durch unseren Text selbst bestätigt, der deutlich erkennen läßt, was mit dem „eigentlichen Staat“ gemeint ist. Der dem obigen Zitat vorausgehende Satzteil lautet: „Was verdiene ich zu erleiden oder zu erlegen, weshalb auch

5) 36c 5: ... ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν περθεῖν μὴ πρότερον μῆτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν, ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μῆτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι.

6) Meyer zitiert Plat. rep. 6, 507b 2ff.

7) Vgl. H. Kuhn, Sokrates, ²München 1959, 33. 128 und 205, auch Wolff a. O. 27f.

immer ich in meinem Leben nie Ruhe gehalten habe, sondern unbekümmert war um das, was den meisten wichtig ist, um das Reichwerden und den Hausstand, um militärische Würden und Volksrednerei und sonst um Ämter, um Verschwörungen und Parteien, die sich in der Stadt hervorgetan? In der Tat hielt ich mich für zu gut, um mich durch Teilnahme an solchen Dingen zu erhalten, auch habe ich mich mit nichts eingelassen, wo ich weder euch noch mir etwas nutz gewesen wäre; vielmehr war ich nur darauf bedacht, wie ich jedem einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, bemüht, jeden von euch zu überreden ...“⁸). Also nicht Sorge für das, worauf sich das Streben der Menge richtet, Reichtum, Privatgeschäfte oder öffentliche Ämter und Ehren, sondern Sorge um sittliche Vervollkommnung sowohl seiner selbst als auch des staatlichen Lebens. Treffend sagt Wolff (a. O. 38): „Wenn Platon hier nicht wie Xenophon Mem. I, 1, 16 und unter anderem Gesichtspunkt 4, 6 die elenktischen Fragen in ihrer Mannigfaltigkeit aufführt, sondern aus ihnen (*τῶν ... ἄλλων* 36c 8) allein die nach dem Wesen der Seele und der Polis hervorhebt, so bezeugt dies, daß er in diesen beiden Fragen den ethischen Gesamtkomplex repräsentiert sieht. Polis und Psyche erscheinen als die Pole des sokratischen Wirkens ...“. Es geht also um die Besinnung auf die rechten Bürgerpflichten⁹). Wir kennen dieses Streben aus den sokratischen Gesprächen als Suche nach dem Wesen der Tugend (bzw. des Tugendhaften). Die Frage nach dem Wesen des Staates läßt sich von dieser Aufgabe nicht trennen; denn für Sokrates bedeutet Reform des Staates zunächst Erneuerung der Moral. Der Satz 36b 5 ff. scheint also zu besagen: Sokrates erhebt, eben weil er unablässig um Tugendwissen ringt, „den Anspruch ..., der wahre Führer zur *ὁμόνοια* zu sein, der einzige wahre Staatsmann“ (Wolff a. O. 28).

Das klingt nun zwar sehr platonisch, berechtigt uns aber nicht zu der Vermutung, hinter den Worten *αὐτῆς τῆς πόλεως* (scil. *ἐπιμελεῖσθαι*) stehe eine dem historischen Sokrates fremde Lehre. Das geht schon deshalb nicht an, weil Platon eine Idee der Polis nicht gekannt zu haben scheint. Da jedenfalls, wo man eine solche Idee erwartet (in der „Politeia“) spricht er vielmehr von der Idee der Gerechtigkeit oder gar von der Idee des Gu-

8) 36b 5 – c 5. Übersetzung nach Schleiermacher.

9) Vgl. noch Wolff a. O. 63, vor allem Jaeger, *Paideia* II³ (Berlin 1959), 154: „... denn *der* Staat (*αὐτῆ ἢ πόλις*), für den er lebte und wirkte, war eine rein sittliche Ordnung“, und ebend. 151 mit Anm. 14 auf S. 383.

ten¹⁰). Bei Interpretation der „Apologie“ kann man jedoch davon ganz absehen: Die Bemühungen des Sokrates sind hier in Gegensatz zu den Bestrebungen der Menschen gesetzt und heben sich so als das Besondere vom Unverbindlichen, Gewöhnlichen deutlich ab. An eine nähere theoretische Fixierung ist offenbar nicht gedacht; denn Sokrates legt ja vor allem auf die Feststellung wert, daß eine Erneuerung des Staates mit einer inneren Wandlung der Bürger beginnen müsse. Diese Forderung ist dann freilich zu einem Eckstein in Platons späterem Staatsbau geworden, Platon hat ihr aber im Zusammenhang unserer „Apologie“-Stelle die ursprüngliche (sokratische) Form belassen. Man könnte höchstens seinem Winke folgen und fragen, ob auch die Terminologie der Ideenlehre aus sokratischen Formulierungen hervorgewachsen ist.

II. Stehen aber nicht die allgemeinen Behauptungen, die Sokrates in der „Apologie“ mit großer Bestimmtheit ausspricht, in einem gewissen Widerspruch zu seinem Bekenntnis, er wisse nur das Eine, daß er nichts wisse? Wir denken an folgende Sätze: Niemand tut freiwillig unrecht (25 e 6, vgl. 37a 5); jeder muß da ausharren, wohin Gott ihn gestellt hat (28 d 6; 37e 5); nicht aus Geld entsteht Tugend, sondern aus Tugend Geld und alles irdische Gut (30b 2). Hinzu kommen die Grundforderungen des „Kriton“: Man soll nur die brauchbaren Ansichten der Menschen achten, die schlechten nicht (Krit. 47a 7); nicht das Leben, sondern nur das sittliche gute Leben ist wertvoll (Krit. 48 b 5); man darf niemals unrecht tun (Krit. 49 b 8)¹¹. Man hat auch hier den Einfluß der genuin platonischen Philosophie auffinden wollen, besonders in der paradoxen Behauptung, niemand tue freiwillig unrecht, vgl. Meyer a. O. 91: „Unrecht tun beruht also auf Unwissenheit ums wahre Gute.“ Aber wer zum Verständnis dieser Sätze die spätere platonische Ethik und Metaphysik glaubt zu Hilfe rufen zu müssen, erkennt zweierlei:

1) Wenn Sokrates in aufreizender Weise den Besitz eines

¹⁰) Vgl. G. Martin, Platons Ideenlehre, Berlin 1973, 71. Auch Wolff (a. O. 28) spricht von der Idee der Polis, vielleicht im Anschluß an J. Stenzel, Kl. Schriften zur griech. Philosophie, Darmstadt 1956, 182. Stenzel drückt sich allerdings sehr vorsichtig aus, indem er sagt, unsere Apologiestelle enthalte in nuce die ganze Ideenlehre. Zu Kriton 50a 7 (*οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως*) vgl. R. Harder, Kl. Schriften (München 1959, 238.)

¹¹) R. Robinson (Plato's Earlier Dialectic, ²Oxford 1959, 8) bezeichnete diese Sätze als „some extremely confident statements“.

zuverlässigen Wissen leugnet, meint er ein Wissen, das, würde es dem Menschen zuteil, weiteres Nachforschen überflüssig machte. Im Gegensatz dazu stehen die Ergebnisse seines Nachdenkens und Diskutierens einer Überprüfung jederzeit offen, auch die bewährten Sätze, zu denen er sich in den beiden genannten Schriften bekennt.

2) Selbst die paradoxe Behauptung, daß niemand wissenschaftlich fehle, ist genuin sokratisch; denn sie ist, ebenso wie die bekannte andere, daß Tugend lehrbar sei, aus der Annahme deduziert, Tugend sei Wissen¹²).

Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn diese und ähnliche Sätze in der Verteidigungsrede des Sokrates erscheinen. Aber sie treten hier anders auf als im „Kriton“, und diese Verschiedenheit der Verwendung sollte uns doch aufhorchen lassen. Dem alten Freund gegenüber beruft sich Sokrates auf die Gespräche, die sie beide im Kreise der Gleichgesinnten geführt haben (vgl. Krit. 46 d 7: *ἐλέγετο δὲ πως, ὡς ἐγῶμαι, ἐκάστοτε ὄδε ὑπὸ τῶν οἰομένων τι λέγειν*). In der „Apologie“ aber stellt er jene Grundsätze als seine festen Überzeugungen einfach hin (vgl. etwa 28 d 8. 30 b 2. 38 a 1 u. a.) und baut wichtige Teile seiner Verteidigung auf ihnen auf. Nur ein einziges, allerdings entscheidendes Faktum erläutert er näher (20 d 4 ff.): die Besonderheit seiner Weisheit, die darin besteht, daß er das, was er nicht weiß, auch nicht zu wissen glaubt (21 d 4). Kann er aber von seinen Zuhörern erwarten, daß sie den Zusammenhang der übrigen Paradoxa mit diesem Grundsatz erkennen? Wenn man bei diesen Zuhörern an das athenische Lesepublikum der dem Prozeß unmittelbar folgenden Jahre denkt, wird man die Frage verneinen müssen. Sokrates weist ja im ersten Hauptteil der „Apologie“ (19 a 8 ff.) selbst nach, daß er erfolglos war und oft mißverstanden wurde. Vielleicht könnte man auch heute noch eine Vorstellung von der Reaktion solcher imaginären Hörer gewinnen, wenn man sich als Leser der „Apologie“ bemüht, alle übrigen platonischen Schriften zu vergessen. Man ahnt dann, daß jene paradoxen Sätze, mögen einige auch aus anderen Berichten bekannt sein, eigentlich der Erläuterung bedürftig sind. Platon selbst gibt das gewissermaßen zu, da er seinen Sokrates mehrmals erklären läßt, vor Gericht sei er benachteiligt, da er nicht Zeit habe, seine Argumente vorzulegen, vgl. 18 e 4; 24 a 1, besonders 37 a 5: „Ich bin des festen Glaubens, daß ich

12) Vgl. Kuhn a. O. 38.

niemandem freiwillig unrecht tue. Aber davon kann ich euch nicht überzeugen; denn wir haben nur kurze Zeit miteinander diskutiert (*ὀλίγον γὰρ χρόνον ἀλλήλοις διειλέγμεθα*)“. Eigentlich sollte man erwarten: ‚Ich habe ein ganzes Leben hindurch mit jedem von euch ausführlich gesprochen.‘ Aber wir hörten schon vom negativen Ausgang der bisherigen Diskussionen mit den Durchschnittsathenern. Und jetzt steht es offenbar nicht besser. Eine flüchtige Berührung mit der sokratischen Philosophie kann die Schuldlosigkeit des Sprechers nicht sichtbar machen, dem uneingeweihten Leser ebensowenig wie den Richtern des Jahres 399. Die Klagen des Sokrates über den Mangel an Zeit scheinen also anzudeuten, daß Platon die prinzipiellen Äußerungen des Angeklagten für erläuterungsbedürftig hielt. Wenn sie der Sokrates unserer „Apologie“ unkommentiert vorträgt, dann wohl deshalb, weil sich der Verfasser an einen Leser wandte, der besser orientiert war als die gedachten Zuhörer der Verteidigungsrede. In der Tat zerstreuen sich die genannten Bedenken, sobald man voraussetzen darf, daß Platon an einen Kenner seiner eigenen Tugenddialoge dachte; denn hier werden die Nachweise erbracht, die man in der „Apologie“ vermißt. Einige Andeutungen mögen an den bekannten Sachverhalt erinnern: Die wichtige Erkenntnis, daß Tugend Wissen sei, spielt fast in allen sog. Tugenddialogen eine Rolle, im „Menon“ wird sie, ebenso wie die Lehrbarkeit der Tugend, beinahe bewiesen. Von der Einheit der Tugend handeln „Protagoras“ (329c 7ff.) und „Gorgias“ (507a 5ff.), der „Protagoras“ auch von dem Satz, daß niemand freiwillig fehle (333 b 7. 345 d 9). Wenigstens zwei Sätze des „Kriton“ lassen sich mit den Erörterungen des „Gorgias“ in Verbindung bringen, vgl. Krit. 48 b 4 mit Gorg. 511 b 7 und Krit. 49a 8 mit Gorg. 472 e 4ff.

Gerade zum „Gorgias“ sind die Beziehungen der Verteidigungsrede besonders eng. Im Kernstück der „Apologie“ (vgl. 29c 6ff.) setzt Sokrates den Fall, die Athener würden ihn unter der Bedingung freisprechen, daß er sein philosophisches Treiben aufgebe. Da weist er auf den Auftrag des Gottes hin und versichert, er werde auch weiterhin jeden einzelnen Mitbürger unablässig ermahnen, sich nicht um Geld, Ruhm und Ehre, sondern um Einsicht, um Wahrheit und um Trefflichkeit der Seele zu sorgen. Diese seine Wahl des rechten Lebens ist hier eine Konsequenz der Berufung durch den Gott, sie scheint also vor allem im Religiösen zu wurzeln (vgl. Wolff a. O. 25 ff.). Sie gleicht dem Bekenntnis eines Fanatikers, ist jedenfalls nicht ge-

eignet, einen Uneingeweihten oder gar Andersdenkenden von der Nützlichkeit und Unentbehrlichkeit sokratischer Tätigkeit zu überzeugen. Dagegen weiß Sokrates in dem Gespräch, das er mit Kallikles über den rechten Politiker führt (Gorg. 516e 9ff.), überzeugende Argumente für seine Art der Menschenbehandlung beizubringen und mit ihnen seine ganze Tätigkeit zu begründen. Die Alternative, vor die er jeden jungen Politiker gestellt sieht, läßt er in scharfen Umrissen hervortreten: „Lege mir nur dar“, sagt er Gorg. 521a 2, „zu welchem Dienst am Staat du mich aufrufst: Soll ich wie ein Arzt mit den Athenern ringen, damit sie so trefflich wie möglich werden, oder soll ich ihnen schmeicheln und nach dem Munde reden?“ Nach dem, was im vorangehenden Abschnitt des Dialoges ausgeführt worden ist, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Sokrates rechtfertigt hier also seine Tätigkeit vor der Vernunft. In der Gerichtsrede jedoch ist das nicht möglich (die Menge würde ihm nicht folgen können und die zugemessene Zeit nicht ausreichen). Deshalb ist im Zusammenhang der „Apologie“ der Hinweis auf den Auftrag des Gottes viel angemessener und wirkungsvoller. Freilich – konnte Platon dem *Leser* der „Apologie“ zumuten, auf die rechtfertigende Begründung zu verzichten? Weshalb auch sollte dieser Leser der Verteidigungsrede (die angeblich Platons Erstlingsschrift war) erwarten, die vermißte Belehrung werde in späteren Werken nachgeliefert?

Wir lassen diese Frage vorerst unbeantwortet und versuchen, in die Beziehungen zum „Gorgias“ eine weitere Stelle der „Apologie“ einzuordnen. In der Antitimesis beantragt Sokrates für sich zunächst tägliche Speisung im Prytaneion (36d 4); denn er betrachtet sich als echten Wohltäter des Staates. Seinen Mitbürgern, so meint er, verschaffe er ja nicht den Schein der Eudaimonie, wie das Sportsieger, die man im Rathaus zu verköstigen pflegte, tun, sondern die Glückseligkeit selbst. Den möglichen Vorwurf, seine stolze Sprache könne ihm als Anmaßung ausgelegt werden, weist er sofort als irrig zurück, um nun darzulegen, daß keiner der üblichen Schätzungsanträge auf seine Person passe. – Wir fragen hier nicht nach der Historizität dieser umstrittenen Angaben (Menzel¹³) hat die geschichtliche Wahrheit des platonischen Berichtes bekanntlich angezweifelt), sondern setzen mit Wilamowitz (Platon II 50) voraus, daß der

13) A. M., Untersuchungen zum Sokrates-Process, Sitz.-Ber. Ak. Wien 145, 2 (1903) = Hellenika (Wien 1938), 56.

echte Sokrates die öffentliche Speisung durchaus vorgeschlagen haben könnte¹⁴). Dieses Ansinnen des Sprechers fügt sich dem Zusammenhang ohne Bruch ein (voraus geht der oben behandelte Satz, in dem der Sprecher sagt, er habe die Athener ermahnt, sich nicht um die Institutionen, sondern um die sittliche Ordnung des Staates zu kümmern). Allerdings setzt Platon nicht hinzu, daß sich der öffentliche Wohltäter Sokrates nun selbst als Staatsmann betrachtet und deshalb die einzigartige Ehrung beansprucht habe, die besonders verdienten Politikern zustand. Meyer hat deshalb, um diese gedankliche Lücke zu überbrücken, gemeint, an unserer Stelle würden Anschauungen des „Staates“ stillschweigend vorausgesetzt (a. O. 153): „Diesem Antrag liegt der Gedanke der ‚Politeia‘ zugrunde, die Wächter und Beschützer des Staats, Krieger und Philosophen, seien auf *Staatskosten* zu verpflegen (416e), weil sie imstande sein sollen, sich ganz ihrem Amt widmen zu können.“ Aber ein derartiger Gedanke liegt doch wohl zu fern, als daß der Leser der „Apologie“ durch die Worte des Sokrates an ihn erinnert werden könnte (36 d 4): „Welche Vergeltung ist angemessen für einen armen Mann, einen Wohltäter, der Muße braucht, euch zu ermahnen?“¹⁵). M. E. versteht man diesen Text besser, wenn man den „Gorgias“ kennt; denn hier wird, gerade unter Berücksichtigung der athenischen Vergangenheit, nachgewiesen, daß Sokrates der einzige wahre Staatsmann ist¹⁶), und ebenso wie in der „Apologie“ wird seine aufrüttelnde Tätigkeit als Wohltat (513 e 8 *εὐεργεσία*¹⁷) bezeichnet. Es läßt sich allerdings nicht verschweigen, daß das zuletzt vorgeführte Argument keine zwingende Beweiskraft enthält. Wir müssen, um unserem Ziel näher zu kommen, wirkungsvollere Überlegungen anstellen.

III. Wir betrachten zunächst die *Methode* des Sokrates. Es ist zur Genüge bekannt, daß die sokratische Frage *τί ἐστι* und die verschiedenen Möglichkeiten, sie zu beantworten¹⁸), in der

14) Wilamowitz schreibt: „Das ist ein so singulärer Einfall, daß er sich dem Gedächtnis unauslöschlich einprägen mußte. Wenn er nicht von Sokrates ausgesprochen war, konnte er ihm kurze Zeit nach der Verhandlung kaum in den Mund gelegt werden, ohne schädlich zu wirken.“

15) *Τί οὖν πρόπει ἀνοδί πένητι εὐεργέτη δεομένῳ ἄγειν σχολὴν ἐπὶ τῆ ὑμετέρα παρακλεύσει;*

16) Gorg. 521 d 6: *Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνη καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν.*

17) Vgl. auch 504 d 5 ff. und Dodds zu 513 e 5-7.

18) Vgl. Robinson a. O. 54.

„Apologie“ fehlen. Seine elenktischen Gespräche aber erwähnt der Sprecher mehrmals (vgl. bes. 23 a–b, 29 d–e, 30 e). Er zeichnet freilich auch von ihnen kein ausreichendes Bild, sondern schildert nur das Ergebnis der Menschenprüfungen, die so gut gemeint waren, ihm aber nur den Haß der Mitbürger einbrachten. Man weiß, daß diese Beobachtung für das Verständnis der „Apologie“ konstitutiv ist; denn der Unwille der Athener rief die Verleumdungen hervor, in denen Platon den eigentlichen Grund der Anklage des Jahres 399 zu erkennen glaubte¹⁹). Dieser Aspekt der sokratischen Tätigkeit tritt also in der „Apologie“ aus begreiflichen Gründen besonders stark hervor (nur gelegentlich wird in den anderen Dialogen ausdrücklich auf die Gefährdung des Sokrates hingewiesen, vgl. Gorg. 486a 7; Men. 94e 4). Weitere Besonderheiten kommen hinzu: Platon bringt den Elenchos in der Verteidigungsrede meist sofort mit seinem moralischen Endzweck in Verbindung. Das Gespräch wird in Gang gesetzt, um den Mitunterredner „besser zu machen“. Die ganze Prüfung erfolgt (wie wir schon wissen) auf göttliches Geheiß, keineswegs aus erkenntniskritischen Bedürfnissen. Ihr logisches Funktionieren, ihre intellektuelle Erziehungskraft und ihre Bedeutung für das Aufdecken moralischer und politischer Wahrheiten bleiben dunkel²⁰). Im Hinblick auf beide Typen sokratischer Gespräche aber (d.h. betreffs Elenktik und Protreptik) läßt sich feststellen: Man erfährt über den „Rätselcharakter der sokratischen Fragen“ (Wolff a.O. 73) aus der „Apologie“ nur zweierlei, nämlich 1.) daß die Gesprächspartner sich einbilden, etwas zu wissen, was sie nicht wissen (vgl. 21 d 2 ff.), und 2.) daß Sokrates jeden Bürger auf-

19) Näheres über die Bedeutung dieser historischen Analyse siehe unten Abschnitt VI.

20) Gegen diese Behauptung darf man nicht die Erotesis des Meletos (24c 4–28a 1) ins Feld führen. Dieses elenktische Gespräch ist zwar ein prächtiger Beleg für Sokrates' Scharfsinn und ein gutes Omen für seine Beherrschung der gerichtsmäßigen Agonistik (vgl. Meyer a.O. 59). Aber es geht dem Sprecher nicht darum, irrige Vorstellungen des Befragten auszuräumen, sondern seine Leichtfertigkeit anzuprangern. Im 4. Abschnitt (27b 3–28a 1) wird der zweite Anklagepunkt (Sokrates führe neue Göttheiten ein) nicht etwa ernsthaft widerlegt, sondern mit überlegenem Spott behandelt und rücksichtslos zerpfückt, noch dazu unter Verwendung einer Bedeutung des Verbums *νομιζειν*, die sich mit der des Klagetenors nicht deckt. Mit Recht hat man vermutet, daß diese (für athenische Gerichtspraxis ungewöhnlich lange) Erotesis in der überlieferten Form nicht vom historischen Sokrates gesprochen worden sein kann (vgl. Menzel, Hellenika 17 und 52).

fordert, für seine Seele zu sorgen (vgl. 30b 1). Näher wird der Inhalt solcher Unterhaltungen nicht bestimmt. Gerade in diesem Zusammenhang aber hat der Leser berechtigten Anspruch auf weitere Belehrung: Erst wenn der Nachweis geführt wäre, daß unrechte Handlungen Folgen von Unkenntnis sind (vgl. bes. Prot. 354e 3–357e 8), ergäbe sich für den Einzelnen mit Notwendigkeit die Forderung, sich um das richtige Wissen zu bemühen. Die von Sokrates in der „Apologie“ mehrmals erhobene Mahnung, für seine Seele zu sorgen, setzt also mehr voraus als bloße Reinigung von eingebildetem Wissen, d. h. mehr als eine Art Katharsis (vgl. Soph. 230d 7), wie sie in der Verteidigungsrede erwähnt wird, auch mehr als die bloße Mahnung, der besseren Vorsätze der großen Menge eingedenk zu sein. Wer aufgefordert wird, sich zu bessern, muß auch erfahren, welche Richtung sein Denken und sein Handeln zukünftig einschlagen sollen²¹). Erst die Tugenddialoge lassen, jedenfalls in Platons Sicht, erkennen, daß Sokrates entsprechende Versuche unternommen hat.

Gerade im Hinblick auf die Methode sokratischen Philosophierens dürfen wir hier bereits einige allgemeine Betrachtungen anstellen.

1.) Man kann annehmen, daß Sokrates nur das getrieben habe, was die „Apologie“ erkennen läßt. Er müßte also ein unermüdlicher Menschenprüfer gewesen sein, ein Erwecker und Mahner, aber kein eigentlicher Lehrer, auch nicht in dem besonderen Sinne, daß er dem selbständig nachdenkenden Gesprächspartner beim Auffinden neuer Vorstellungen lediglich half. So etwa die Ansicht Patzers (a. O. 28): „Aber es ist sehr wahrscheinlich, daß die Wesensbestimmung in den Gesprächen des historischen Sokrates auch nur in elenktischer Funktion ein beiläufiges Motiv war. Denn die Proben der Apologie enthalten nichts davon, wie überhaupt – sehr beweisend – in der Apologieschilderung des sokratischen *πρόλογος* keinerlei Wesensbestimmung auch nur angedeutet ist.“ Bei dieser Auffassung bleibt jedoch mehreres unerklärt. Sokrates versichert (33b 1), er stehe Reich und Arm für Fragen zur Verfügung und antworte dem, der ihn anhören wolle. Er behauptet außerdem (38a 3), es sei

21) Vgl. Guthrie, Sokrates 141. Die Beobachtung, daß der historische Sokrates die Prämissen seiner Folgerungen den Köpfen seiner Mitunterredner entnahm (vgl. Xen. mem. 4, 6, 15; Kapp, Ausgew. Schriften [Berlin 1968] 85 f.), darf uns nicht von der Pflicht entbinden, nach den Prinzipien zu fragen, denen er seine Gedankenschritte unterordnete.

für jeden das Beste, täglich über die Tugend zu diskutieren (*ἐκάστης ἡμέρας περὶ τῆς ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι*). Man kann nicht annehmen, daß bei derartigen Bemerkungen nur an den Elenchos gedacht sei, ganz abgesehen davon, daß sowohl Xenophon (Mem. 1, 1, 16) und Aristoteles (Met. M 4 p. 1078 b 12 und A 6 p. 987 b 1) zu wissen behaupten, der echte Sokrates habe sich um Antworten auf die Frage *τί ἐστὶ* bemüht²²). Wären Wesensbestimmungen nur ein „beiläufiges Motiv“ der sokratischen Elenxis gewesen, dann versteht man nicht, weshalb Platon in den Tugenddialogen gerade sie seinem Sokrates zugewiesen hat²³). Und böte die uns vorliegende „Apologie“ wirklich eine erschöpfende Darstellung sokratischer Dialektik, dann wäre nicht verständlich, weshalb sich der echte Sokrates bei so eigenwilliger Beschränkung auf die negativen Mittel seiner Kunst absichtlich um den Erfolg seiner Bemühungen gebracht haben sollte.

2.) Möglicherweise hat Platon wenige Jahre nach dem Prozeß seinen Lehrer in der athenischen Öffentlichkeit zunächst lediglich rechtfertigen, wesentliche Aspekte seiner Philosophie erst später darstellen wollen. Diese Voraussetzung würde sein in der „Apologie“ sichtbares Auswahlverfahren verständlich machen, aber sie läßt den Einwand unberücksichtigt, daß eine solche Rechtfertigung auf ganz wesentliche Gesichtspunkte verzichtet; denn die positive (man könnte fast sagen: erzieherische) Seite der sokratischen Gespräche kommt kaum zur Geltung, und der Leser erfährt zwar, weshalb die Eigenart des Elenchos zur Anklage führen mußte, nicht aber, weshalb die Prüfungen zum Nutzen Athens unentbehrlich waren.

3.) Setzt man dagegen voraus, daß der Leser der „Apologie“ mit einem großen Teil der Tugenddialoge bereits vertraut war, dann schließen sich beide Darstellungen, die der Dialoge und die der Verteidigungsrede, zu einer vollständigen Argumen-

22) Diese Frage ist allerdings so formuliert, daß sie in verschiedener Weise beantwortet werden kann, nicht nur in Form einer logisch strengen Definition, vgl. Bluck zu Plat. Men. 71 b 3-4, p. 210 und 212, vor allem Guthrie a.O. 105-122 und 146.

23) Beispiele für konstruktive Anwendung und für positive Ergebnisse des Elenchos sind Prot. 360 d 4 und Lach. 194 e 11, vgl. G. Nakhnikian in: Philosophy of Socrates, London 1972, 138. Wenn übrigens der historische Sokrates die Tapferkeit nicht so oder ähnlich wie an den beiden genannten Platonstellen bestimmt oder umschrieben hätte, könnte er nicht behauptet haben, Tugend sei Wissen.

tation zusammen²⁴). Der Leser vollends, der auch den „Menon“ kennt, weiß, daß die Athener dem Frager Sokrates ganz zu Unrecht zürnen; denn sie sehen nur die negative Seite des Elenchos, ohne die Möglichkeiten abschätzen zu können, die ihnen durch die Beseitigung des eingebildeten Wissens geboten werden. Sie beachten nicht, daß diese Reinigung in Wahrheit unschädlich ist (vgl. Men. 84 b 6: ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ ναρκᾶν ὥσπερ ἡ νάρκη, μὴν τι ἐβλάψαμεν;). Nur weil die menschliche Eitelkeit mitspielen möchte, ergibt sich das in der „Apologie“ beschriebene Resultat: Der Befragte ist verärgert, der Frager aber verhaßt, ja gefährdet. Nutzen und Risiko des sokratischen Philosophierens (so dürfen wir nun formulieren) sind also zwei Seiten derselben Sache. Beide müssen berücksichtigt werden, wenn das Gesamtbild jenes einzigartigen Mannes beschworen werden soll. Diese Erkenntnis wird uns auch bei der Überlegung behilflich sein, weshalb eine „Apologie“ auch nach Abfassung der Tugenddialoge nicht nur möglich, sondern sogar notwendig werden konnte²⁵). Vorerst sehen wir uns jedoch nach neuen Argumenten um.

IV. Der starke Eindruck, den die „Apologie“ auf den modernen Leser macht, beruht nicht zuletzt auf dem besonderen Verhältnis, in dem der Sprecher zu Wahrheit und Gerechtigkeit

24) Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, daß Guthrie die Darlegungen der „Apologie“ über das sokratische Verfahren aus den platonischen Tugenddialogen glaubt erläutern zu sollen (a. O. 116): „The Meno provides an example of the kind of questioning in which Socrates indulged, and which, with its ‚numbing‘ effect that called forth such bitter complaint from Meno, made him so unpopular with all but his friends and sympathizers. We can now give more definite content to the picture of himself which he drew at his trial, going tirelessly round the city ... and questioning one class of citizens after another etc.“ – Der Versuchung, den „Großen Alkibiades“ in unsere Untersuchung einzubeziehen, haben wir widerstanden. Die Bedeutung dieses Dialoges als einer Quelle sokratischer Philosophie und als Vorbedingung für das Verständnis der „Apologie“ ist indessen unverkennbar, vgl. Guthrie a. O. 153: „Here we have the whole train of thought that lay behind the exhortation in the Apology to care for the psyche and for wisdom and truth...“.

25) Nur die Tugenddialoge zeigen, wie der Elenchos bei lernwilligen Gesprächspartnern funktionierte, vgl. Bluck zu Men. 84 b 9 (p. 304): „The Socratic elenchus has the twofold merit that it not only (I) removes the false conceit of knowledge, but also (II), by creating an awareness of ignorance, creates a desire for knowledge and a willingness to look for it.“ Wäre man nur auf die Nachrichten der „Apologie“ angewiesen, dann könnte man sich von der tatsächlichen Wirkung des Sokrates schwerlich eine vollständige Vorstellung machen.

steht. Durch die Art dieser Beziehungen unterscheidet sich die „Apologie“ von allen übrigen uns bekannten attischen Gerichtsreden. Zwar versichern auch hier die Angeklagten nicht selten, die Wahrheit zu sagen, aber sie tun das immer nur im Hinblick auf einzelne Tatbestände und in einer für sie vorteilhaften Auswahl der Fakten²⁶). Sokrates dagegen verspricht sofort im Prooimion, die *ganze* Wahrheit zu sagen (17b 7: *ὑμεῖς δέ μου ἀκούσεσθε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν*, vgl. 20d 5. 22a 2. 24a 4. 33c 1), und die folgende Darlegung gibt ihm recht; denn sie enthält die Kausalzusammenhänge, die mit Notwendigkeit zum gegenwärtigen Unglück geführt haben²⁷). Überall da, wo historische Ursachen aufgedeckt werden, fehlt jeder agonistische Unterton. Ähnlich steht es mit den Aussagen, die sich auf Recht und gute Sitte beziehen. Sokrates beugt sich der Norm dessen, was als gerecht gilt, vor allem verliert er diese Norm niemals aus den Augen. Er erklärt von vornherein, daß er den Freispruch nur wünsche, wenn ein solcher Ausgang für beide Teile, für Angeklagten und Richter, besser sei (19a 3), und er lehnt alle unsachlichen Mittel zur Beeinflussung des Gerichtshofes ab, vor allem die demütigenden Bitten, mit denen attische Apologien beschlossen zu werden pflegten (vgl. 34b 7ff.). Er scheut sich auch nicht, Unvoreingenommenheit von seinen Richtern zu fordern, und läßt, gewissermaßen als Paradeigma, einen wohlmeinenden Beurteiler zu Worte kommen, der einen berechtigten Einwand vorbringt (20c 4). Die Gegner schließlich behandelt Sokrates nicht als grundschlecht, wie das die damalige Gerichtspraxis zu tun pflegte, sondern er versucht, ihr Verhalten auf Irrtümer oder auf Leichtsinns zurückzuführen.

Es geht dem Sprecher also, soweit das im vorgegebenen Rahmen überhaupt möglich ist, um die Enthüllung von Tatbeständen, d.h. um strenge Sachlichkeit. Man fühlt sich unwillkürlich an die rhetorischen Grundsätze des „Phaidros“ erinnert (vgl. Meyer 118ff.), mag es auch ganz unwahrscheinlich sein, daß die vollendeten Theorien des Altersdialoges dem Verfasser der „Apologie“ schon vorschwebten. Sicherlich aber wollte Platon die Verteidigungsrede seines Lehrers, eben wegen der erwähnten Besonderheiten, als Modell einer neuen, leistungs-

26) Für Einzelnachweise vergleiche man das gelungene Kapitel Meyers „Die Intention auf Wahrheit“ (a. O. 25–40), dessen wichtigste Kategorien oben übernommen worden sind.

27) Über Einzelheiten vgl. unten Abschnitt VI.

fähigen Rhetorik verstanden wissen. Wie verhält sich die „Apologie“ dann aber zu den Aussagen des „Gorgias“?

Im „Gorgias“ wird die von den Sophisten geübte und gelehrte Rhetorik als „Meisterin der Überredung“²⁸⁾ bezeichnet, sie vermittelt weder Wissen noch Wahrheit, sondern Meinen und Schein. Im Mittelteil des Dialoges, im Gespräch mit Polos, wird sie kurzerhand zu den Afterkünsten gezählt: Sie verhalte sich zur Gerechtigkeit wie die Kochkunst zur Medizin (464b 2 ff.). Wie jedoch, so dürfen wir fragen, hätte dieses Verdammungsurteil ausgesprochen werden können, wenn der Leser des Dialoges in der platonischen „Apologie“ ein überzeugendes Gegenbeispiel zur Hand gehabt hätte? Mußte er nicht annehmen, Platon gerate mit sich selbst in Widerspruch? Es gibt zwar am Ende des Gespräches, das Sokrates mit Gorgias führt, eine Andeutung, daß auch ein gerechter Redner denkbar sei (vgl. 459c 6 ff.). Dieser Gedanke wird aber nicht zu Ende geführt, weil Gorgias schon vorher (scil. 456d ff., bes. 457b 5) erklärt hat, für Mißbrauch, den seine Schüler mit der Rhetorik treiben, sei er nicht verantwortlich. Er verstummt, weil er ahnt, in welchen Widerspruch er sich zu verwickeln droht, kommt jedoch nicht auf den Gedanken, den unsittlichen Rhetor vom echten Redner zu scheiden. Das geschieht aber auch im folgenden Teil des Dialoges nur ganz beiläufig, und der Leser erhält kaum einen Wink, wie Redekunst, Wahrheit und Gerechtigkeit sich miteinander vertragen könnten²⁹⁾.

Auch in diesem Fall entfällt das angedeutete Dilemma, wenn man das zeitliche Verhältnis beider Schriften umkehrt. Nach der theoretischen Vernichtung der üblichen, vor allem der politischen Rhetorik zeigt Platon nun an einem praktischen Beispiel, was echte Redekunst leisten kann. Dem Sprecher der Verteidigungsrede stehen, wie wir sahen, alle Künste attischer Rhetorik zur Verfügung – ungeachtet der Tatsache, daß er mit 70 Jahren zum ersten Mal vor Gericht tritt (17d 2) –, aber er ordnet sie nicht selbstischen, sondern objektiven Zielen unter. Er beherrscht auch diese Kunst besser als alle anderen Menschen, ähnlich wie er im „Menexenos“ eine unvergleichliche Leichenrede hält, mag er auch vorgeben, er habe sie von Aspasia, seiner Redelehrerin, übernommen (235e 9 und 236a 8³⁰⁾).

28) 453a 2: *πειθοῦς δημονογός*, Übersetzung nach Schleiermacher.

29) Vgl. die wenigen Worte über den guten Redner 504d 5 und 527c 3.

30) Dem vorgelegten Schluß kann man sich eigentlich nur durch die Annahme entziehen, der Sprecher der „Apologie“ habe auf die Mittel der

Es ist schließlich schon immer aufgefallen, daß die „Apologie“ keine Zeugenaussagen enthält. Man darf mit einigem Recht fragen, ob das dem historischen Sachverhalt entspricht. Erst der Leser des „Gorgias“ versteht, daß diese Besonderheit der von Platon komponierten Verteidigungsrede mit der grundsätzlichen „Intention auf Wahrheit“ (Meyer) eng zusammenhängt: Da, wo es um die Wahrheit geht, lehrt Sokrates im „Gorgias“ (471e 2), können die Aussagen auch zahlreicher Zeugnisse die Erkenntnis nicht fördern; den Ausschlag muß die richtige Beurteilung der Sache durch den Fachmann (den Wissenden) bringen. Auch in diesem nicht unwichtigen Punkt sollte man die Priorität des „Gorgias“ anerkennen.

V. Wenn wir uns vom Redner Sokrates wieder zum Philosophen zurückwenden, dann verdient zunächst eine bekannte Stelle der dritten Rede (Apol. 39c 3) unsere Aufmerksamkeit. Wir können uns kurz fassen, da Meyer (a. O. 171) diesen Abschnitt zutreffend beurteilt hat. Sokrates ruft denjenigen Athenern, die für seinen Tod gestimmt haben (er bezeichnet sie nicht als Richter), zu: „Ich behaupte also, ihr Männer, die ihr mich hinrichtet, es wird sogleich nach meinem Tode eine weit schwerere Strafe über euch kommen als die, die ihr über mich verhängt habt; denn jetzt habt ihr dies getan in der Meinung, nun entledigt zu sein von der Rechenschaft über euer Leben. Es wird aber ganz entgegengesetzt für euch ablaufen, behaupte ich. Mehr werden es sein, die euch zur Untersuchung ziehen, welche ich bisher zurückgehalten, ihr aber gar nicht bemerkt habt. Und um desto beschwerlicher werden sie euch werden, je jünger sie sind, und ihr um desto unwilliger; denn falls ihr meint, durch Hinrichtungen dem Einhalt zu tun, daß euch jemand schilt, wenn ihr nicht recht lebt, so bedenkt ihr das sehr schlecht...“³¹).

Rhetorik verzichtet (so R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge 1933, 56f.). Aber diese Behauptung widerspricht dem Text, spätestens seit Th. Meyers Untersuchung ist sie widerlegt.

31) *Φημί γάρ, ὃ ἄνδρες οἱ ἐμὲ ἀπεκτόνατε, τιμωρίαν ὑμῖν ἤξειν εὐθὺς μετὰ τὸν ἐμὸν θάνατον πολὺ χαλεπωτέραν νῆ Δία ἢ οἶαν ἐμὲ ἀπεκτόνατε· νῦν γάρ τοῦτο εἰργασθε οἰόμενοι μὲν ἀπαλλάξεσθαι τοῦ διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου, τὸ δὲ ὑμῖν πολὺ ἐναντίον ἀποβήσεται, ὡς ἐγὼ φημι. πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἠσθάνεσθε· καὶ χαλεπωτέροι ἔσονται ὄσω νεώτεροί εἰσιν, καὶ ὑμεῖς μᾶλλον ἀναγκάσετε· εἰ γάρ οἴεσθε ἀποκτείνοντες ἀνθρώπου ἐπισχῆσαι τοῦ ἀνειδίξαι τιὰ ὑμῖν ὅτι οὐκ ὀρθῶς ζῆτε, οὐ καλῶς διανοεῖσθε... Übersetzung nach Schleiermacher.*

Seit H. Maier³²⁾ sieht man in diesen Worten gern „das Programm der sokratischen Bewegung“³³⁾. Diese Deutung ist aber nur von recht eingeschränkter Gültigkeit; denn klärlich hat die zitierte Prophezeiung ihren Schwerpunkt in der Behauptung, daß von nun an sehr lästige Prüfer und Mahner den Athenern zu schaffen machen werden. Da sie jung sind, das Leben also noch vor sich haben, wird ihr Treiben unangenehmer und gefährlicher sein als das des Sokrates (d 2: *καὶ χαλεπώτεροι ἔσονται, ὅσω νεώτεροί εἰσιν*). Nimmt man nun aber an, die Drohung sei nur wenige Jahre nach Sokrates' Tod niedergeschrieben worden, dann ergibt sich eine doppelte Schwierigkeit: Konnte der Leser diesen Sätzen Gewicht beilegen, obwohl er nicht wußte, in welcher Form die Prophezeiung sich erfüllen würde? Und konnte Platon selbst ahnen, wie die einzelnen Sokrates-schüler ihren Lehrer zu portraituren gedachten? Daß er selbst so frühzeitig schon ein eigenes schriftstellerisches Programm gehabt haben sollte, ist nach Ausweis des 7. Briefes (325 c 5 ff.) nicht wahrscheinlich³⁴⁾. Die Erwähnung der Weissagung hatte also nur dann Sinn, wenn ihre Richtigkeit kontrollierbar war, d. h. wenn die Worte des Sokrates ein *Vaticinium ex eventu* sind³⁵⁾. Dann aber muß man annehmen, daß nicht nur Schriften derer vorlagen, die den Athenern ihr Unrecht gegenüber Sokrates vorwarfen, sondern von Platons Dialogen wenigstens der „Gorgias“ mit seinem vernichtenden Urteil über die athenische Politik. Erst unter dieser Voraussetzung konnte der Leser der „Apologie“ die Größe des Unrechtes ermessen, das die Richter des Jahres 399 getan hatten. Augenscheinlich hat Platon mit den

32) H. M., Sokrates, Tübingen 1913, 107.

33) Formuliert nach W. Jaeger, *Paideia II* (Berlin 1944), 63. Vgl. auch Burnet, *Comment.* S. 164.

34) Die Annahme, Platon habe seine eigene geplante *politische* Tätigkeit im Auge (so Kapp a. O. 92), leuchtet mir nicht ein. Kapp schreibt: „So the ‚prophecy‘ is an almost undisguised threat and an unmistakable hint at that kind of political activity for which Plato was looking during the first time after Sokrates' execution.“ Aber es ist nur vom bevorstehenden Tadel die Rede (*ἐλέγγοντες, ὀνειδίζειν*), und die Prophezeiung könnte nicht mit der auch heute noch spürbaren Zuversicht ausgesprochen sein, wenn der Autor an eine Umgestaltung der bestehenden Demokratie gedacht hätte.

35) Dabei bleibe die Frage offen, ob es sich um eine Äußerung des historischen Sokrates handelt. Aber gerade dann, wenn man das annimmt, stellt sich die obige Auslegung noch zwingender ein; vgl. Meyer a. O. 171: „Eine nicht erfüllte Weissagung des historischen Sokrates wiederzugeben, hätte Platon kaum Grund gehabt.“ Siehe auch I. Bruns, *Das literarische Portrait der Griechen*, Berlin 1896, 209.

zitierten Worten eine solche oder eine ähnliche Wirkung erreichen wollen.

Wer sich über Sokrates' Stellungnahme zur Anklage des Jahres 399 nur aus Platons „Apologie“ unterrichten könnte, ohne seine Frühdialoge zu kennen, hätte (wie bereits bemerkt) mehrfachen Grund, sich über das Verhalten des Angeklagten zu wundern: Sokrates verspottet die Kläger, ohne die wahrhaft belastenden Anschuldigungen, besonders den Vorwurf der Asebie (vgl. Euthyphr. 12a 3; ep. 7, 325 c 1), in aller Form zu widerlegen, er lehnt es ab, sich mit Bitten an die Richter zu wenden, spricht vielmehr selbstbewußt und behauptet mehrmals, daß ihn die Aussicht, sein Leben zu verlieren, nicht beeindrucke. Er weiß zwar, daß ihm seine Äußerungen als Anmaßung ausgelegt werden könnten (vgl. 34c 7 und 37a 3), tritt aber trotzdem nicht demütiger auf. Weshalb das alles? Der gedachte Leser, der die „Apologie“ kurze Zeit nach dem Prozeß zur Hand nähme, würde die Entscheidung der herausgeforderten, ja brüskierten Richter beinahe verstehen, er würde sich auch das Zustandekommen jener Interpretation erklären können, derzufolge Sokrates den Tod nicht abgewehrt habe, weil er sein Leben für vollendet hielt und die Beschwerden des Alters fürchtete (Hermogenes bei Xen. Ap. 6. 23. 32). Unter solchen Bedingungen aber wäre die Wirkung der „Apologie“ bei allen denen beeinträchtigt worden, die Sokrates falsch beurteilt oder persönlich nicht gekannt hatten. Das würde auf viele Athener und fast alle Nichtathener zutreffen³⁶⁾.

Auch solche Bedenken zerstreuen sich, sobald man voraussetzen darf, daß Platon mit Lesern gerechnet hat, die seine Tugenddialoge studiert, vor allem die paradoxen Behauptungen seines Sokrates und die zugehörigen Beweise gründlich verstanden haben. Diese Leser besitzen eine klare Vorstellung von der wahren Tapferkeit, über die der von Platon geschilderte Sokrates verfügt, und sie halten es für selbstverständlich, daß er sich durch die Androhung der Todesstrafe nicht beunruhigen lassen wird. Sie werden sich sogar mit Interesse fragen, wie er sich, ungeachtet der Warnungen eines Kallikles (vgl. Gorg. 486a 7) oder Anytos (vgl. Men. 94e 3), in der Stunde der Bewährung verhalten mag. Platon hat sie gewissermaßen einge-

36) Daß sich Platon nicht nur an Athener gewandt hat, wird man zugeben, wenn man bedenkt, daß Sokrates schon in den 20er Jahren des 5. Jahrhunderts ein weltbekannter Mann war, vgl. Burnet, Comment. S. 184 zu Krit. 45 b 5 und S. 185 zu Krit. 45 c 2.

übt, damit sie nun als sachkundige Zuhörer am Prozeß teilnehmen können³⁷). Erst die Kenntnis der sokratischen Dialoge Platons macht seine „Apologie“ recht verständlich; denn der Autor setzt nicht vage (d. h. unzutreffende) Vorstellungen von Sokrates bei seinen Interpreten voraus, am wenigsten die von Haß und Unkenntnis verzerrten Meinungen der ehemaligen Richter, sondern das Sokratesbild, das er selbst geschaffen hat. Was dem unvorbereiteten Leser der „Apologie“ Hochmut und Anmaßung zu sein scheint, enthüllt sich nun als Folgerichtigkeit und selbstlose Hingabe an die als gut erkannte Sache.

VI. Kein Leser einer nach dem Jahre 399 veröffentlichten „Apologie“ wird erwartet haben, den Wortlaut der historischen Verteidigungsrede vorzufinden. Er wußte, daß Sokrates nichts Schriftliches hinterlassen hatte. Sein Interesse richtete sich allein auf die Tatsachen und ihre Begründungen. Allerdings mußten diese Angaben mit dem, was er selbst während der Gerichtsverhandlung gehört hatte, im Einklang stehen, wenn nicht die Schrift in ihrer Gesamtheit unglaubwürdig werden sollte. Das bedeutet: Die Forderung nach historischer Zuverlässigkeit auch in Einzelheiten muß man desto ernster nehmen, je näher man die „Apologie“ an das Jahr des Prozesses heranrückt. Legt man derartige Maßstäbe an unsere Schrift an, dann ergeben sich bei einer Frühdatierung mehrere Schwierigkeiten; denn es ist bekannt, daß Platon Dinge aufgezeichnet hat, die sich dem echten Sokrates nicht zuweisen lassen. Hier sollen nur wenige Beispiele andeutungsweise genannt werden.

Ob die Widerlegung der „alten Verleumdung“ (19a 8–24b 2) als platonisch angesehen werden darf, ist nicht eindeutig feststellbar³⁸). Der Angeklagte des Jahres 399 mag auf seine wachsende Unbeliebtheit hingewiesen, auch versucht haben, sie zu begründen. Aber wohl erst Platon hat die Verleumdung zum Glied einer unauflösbaren Kausalkette gemacht, deren letztes der tragische Untergang seines Lehrers ist. Platonisch ist of-

37) Harder (a. O. 231) sagt von der Situation des „Kriton“ sehr richtig: „Das ist die Stunde der Bewährung... Die sokratische Lehre ... wird für Plato zur Philosophie erst durch die sokratische Tat.“ Aber wenn es dann weiter heißt, deshalb müsse der handelnde, nicht der erörternde Sokrates Platons Schriftstellerei eröffnen, dann scheint mir eine unstatthafte Verwechslung der Darstellung mit dem auslösenden Erlebnis vorzuliegen.

38) Vgl. Wilamowitz, Platon II 52; Wolff a. O. 10; anders Hackforth a. O. 54.

fensichtlich auch die Wendung, welche die Geschichte von der göttlichen Berufung innerhalb dieses Textes nimmt. Wie eine spätere Stelle deutlich macht, versteht der Sprecher das delphische Orakel als göttlichen Auftrag (33c 4): „Mir aber ist dieses, wie ich behaupte, von dem Gott auferlegt zu tun, durch Orakel und Träume und auf jede Weise, wie nur je göttliche Schickung einem Menschen etwas auferlegt hat zu tun“³⁹). Diese Auslegung kann jedoch, wie Hackforth (a.O. 101f.) überzeugend nachgewiesen hat, nicht historisch sein; denn der echte Sokrates kann auf das Orakel nur folgendermaßen reagiert haben: „Wenn es der Wahrheit entspricht, daß niemand weiser ist als ich, dann muß meine Weisheit darin bestehen, daß ich mir mein Nichtwissen eingestehe“. Aus dieser schlichten Deutung hat Platon den „Auftrag“ gemacht⁴⁰). Vermutlich war der historische Sokrates sogar schon als Menschenprüfer tätig, bevor Chairephon in Delphi anfragte; denn es ist kaum glaubhaft, daß er zunächst nur Protrephtiker gewesen sei (so Hackforth a.O. 103), ohne die falschen Vorstellungen seiner Mitunterredner zu beseitigen. Wolff (a.O. 70) konnte deshalb mit gutem Recht sagen: „Die Erzählung, daß er erst durch das Orakel zum Wissensprüfer wurde, ist also eine Erdichtung, von der Plato erwartet, daß seine Leser sie leicht verstünden.“

Ähnliche Betrachtungen lassen sich über die Befragung des Meletos (24c 4–28a 1) anstellen. Sokrates zwingt seinen Kläger zu folgenden Zugeständnissen: Es sei ausgeschlossen, daß er, Sokrates, als einziger die Jugend verderbe, alle anderen aber sie besserten; wenn er irre, müsse er belehrt, dürfe aber nicht verklagt werden; falls Meletos ihn für gottlos halte, gebe er zu, daß der Tenor der Klageschrift rätselhaft sei; wenn er, Sokrates, *δαιμόνια* einführe, glaube er notwendigerweise auch an die Existenz von Göttern. Im Anschluß an dieses Verhör behauptet der Sprecher, er sei, was die Klageschrift betrifft, ohne Schuld. Jedoch kann kein kritischer Leser zugeben, daß er die schwerwiegenden Anklagen widerlegt habe. Vermutlich sollte das aber auch nicht geschehen; denn es ging dem Verfasser der „Apologie“, wie wir bereits angedeutet haben, nur darum, die Sinn-

39) Ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ, ὅπερ τις ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὄτιοῦν προσέταξε πράττειν.

40) Vgl. Hackforth a.O. 101: „He wanted to explain to himself and others why Socrates had believed himself to be sent by God to serve his people. Socrates had not given any explanation at the trial ...“.

losigkeit der Klage und die mangelnde Kompetenz der Kläger zu enthüllen. Da Meletos angeblich überhaupt nicht weiß, was die Formulierungen seiner Klageschrift besagen, kann Platon darauf verzichten, die historische Eperotesis wiederzugeben (vgl. Hackforth a. O. 107f.).

Sicherlich könnte man annehmen, Platon habe die Charakteristik des Anklägers Meletos im „Euthyphron“ (2c 3) erst lange Zeit nach Veröffentlichung der „Apologie“ konzipiert: Vom Hintergrund der eben betrachteten Eperotesis würde sie sich wirkungsvoll abheben und jedem Leser die Bitterkeit der Ironie zu schmecken geben. Jedoch sollte gefragt werden, ob das umgekehrte Verhältnis nicht doch noch effektvoller wäre. Zwar ist Sokrates weit davon entfernt, Meletos' Vorwürfe zu billigen, aber scheinbar erkennt er den Mut des jungen Mannes an (2c 2: *τὸ γὰρ νέον ὄντα τοσοῦτον πρᾶγμα ἐγνωκέναι οὐ φαῦλόν ἐστιν*) und befürchtet, daß er ernsthafte Gründe vorzuweisen habe (2c 5: *καὶ κινδυνεύει σοφός τις εἶναι, καὶ τὴν ἐμὴν ἀμαθίαν κατιδὼν ὡς διαφθείροντος τοῦς ἡλικιώτας αὐτοῦ, ἔρχεται κατηγορήσασθαι ὡς πρὸς μητέρα πρὸς τὴν πόλιν*). Wenigstens die Möglichkeit gefährlicher Erwartungen wird nicht ausgeschlossen⁴¹). Wie wird sich Sokrates einem solchen Kläger gegenüber verhalten? Die „Apologie“ liefert die Antwort, indem sie die Unfähigkeit des vielversprechenden Jünglings rücksichtslos zur Schau stellt.

In diesem Zusammenhang darf auch auf Platons Behandlung des politisch mächtigsten Anklägers, auf die des Anytos, hingewiesen werden. Seltsamerweise bleibt er in der „Apologie“ – von einem kurzen Zitat aus seiner Klagerede (scil. 29c 1) abgesehen – ganz im Hintergrund. Das wäre sofort verständlich, wenn man annehmen dürfte, daß der „Menon“ die erwünschte Aufklärung bereits gebracht hat. Hier erfährt der Leser (92b 7), Anytos habe die Weisheitslehrer abgelehnt, ohne sie zu kennen. Mit seinem Urteil über Sokrates ist es nicht besser bestellt (vgl. Bluck a. O. 364, ferner Men. 92b 3 und Bluck a. O. 362). Die Kritik, die Sokrates an den Staatsmännern des 5. Jahrhunderts übt, versteht er falsch: Er bezeichnet sie als Schmähung (*κακῶς λέγειν*, 94e 3) und meint (Men. 94e 6), Sokrates' Äußerungen könnten unschwer durch entsprechende Handlungen (*κακῶς ποιεῖν*) vergolten werden (vgl. Bluck a. O. 385). Mit dieser Warnung entzieht er sich ärgerlich dem weiteren Gespräch. Unkenntnis und Verbitterung scheinen auch Motive seiner Teilnahme an der Klage des Jahres 399 gewesen zu sein (vgl. Bluck, Introd. 127). Wenn also dem Leser der „Apologie“ die Enthüllungen des „Menon“ bekannt sind, braucht er sich nicht darüber zu wundern, daß Platon in der Eperotesis nur mit Meletos, dem nominellen Hauptkläger, abrechnet; denn er weiß bereits, daß Anytos keine klügeren Antworten geben könnte.

Schließlich ein letztes Beispiel! Sokrates berichtet (Apol. 32a 4ff.) zwei Begebenheiten aus seinem Leben, sein Verhalten im Arginusenprozeß und bei der Verhaftung des Salaminiers

41) Vgl. zum Einzelnen O. Gigon, Studien zur antiken Philosophie, Berlin 1972, 198. Gigons Annahme, es handle sich an der genannten Stelle um eine Prophezeiung über die Zukunft des Meletos (a. O. 199), kann ich allerdings nicht übernehmen.

Leon: Jedesmal geriet er in Lebensgefahr, ließ sich aber auch durch Drohungen nicht dazu verleiten, Unrecht zu tun. In der Verteidigungsrede erwähnt er diese Vorgänge, um zu beweisen, daß man nicht Politiker sein dürfe, wenn man für die Gerechtigkeit einstehen wolle (31e 1): „Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit rede! Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich, sei es nun euch, oder einer anderen Volksmenge tapfer widersetzt und viel Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staate zu verhindern sucht; sondern notwendig muß, wer in der Tat für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches.“ Daß hier gewissermaßen ein Anachronismus vorliegt, hat Hackforth (a. O. 117) nachgewiesen; denn der historische Sokrates, der ja tatsächlich ein hohes Alter erreicht hat, könnte diese grundlegende Ansicht nicht als junger Mann, etwa um das Jahr 450 gewonnen haben, sondern frühestens in dem schweren Jahrzehnt nach 410. Die richtige Erklärung ergibt sich, wie Wolff (a. O. 30ff.) erkannte, erst beim Vergleich mit dem 7. Brief (325 c 5–326 a 3). Hier schildert Platon, wie er in den Jahren nach dem Tode seines Lehrers zur Überzeugung kam, für den rechtlich Denkenden sei politische Tätigkeit in den verderbten Staaten Griechenlands nicht möglich. Daß sie gefährlich für jeden sei, der sich ernsthaft um Verbesserung der Zustände bemühen wolle, läßt er wenig später durchblicken (vgl. 331 a 1). Wolffs Schluß läßt sich also kaum umgehen: Platon hat seinem Sokrates die eigene Ansicht vom politischen Verfall Athens zugeschrieben.

In diesem und in ähnlichen Fällen darf man wohl mit hinreichender Sicherheit behaupten: Platon konnte oder durfte solche Äußerungen nicht wenige Jahre nach dem Prozeß als Worte des Sokrates veröffentlichen, wenn er nicht auf Unglauben stoßen wollte⁴²). Dagegen entfallen solche Bedenken, sobald wir annehmen dürfen, daß er nichts anderes tat, als das eigene, in den Dialogen gezeichnete Sokratesbild durch wichtige Züge zu ergänzen, durch das Verhalten des Lehrers vor, während und nach der Verhandlung (vgl. „Euthyphron“,

42) Ähnlich Bruns a. O. 210f. Da Bruns aber an der Frühdatierung festhält, muß er die ob. gen. Konsequenzen unbeachtet lassen. In der Tat zieht sich ein Widerspruch durch seine gesamte Darstellung. Schwerlich kann es Platons Absicht nur gewesen sein, „ein mißtrauisches Publicum umzustimmen“ (a. O. 211), sondern er wollte in erster Linie seinen Lesern die Wahrheit sagen.

„Apologie“, „Kriton“ und „Phaidon“); denn dieser Sokrates ist eine eigenständige Schöpfung seines Geistes⁴³⁾.

VII. Soll das aber nun bedeuten, daß die Freiheit der Gestaltung mit dem Verzicht auf historische Treue erkaufte wurde? Wir dürfen diese Frage zuversichtlich verneinen, vermutlich für alle früheren Dialoge; denn gerade auf der Auswahl der Einzelzüge und ihrer immer wieder neuen Zusammenordnung zu einem unwiederholbaren Ganzen beruht die Geschichtlichkeit des platonischen Sokratesbildes. Man muß Platon nur das Recht lassen, diejenigen Züge seines Lehrers in den Vordergrund zu rücken, die für das jeweilige Problem besonders wichtig sind. Er wählte diese vielfältige, unsystematische Form der Darstellung, weil er nur so dem Reichtum des sokratischen Geistes glaubte gerecht werden zu können; denn nun stellt Sokrates das auch wirklich dar, was er lehrt. Diese Beobachtungen gelten besonders für die „Apologie“.

Deren klare Disposition ermöglicht es, die Aspekte zu erkennen, die Platon für bedeutsam hielt. In der Schilderung der „ersten Anklage“ (19a 8–24b 2) legt er gleichsam die Wurzeln des gegenwärtigen Prozesses bloß. Sie ist sein wichtigster Beitrag zur historischen Analyse dieser Tragödie; denn der mitdenkende Leser erhält Einblick in die unentrinnbare Verknüpfung der Dinge: Das Orakel zwang Sokrates zur Menschenprüfung; dabei machte er sich unbeliebt und wurde verleumdet; diese Verleumdung rief die Anklage hervor und führte durch sie zur Verurteilung. Nach Ansicht des Autors wäre es wohl unnütz, jedenfalls falsch, die Katastrophe auf das Verhalten des Sokrates während der Gerichtsverhandlung zurückzuführen, etwa auf seine anmaßenden Formulierungen oder gar (mit Xenophon bzw. mit dessen Gewährsmann Hermogenes) auf seine Lebensmüdigkeit. Sokrates weiß, daß er dem Teufelskreis nicht entrinnen kann (vgl. 28a 6), und er hält es für seine Pflicht, zum letzten Mal offen zu den Athenern zu sprechen. Nach Platons Ansicht unterlag er auch nicht deshalb, weil die Anklage viel Wahres enthielt und nicht so recht widerlegt werden konnte. Im Gegenteil! Nach Aufdeckung der echten Gründe (der jahrelangen Verleumdung) können die Ankläger garnicht mehr

43) Zum Grundproblem (Verhältnis des platonischen Sokratesbildes zum historischen Sokrates) vgl. die wichtigen Bemerkungen Kapps a. O. 118ff.

ernst genommen werden. Was eine ausführliche Interpretation des Tenors der Klageschrift ergeben würde, ist nun gleichgültig geworden und kann es bleiben; denn das Ergebnis würde die eigentlichen Zusammenhänge kaum berühren. Das moderne Befremden über die mangelnde Klugheit des Sokrates, der die aktuellen Vorwürfe eskamotiere⁴⁴⁾, mißachtet den soeben skizzierten Tatbestand. Natürlich läßt sich, wie bereits bemerkt, nicht mit Gewißheit sagen, wie weit diese ganze Konzeption sokratisch, wie weit sie platonisch ist. Jedoch wird man vermuten dürfen, daß der echte Sokrates bestenfalls den Anstoß zu dem platonischen Entwurf gegeben hat, vielleicht durch überlegene Mißachtung der Klageschrift und ihrer Vertreter.

Im dritten Teil der Hauptrede (ab 28 b 3) offenbart sich die ganze seelische Größe des Sprechers. Gerade weil diese Selbstenthüllung unter dem Druck schlecht begründeter Beschuldigungen erfolgt, sind seine Worte so ergreifend. Sokrates, so erkennt der Leser, ist der einzige Mensch, der alle Tugenden in sich vereinigt, auch die schwierigsten, Selbstbeherrschung und Furchtlosigkeit vor dem Tode. Er ist der unermüdliche Mahner und Erwecker der Gleichgültigen und Eingebildeten (vgl. 30 c 2 ff.), kurzum, der echte Philosoph⁴⁵⁾. Es kommt aber noch etwas Wesentliches hinzu: Sokrates rüttelt die Menschen nicht auf, weil ihn lediglich ein dunkles metaphysisches Bedürfnis treibt, sondern weil er glaubt, allen helfen zu müssen. Es geht ihm um die „Seelen“ der athenischen Mitbürger und damit um den Kern des Staates⁴⁶⁾. Der Endzweck dieser seiner Tätigkeit aber wird im „Gorgias“ (507 d 6) in engste Verbindung mit seiner Lehre von der Einheit der Tugend gebracht und gleichzeitig als *politisches* Ziel erkannt: „Das dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muß bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, daß immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glücklich werden will; nicht aber so, daß man die Begierden zügellos werden lasse und im Bestreben, sie zu befriedigen – ein überschwängliches Übel –, das Leben eines Räubers lebe.“ Diese Verbindung von Tugendlehre und Politik gilt auch für

44) Vgl. z. B. Menzel a. O. 52.

45) Vgl. die Würdigungen bei Meyer a. O. 156 („Person und Paradigma“) und Kapp a. O. 77f.

46) Vgl. den oben S. 25–27 behandelten Satz 36 b 5, vor allem Gorg. 513 e 5. 515 b 8. 517 b 5.

die „Apologie“, ja, sie gilt hier in besonderem Maße, da Platon nicht müde wird zu sagen, welche Opfer Sokrates auf sich genommen hat, um die Athener zum Erwerb der echten Tugend anzuregen. Wenn wir recht haben mit der Behauptung, daß die Gedankengänge der Tugenddialoge, besonders die des „Gorgias“, in der „Apologie“ wieder aufgenommen und fortgeführt werden, dann darf man sagen: Platon hat im Gemeinsinn des Sokrates eine so starke politische Kraft erkannt, daß er sie zur vornehmsten Triebkraft seines Philosophierens machen konnte. In der „Apologie“ spricht Sokrates nun so, daß jeder Leser versteht: Nur ein Neubau des Staates auf dem Fundament der Wahrheit wird die Verwirklichung der Gerechtigkeit möglich machen und damit die Menschheit von dem Laster befreien, das im Jahre 399 den schmachvollen Tod des Weisesten verursacht hat.

Bonn

Hartmut Erbse