

DAS WISSEN VOM GUTEN  
Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens  
in den Dialogen Platons

**BOCHUMER STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE**

Herausgegeben von  
Kurt Flasch – Ruedi Imbach  
Burkhard Mojsisch – Olaf Pluta

Band 39

MARCEL VAN ACKEREN

## Das Wissen vom Guten

Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens  
in den Dialogen Platons

B.R. GRÜNER  
AMSTERDAM/PHILADELPHIA

# Das Wissen vom Guten

Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens  
in den Dialogen Platons

MARCEL VAN ACKEREN

*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*

B.R. GRÜNER

AMSTERDAM/PHILADELPHIA



The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences — Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

### **Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

### **Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

### **Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

Ackeren, Marcel van

Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons / Marcel van Ackeren.

p. cm. -- (Bochumer Studien zur Philosophie, ISSN 1384-668X; Bd. 39)

Includes bibliographical references (p.) and index.

1. Plato--Dialogues. 2. Virtue. 3. Ethics. I. Ackeren, Marcel van . II. Title. III. Series.

B398. V57 A33 2003

2003058309

ISBN 90 6032 368 8 (hardbound)

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm, or any other means, without written permission from the publisher.

© by B.R. Grüner, 2003

Printed in The Netherlands

B.R. Grüner is an imprint of John Benjamins Publishing Company

John Benjamins Publishing Co. • P.O.Box 36224 • 1020 ME Amsterdam • The Netherlands

John Benjamins North America • P.O.Box 27519 • Philadelphia PA 19118-0519 • USA

## VORWORT

Im Dezember 2001 wurde die vorliegende Arbeit als Dissertation von der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik an der Ruhr-Universität Bochum angenommen. Seitdem wurde sie überarbeitet und um zwei Kapitel erweitert.

Im Rahmen der Ringvorlesung „Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen“, die im WS 1994/95 an der Ruhr-Universität Bochum stattfand, habe ich (damals noch Student in Duisburg) nähere Bekanntschaft mit dem Gegenstand der Vorlesungsreihe und deren Organisatoren, den Professoren Kobusch und Mojsisch, gemacht.

Professor Theo Kobusch hat die Dissertation nicht nur betreut, sondern zunächst durch nimmermüden Einsatz bei der leidigen Finanzierungsfrage überhaupt erst ermöglicht. (Der Graduierten-Förderung NRW danke ich für das erhaltene Promotionsstipendium.) Darüber hinaus hatte (und hat) er immer ein offenes Ohr und ein kluges Wort für mich, wofür ich ihm besonders danken möchte. Auch von Professor Burkhard Mojsisch habe ich vielfältige und zum Teil entscheidende Unterstützung erfahren, die weit über seine Funktion als Zweit-Gutachter hinausgeht. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

Zu danken habe ich auch der Professorin Hedda Herwig, die mein Interesse für Philosophie und besonders für Platon während meines Studiums entscheidend beeinflusst hat.

Während eines (dankenswerterweise vom DAAD ermöglichten) Forschungsaufenthaltes an der University of Oxford hat Professor Michael Frede meine Beschäftigung mit Platon gleichermaßen zeitaufwendig und kritisch begleitet, wofür ihm Dank gebührt.

Herr Reinhard von Fransecky hat mich während der Abfassung der Arbeit finanziell unterstützt und durch Korrekturlesen zum Gelingen der Arbeit beigetragen. Auch Herrn Dr. Dirk Cürsgen danke ich für bereitwillige Hilfe bei der Berichtigung des Typoskriptes. Dr. Klaus Kahnert hat mir sehr bei der Formatierung der Druckversion geholfen.

Von meiner Freundin Nina Schmolewski habe ich – besonders in der Abschlussphase – so viel Gutes erfahren, dass ich ihr an dieser Stelle nicht genug danken kann.

Bochum, Herbst 2002

Marcel van Ackeren



*Meiner Mutter*

„Σωκράτης ἐρωτηθεὶς, τί ἐπιστήμη, ἔφη· ἐπιμέλεια ψυχῆς“  
*Stobaeus*

„If to do were as easy as to know what were good to do, chapels had been churches, and poor men's cottages princes' palaces. It is a good divine that follows his own instructions: I can easier teach twenty what were good to be done, than be one of the twenty to follow mine own teaching.”  
*William Shakespeare*

## INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT .....	V
INHALTSVERZEICHNIS .....	IX
EINLEITUNG .....	1
I DIE FRÜHDIALOGE .....	5
1. Das sokratische Pragma ( <i>Apologie</i> ) .....	5
2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand ( <i>Euthyphron</i> und <i>Kriton</i> ) .....	13
3. Die Was-ist-X-Frage und ihre praktische Bedeutung .....	28
4. Platons Techne-Konzept ( <i>Ion</i> ) .....	36
5. Tugend ist Wissen ( <i>Euthydemos</i> ) .....	40
6. Der Unterschied von Tugendwissen und Technai ( <i>Hippias Minor</i> ) .....	54
7. Alle wollen das Gute ( <i>Gorgias</i> und <i>Menon</i> ) .....	64
8. Die Herrschaft des Wissens ( <i>Protagoras</i> ) .....	76
9. Die Techne vom Guten und ihre Fundierung ( <i>Gorgias</i> ) .....	96
II DIE <i>POLITEIA</i> ALS ETHISCHES ARGUMENT .....	121
1. Die Herausforderung: Warum soll ich gerecht sein? .....	124
2. Gerechtigkeit als Gesundheit der Seele .....	134
3. Das Wissen des Philosophen und die Meinung der Träumenden .....	150
4. Die Bedeutung der Ideen .....	159
5. Die Gegenstände von Eros und Vernunft im <i>Symposion</i> (Exkurs) .....	165
6. Die Idee des Guten .....	171
7. Die Lebensformen im Vergleich .....	200

III DIE SPÄTDIALOGE .....	213
1. Philosophie als erotischer Wahnsinn und Besonnenheit ( <i>Phaidros</i> ) .....	213
2. Die ethische Bedeutung der Wissenssuche ( <i>Theaitetos</i> ) .....	226
3. Die Mischung des guten Lebens und die Falschheit der Lüste ( <i>Philebos</i> ) .....	258
4. Kunst und Maß ( <i>Politikos</i> ) .....	274
5. Der Sophist als Schattenbild des Philosophen ( <i>Sophistes</i> ) .....	302
6. Das kosmische Maß ( <i>Timaios</i> ) .....	313
7. Vollendung oder Verfall der Platonischen Ethik? ( <i>Nomoi</i> ) .....	327
 SCHLUSSBETRACHTUNG .....	 339
 LITERATURLISTE .....	 341
 NAMENREGISTER .....	 363
 SACHREGISTER .....	 369

## EINLEITUNG

„Er erklärte auch, dass die Gerechtigkeit und jede andere Art von Tugend Wissen sei.“<sup>1</sup> So erinnert sich Xenophon an Sokrates, aber nicht nur er: Die hier zum Ausdruck kommende Verbindung von Tugend(en) und Wissen bildet den Kern der Ethik Platons. Die vorliegende Arbeit macht Platons schriftliche Begründung und Ausarbeitung dieser Behauptung zum Gegenstand.

Tugend ist Wissen. Schon jeder der beiden Begriffe hat für sich eine umfassende Bedeutung in der Philosophie Platons: Es gibt keinen Dialog, in dem nicht epistemische oder ethische Fragen zentral wären. Eine Auseinandersetzung mit dem „ganzen Platon“ wird hier ebenso wenig versucht wie eine Gesamtdarstellung seiner facettenreichen Ethik. Stattdessen konzentriert sich die Untersuchung auf bestimmte Aspekte des Verhältnisses von Tugend und Wissen bei Platon: Hinter der Frage nach der Tugend verbirgt sich (1.) die Suche nach einer Lebensform, die Glück gewährt.<sup>2</sup> Hierüber eine philosophische Auseinandersetzung zu führen setzt – im Gegensatz zum bloßen Meinungsaustausch – voraus, dass (2.) Tugend, Lebensführung und Glück Wissensgegenstände und damit Gegenstände einer Wissenschaft sind. Entsprechende ethische Fragen sind demnach theoriefähig, d.h. rational und objektiv zu entscheiden. Viel weitergehend ist Platon (3.) der Ansicht, dass Wissen notwendig und hinreichend zur Erlangung der Tugend ist. Über diese zentralen Momente hinaus wird sich zeigen, dass eine Analyse des Verhältnisses von Tugend und Wissen (4.) Aussagen über das von Wissen und Praxis (oder wenn man will: Theorie und Praxis<sup>3</sup>) bei Platon erlaubt: Wissen und Praxis fallen bei Platon nicht nur einfach zusammen, sondern Wissenssuche ist durch

1 Xenophon, Mem. III, 9, 5.

2 Neuerdings ist die Philosophie als Lebensform und die Frage nach dem guten und glücklichen Leben verstärkt Gegenstand der Forschung. Dies betrifft einmal philosophiehistorisch angelegte Darstellungen (vgl. Hadot, P.: Philosophie als Lebenskunst, Berlin 1987; Wolf, U.: Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge, Hamburg 1996 und Horn, C.: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998), aber auch Arbeiten mit systematischem Anspruch (vgl. Schmid, W.: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a.M. 1998 und Wolf, U.: Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben, Hamburg 1999).

3 Mit der Verwendung dieses Begriffspaares wird oftmals die Annahme verbunden, dass Theorie und Praxis schon getrennt sind. Demgegenüber möchte ich betonen, dass ich Theorie im Verlaufe dieser Arbeit noch im ursprünglichen Sinne als Schau und damit als Erkennen oder Wissen auffasse. Praxis meint demzufolge den Komplex der Handlungen.

praktische Bedürfnisse motiviert und bleibt immer auf sie bezogen. Letztlich ist das Bemühen um Erkenntnis bei Platon Mittel zum Zweck des guten Lebens. Da Wissensuche der Tugendhaftigkeit dient, ist damit auch (5.) Platons Auffassung von Aufgabe und Wesen der Philosophie beschrieben: Philosophie selbst ist die Lebensform, die Tugend und Glück verbürgt. Anhand dieser Aspekte des Verhältnisses von Tugend und Wissen soll folgende Hauptthese belegt werden: Platon zufolge steht Wissen im Dienste der glücklichen Lebensführung.

Neben der Bedeutung des Verhältnisses von Tugend und Wissen, will die vorliegende Arbeit die Kontinuität und den Wandel dieses Verhältnisses durch die drei Dialogphasen hindurch untersuchen.<sup>4</sup> Dabei wird die leitende These vertreten, dass Platons Auffassung in Bezug auf die genannten Aspekte konstant bleibt. Für einen solchen Nachweis ist nicht der Methode vieler Unitarier<sup>5</sup> zu folgen, die davon ausgehen, die Frühdialoge ließen sich nur von der Ideenlehre der mittleren Dialoge her verstehen.<sup>6</sup> Diese Behauptung setzt voraus, was hier erst gezeigt werden soll, nämlich eine gewisse Kontinuität im Denken Platons.<sup>7</sup> Daher ist es notwendig, im Rahmen der Chronologie der drei Dialogphasen (soweit sie als sicher gelten kann<sup>8</sup>) zu verfolgen, wie Platon die Theorie des Tugendwissens entwickelt und neue Begründungen für die dem Wesen nach gleiche Ethik als eigentliche Aufgabe der Philosophie gibt. Die Gruppe der Autoren, die Brüche in der Philosophie Platons ausmacht, kann zweigeteilt werden: Prominentester Vertreter der ersten Gruppe ist ne-

- 4 Es gibt m.W. seit (mehr als) hundert Jahren keine deutschsprachige Monographie, die dies untersucht. Englischsprachige Darstellungen berücksichtigen die Spätdialoge nur sehr kurz und bruchstückhaft (vgl. Gould, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955, Irwin, T.: *Plato's Ethics*, New York/Oxford, 1995 und Kahn, C.H.: *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996; exemplarisch an vier Dialogen orientiert ist die wertvolle Untersuchung von Nussbaum, M.: *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986, S. 85-234).
- 5 Siehe die für das letzte Jahrhundert maßgeblichen Arbeiten: Shorey, P.: *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1968 (reprint der Ausgabe von 1903) und ders.: *What Plato said*, Chicago 1933. Die unitarische These geht natürlich auf Schleiermacher und Hermann zurück.
- 6 Vgl. hierzu Kahn, C.H.: *Plato and the Socratic Dialogue*, a.a.O., S. 36-42.
- 7 Hinzu kommt, dass so den Frühdialogen eine Eigenständigkeit abgesprochen wird, die sie für deren erste Leser gehabt haben sollte.
- 8 Vgl. Ledger, G.R.: *Recounting Plato*, Oxford 1989, Brandwood, L.: *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge 1990 und die Rezeption bei Schofield, M.: *Editor's Notes*, in: *Phronesis* 36, S. 107-115, Keyser, P.: *Review of G.R.Ledger*, in: *Bryn Mawr Classical Review* 2 (1991), S. 422-427, ders.: *Stylometric Method and the Chronology of Plato's Dialogues*, in: *Bryn Mawr Classical Review* 3 (1992), S. 58-73 und Young, C.M.: *Plato and Computer Dating*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994), S. 227-250.

ben W.K.C.Guthrie G.Vlastos, dem zufolge die Frühdialoge die Philosophie des historischen Sokrates wiedergeben und Platon erst mit den mittleren Dialogen eine eigenständige und zwar antithetische Position bezieht.<sup>9</sup> Die zweite Gruppe, deren Vertreter der analytischen Philosophie zuzurechnen sind, erkennen erst Momente des späten Platon als eigentliche Philosophie an und beschäftigen sich nicht weiter mit den wohl nur protophilosophischen, weil ethisch orientierten Frühdialogen.<sup>10</sup> Ein Vorgehen, das die einzelnen Dialogphasen als aufeinander aufbauend betrachtet und sonst von diesen zwei Gruppen von Autoren verwandt wird, wird zeigen, dass gerade ihre Positionen nicht haltbar sind. Die These von der Kontinuität, mit der Platon am Zusammenhang von Tugend und Wissen festhält, muss sich gerade beim Durchgang durch die Dialogphasen bewähren. Die den Dialogphasen entsprechende Dreiteilung der Arbeit verfolgt noch einen anderen Zweck: Indem die Dialogphasen nacheinander betrachtet werden, kann die Entwicklung der Theorie des Tugendwissens auch in ihrem Wandel erkannt werden. Zwar hält Platon am Angelpunkt seiner Philosophie fest, aber im Verlaufe seines Schaffens lässt er mehr und neue Theoreme darum kreisen. Zur Begründung des Zusammenhangs von Tugend und Wissen finden sich vertiefende Ausführungen

9 „But in different sets of dialogues he pursues philosophies so different that they could not have been depicted as cohabiting the same brain throughout unless it had been the brain of a schizophrenic.“ Vlastos, G.: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, S. 46. Siehe auch Guthrie, W.K.C.: *History of Greek Philosophy IV*, Cambridge 1975, S. 67. — Die Frage nach der Philosophie des historischen Sokrates wird hier nicht behandelt. Mit „Sokrates“ ist im Rahmen dieser Arbeit immer der platonische Sokrates gemeint. Irwin folgt – wenn auch in etwas abgeschwächter Form – Vlastos’ These, wobei er auf Aristoteles recurriert. Aristoteles kann aber als Zeuge für die philosophische Tätigkeit des historischen Sokrates gar nicht in Anspruch genommen worden, weil Aristoteles Jahre nach dessen Tode nach Athen kam. Die Diskussion über den historischen Sokrates wurde stark durch Gignons Buch bestimmt (vgl. Gigon, O.: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, 3. Aufl. Tübingen u.a. 1994). Zur nachfolgenden Debatte siehe Patzer, A.(Hg.): *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987. Kahn hat überzeugend darauf hingewiesen, dass uns Sokrates immer nur als literarische Figur (einer eigenen Literaturgattung, den „sokratischen Gesprächen“ oder „Gesprächen mit Sokrates“) bekannt sein wird (vgl. Kahn, C.H.: *Did Plato write Socratic Dialogues*, in: *Classical Quarterly*, 31 (1981), S. 305-320, direkt zur Kritik an Vlastos siehe ders.: *Vlastos’ Socrates*, in: *Phronesis* 37 (1992), S. 233-258, ders.: *Plato as a Socratic*, in: *Studi Italiani di filologica classica 3<sup>rd</sup> series* 10 (1992), S. 580-595 und ders.: *Plato and the Socratic Dialogue*, a.a.O., S. 1-36). Gänzlich unbeeindruckt von Kahns Argumenten konstruiert Pleger aus der Schnittmenge der Aussagen in den „Gesprächen mit Sokrates“ die Philosophie des historischen Sokrates (vgl. Pleger, W.H.: *Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialoges*, Hamburg 1998).

10 Siehe besonders Ryle, G.: *Plato’s Progress*, Cambridge 1966 und Owen, G.E.L.: *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (ed. by M. Nussbaum), New York 1986, S. 65-84.

## Einleitung

und neue Argumente, etwa in Form von Seelenteilungslehre, Ideenannahme und Kosmologie. So wird die für die platonische Philosophie wesensmäßige praktische Ausrichtung auch psychologisch, ontologisch, erkenntnistheoretisch und kosmologisch neu fundiert. Dabei werden die jeweils vorhergehenden Begründungen nicht einfach durch neue ersetzt, sondern von höherer Warte aus bestätigt. Diese neuen Bereiche der platonischen Philosophie dürfen nicht als autonome philosophische Disziplinen verstanden werden, sondern sie bleiben der Orientierung am guten Leben verpflichtet. — Diesen Thesen soll nun nachgegangen werden.

# I DIE FRÜHDIALOGE

## 1. *Das sokratische Pragma (Apologie)*

Wonach fragt der platonische Sokrates in den Frühdialogen? Es soll umrissartig skizziert werden, wie in den Frühdialogen Wesen und Aufgabe der Philosophie bestimmt werden und wie diesbezüglich der eingangs formulierte thematische Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit einzuordnen ist. Dabei darf nicht vorausgesetzt werden, dass Platon Sokrates nur nach Wissen und Definitionen (von einem oder mehreren Dingen) fragen lässt, da so bereits ausgeschlossen wird, dass es Handlungen eines bestimmten Typus sind, die Angelpunkt des sokratisch-platonischen Denkens sind. Konzentriert sich eine Untersuchung auf die Wissensgegenstände als eigentliches Moment der platonischen Philosophie, wird bereits eine wesentliche Annahme über das Verhältnis von Wissen und Praxis getroffen, dergestalt, dass Platon gemäß Philosophie nach Wahrheit, also theoretischer Einsicht als letztem Ziel, und nicht nach einer bestimmten Praxis oder einem Glückszustand des Menschen streben würde. Genau diese Ansicht wird sich als unzutreffend erweisen.

Gewiss gehört die *Apologie* zu den frühen Werken Platons, und auch wenn nicht sicher ausgemacht werden kann, dass es sich um das Erstlingswerk handelt, ist es sinnvoll, hier den Ansatzpunkt zu wählen, da die *Apologie* die ausführlichste Selbstdarstellung des Sokrates ist und geradezu programmatisch in die platonische Philosophie einführt.

Im ersten Teil seiner Verteidigungsrede<sup>1</sup> erklärt Sokrates, die aktuell gegen ihn vorliegende Klage ist aus alten und noch viel schrecklicheren Verleumdungen erwachsen.<sup>2</sup> Es wird behauptet, „es gäbe einen Sokrates, einen weisen

---

1 Über die Struktur der *Apologie* informiert ausführlich: Strycker, E., de: *Plato's Apology of Socrates: a literary and philosophical study with a running commentary* (ed. and completed from the papers of the late E. de. Strycker, by S.R.Slings) Leiden/New York/Köln 1994.

2 Schanz und in Folge Noussan-Letry argumentieren, bei dieser alten Anklage handle es sich um eine Fiktion Platons, die er im Glauben, Sokrates könne sich gegen die aktuelle Anklage nicht erfolgreich verteidigen, anbringt (vgl. Schanz, M.: *Sammlung ausgewählter Dialoge Platons mit deutschem Kommentar*, Bd. 3, *Apologia*, 3. Aufl. Berlin 1855, S. 92 und Noussan-Letry, L.: *Spekulatives Denken in Platons Frühchriften. Apologie und Kriton*, München 1974, S. 81 f.). Demgegenüber ist einzuwenden, dass die alte und neue Anklage von Platon in mehrfacher Weise aufeinander bezogen sind, es ihm also darum gehen dürfte, die neue Anklage durch die alte zu erklären. Dies entspricht, nebenbei bemerkt, auch der politischen Philosophie Platons

Mann, der den Dingen am Himmel nachgrübelt und auch das Unterirdische alles erforscht habe und Unrecht zu Recht mache.“<sup>3</sup> Sokrates bestreitet – unter Anrufung der Bevölkerung als Zeugen –, von derartigen Dingen irgendein Wissen oder sich mit dergleichen beschäftigt zu haben, wobei er in ironisch anmutender Distanz nicht erklärt, dass die Untersuchung der Dinge am Himmel und unter der Erde sowie der Versuch, Unrecht zu Recht zu machen, kein potentieller Gegenstand einer Wissenschaft sei. Vielmehr konstatiert er nur, dass er nicht diese Art von Wissenschaft betreibt oder je an ihr Anteil genommen hat.<sup>4</sup> Dennoch gibt Sokrates zu, dass seine Tätigkeit (πρᾶγμα) für die alte und damit auch die aktuelle Anklage verantwortlich ist: „Denn gewiss, wenn du nichts Besonderes betriebest vor anderen, es würde nicht solcher Ruf und Gerede entstanden sein, wenn du nicht etwas ganz anderes tätest als andere Leute.“<sup>5</sup>

Worin besteht nun das Sonderbare des sokratischen πρᾶγμα? Als Entstehungsgrund für die Anklagen gibt Sokrates an, im Besitz einer bestimmten, nämlich der menschlichen Weisheit (σοφία) zu sein.<sup>6</sup> Sokrates entschließt sich zur Überprüfung des Orakelspruches, denn der Gott, der ihm die Weisheit zugesprochen hat,<sup>7</sup> darf zwar nicht lügen, aber Sokrates geht davon aus, dass er selber nicht weise ist.<sup>8</sup> Zur angestrebten Widerlegung des Orakels befragt Sokrates verschiedene Personen, die er als weise einschätzt. Er beginnt mit einem Politiker, der zwar von sich meint, weise zu sein, es aber nicht ist. Sokrates schlussfolgert, dass er mit jenem verglichen weise ist, da er nicht vorgibt, etwas zu wissen, was er in Wirklichkeit nicht weiß. Über den Gegenstand der Befragung erfahren wir nichts außer dem Hinweis, dass Sokrates nach Dingen fragt, die von ihm als schön und gut bezeichnet werden (καλὸν καγαθόν).<sup>9</sup> Die Prüfung der Dichter fällt ähnlich verheerend aus: Sokrates, der hoffte,

---

und hier namentlich dem Interesse Platons, durch die vorherrschende Geisteshaltung in einer Gesellschaft (und zu der tragen auch Komödien wie die von Aristophanes bei) die dort betriebene Politik und Rechtsprechung zu erklären. Ein Hinweis auf Resp. VII-IX muss in dieser Sache genügen.

- 3 Ap. 18b-c (s. a. 19c, 23d, 26d). Soweit nicht anders angegeben, folge ich Schleiermachers Übersetzung (Platon: Sämtliche Werke, 6. Bd, Hamburg 1988-1989), für den Originaltext stützte ich mich auf Platon: Platonis Opera. Recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Burnet: Bde. I-V (1. Auflage Oxford 1900-1907, zahlreiche ND).
- 4 Vgl. Ap. 19c-d, 20d-e. Interessanterweise berichtet Sokrates im *Phaidon* Gegenteiliges (vgl. Phd. 96a-99d), wenngleich die Beurteilung der Naturphilosophie hier ebenso deutlich ist.
- 5 Ap. 20c.
- 6 Vgl. Ap. 20d-e.
- 7 Vgl. Ap. 20e-21a.
- 8 Vgl. Ap. 21b-c.
- 9 Vgl. Ap. 21d.

## 1. Das sokratische Pragma (Apologie)

von ihnen etwas lernen zu können, muss erkennen, „dass sie nicht durch Weisheit dichten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger.“<sup>10</sup>

Sokrates befragt auch die Handwerker und stellt fest, dass diese Wissen über viele schöne Dinge haben, das Sokrates nicht hat, weswegen sie diesbezüglich weiser sind. Ihr Wissen ermöglicht es ihnen, ihre Kunst (τέχνη) gut auszuüben, aber offensichtlich sind sie verleitet, aufgrund ihres spezifischen Wissens zu meinen, dass sie auch über andere Dinge ein Wissen hätten: „Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen (τὰ μέγιστα) sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte ihre Weisheit.“<sup>11</sup>

Sokrates versucht zu eruieren, ob sein Gesprächspartner etwas Schönes und Gutes tun oder sagen kann (was bei den Politikern gar nicht der Fall war) **und** ob diese Fähigkeit aufgrund von Weisheit ausgeübt wird (dies ließ die Dichter nicht weise sein). Mit den Handwerkern erweitert Sokrates die Problematik um eine Dimension: Diese haben zwar ein Wissen von etwas Schöнем und sind daher diesbezüglich weise, aber von den wichtigsten Dingen wissen sie nichts, meinen dies aber. Soweit haben wir erfahren, dass Sokrates nach einer bestimmten Art von Weisheit (Wissen) fragt, die einen Gegenstand hat, der nicht mit dem irgendeiner τέχνη identisch ist,<sup>12</sup> und dass diesem Gegenstand eine gewisse Qualität zugeschrieben wird (schön und gut) und von derart besonderem Rang ist, dass alle anderen Wissensobjekte demgegenüber irrelevant und unbedeutend sind. Sokrates geht es keineswegs nur um Wissen an sich, er gesteht den Handwerkern zu, über Wissen zu verfügen, aber es bezieht sich nicht auf die von ihm bevorzugten Gegenstände. Was aber verbirgt sich hinter den wichtigsten Dingen (τὰ μέγιστα)? Einen ersten Hinweis enthält schon die Konklusion, die Sokrates aus der Unterredung mit dem Handwerker zieht: „So dass ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wohl lieber möchte, so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit und auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stücken so sein wie sie. Da antwortete ich denn mir selbst und dem Orakel, es wäre besser, so zu sein, wie ich bin.“<sup>13</sup>

Die Handwerker sind unverständlich in Bezug auf die μέγιστα, während Sokrates gerade hier weise und wissend ist, das heißt, eine richtige Selbsteinschätzung hat. Die sokratische menschliche Weisheit ist offensichtlich von anderer – überragender – Qualität als die technische Weisheit. Sokrates folgert, dass er so besser ist als die Handwerker. Damit ist der für Sokrates einzig ent-

10 Ap. 22b-c.

11 Ap. 22d-e.

12 Sokrates differenziert nicht zwischen verschiedenen Handwerkern.

13 Ap. 22d-e.

scheidende Bezugspunkt benannt: Es geht ihm darum, gut zu sein, gut zu leben, und nur seine Weisheit, nicht die der Handwerker, scheint dafür ein Garant zu sein. Bestätigt wird die Vermutung, dass es sich bei der sokratischen Beschäftigung um Fragen der Lebensqualität handelt, durch die Anklage selber: Als erster Anklagepunkt wird die angebliche moralische Zerrüttung der Jugend angeführt,<sup>14</sup> den Sokrates aber sofort von seiner negativ formulierten Fassung auf die dahinter liegende Frage nach der Erziehung, sprich der Besserung der Jugend, zurückführt.<sup>15</sup> Sokrates erklärt, dass er niemals versucht habe, Menschen zu erziehen, um damit Geld zu verdienen. Aber er sagt, dass das Erziehen etwas Schönes und sehr Wichtiges sei,<sup>16</sup> womit die Qualitäten der sokratischen μέγιστα genannt sind. Sokrates führt dann aus, was mit der Erziehung erreicht werden soll: „Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber werden, wüssten wir wohl einen Aufseher für sie zu finden oder zu dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend, es würde ein Zureiter sein oder ein Landmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? Wer ist wohl in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein Sachverständiger?“<sup>17</sup> Hier sind zwei Aspekte spezifiziert, die zwar in einem engen Verhältnis zueinander stehen, aber unterschieden werden müssen: (i) Bei der Erziehung geht es um das Gut- und Tüchtigwerden in der angemessenen Tugend, die dann mit der menschlichen und bürgerlichen Tugend identifiziert wird. (ii) Um dieses Ziel zu erreichen, muss jemand mit Wissen von diesen Tugenden die Erziehung leiten.<sup>18</sup>

Was verbirgt sich hinter der Tugend als Ziel der Erziehung? „Nicht gut sprichst du, lieber Mensch, wenn du glaubst, Gefahr um Leben und Tod müsse in Anschlag bringen, wer auch nur wenig nutz ist, und müsse nicht vielmehr allein darauf sehen, wenn er etwas tut, ob es recht getan ist oder unrecht, ob eines rechtschaffenen Mannes Tat oder eines schlechten.“<sup>19</sup>

Sokrates interessiert sich für menschliche Handlungen, weswegen seine Weisheit eben die menschliche ist. Aber es geht ihm nicht um jede Art von Handlungen, wie besonders bei der Prüfung der Handwerker deutlich wurde. Auch fragt Sokrates nicht nach Handlungen, die sich bestimmter Gegenstän-

14 Ob dies wirklich der erste Punkt der historischen Anklage war, ist vielfach bezweifelt worden, zumal Sokrates hier aus dem Kopf zitiert. Die Frage ist für die hiesige Diskussion nicht von Bedeutung. Einen guten Überblick nebst Literatur bieten Brickhouse, Th.C./Smith, N.D.: *Socrates on Trial*, Oxford 1989, S. 1–10.

15 Vgl. Kuhn, H.: *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München 1959, S. 18 f.

16 Vgl. Ap. 19e, 24d.

17 Ap. 20a–b.

18 Siehe hierzu das folgende Kapitel.

19 Ap. 28b.

## 1. Das sokratische Pragma (Apologie)

de annehmen, vielmehr geht es um eine besondere Qualität von Handlungen, nämlich ob sie gerecht oder ungerecht sind oder – Sokrates scheint dies synonym zu verwenden – von einem guten oder schlechten Mann ausgeführt werden. Sokrates ist sicher, wenn er urteilt, dass nur das Gerechtheit ein Kriterium ist, denn er verwendet eben diese Bewertungsmaßstäbe: „Und wollte ich behaupten, dass ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, dass, da ich nichts weiß von den Dingen in der Unterwelt, ich auch nicht glaube, es zu wissen, gesetzwidrig handeln (ἀδικεῖν) aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, dass es übel (κακόν) und schändlich (αἰσχρόν) ist.“<sup>20</sup>

Diese Beurteilung von Handlungen ist für den Menschen besonders wichtig, womit der Rang, den Sokrates seinem πρᾶγμα schon gegenüber den τέχνηαι der Handwerker implizit zuschrieb, nochmals betont wird: „Und wenn ich wiederum sage, dass je eben dies das größte Gut (μέγιστον ἀγαθόν) für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Gegenstände, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört“.<sup>21</sup>

Weisheit, indem sie nach dem gerechten Handeln fragt, ist die Beschäftigung mit dem, was gut für den Menschen ist. Und weiter ist ausgesagt, dass Weisheit selber das größte Gut ist.<sup>22</sup> Dies bedeutet, dass die Weisheit sich selber beurteilt, d.h. Weisheit als Beschäftigung mit der Frage nach dem Gerechtheit- und Gutsein von Handlungen wendet diese Beurteilungsmaßstäbe selber auf sich an, fragt daher auch, ob es gut/gerecht ist, die Frage nach dem gerechten Handeln zu stellen. Damit ist der selbstreflexive Charakter der Weisheit angesprochen: Die Prüfung der Mitbürger ist kein Selbstzweck für Sokrates, sondern ihm ging es darum herauszufinden, ob er selber tatsächlich der Weiseste ist, obschon er glaubte, dies nicht zu sein. Da die Weisheit urteilt, ob eine Handlung (oder ein Mensch) gerecht ist, entscheidet die Weisheit auch über Tugendhaftigkeit ihrer eigenen Praxis, sprich der Suche nach Weisheit.<sup>23</sup> Das heißt, dass die sokratische Weisheit nicht nur auf die Handlungen (und die Seele als deren Ursprung) als Gegenstand abzielt, sondern selber eine Praxis ist.<sup>24</sup> Denn Sokrates entscheidet sich, die Unterredungen über die Tugend auch bei Androhung des Todes nicht zu beenden, da es das größte Gut ist, so

20 Ap. 29b. Siehe auch die ebenso eindeutige Stelle Kr. 48c-d.

21 Ap. 38a.

22 Siehe hierzu das fünfte Kapitel des ersten Hauptteils.

23 Sokrates kommt gerade wegen seines eingestandenen Wissens vom Nicht-Wissen zu einem positiven Ergebnis: Er ist der Weiseste.

24 Hinter Sokrates' πρᾶγμα, genauer: den beiden Bedeutungen des Wortes (Gegenstand und Tat) verbirgt sich in beiden Fällen Praxis, da der Gegenstand der Philosophie Praxis ist, weil sie auf eine gelingende Praxis abzielt und weil sie schon der Sache nach Praxis ist, indem das Philosophieren eine Tätigkeit ist.

zu handeln. Eine eindrucksvolle Beschreibung der sokratischen Praxis und ihres praktischen Gegenstandes finden wir im *Laches*: „Denn gern, o Lysimachos, lasse ich mich ein mit dem Manne und halte es nicht für etwas Übles, daran erinnert zu werden, wo wir etwa nicht schön gehandelt haben oder noch handeln; sondern für notwendig, dass derjenige vorsichtiger werden muss für sein nachheriges Leben, der dieses nicht scheut, sondern es wünscht nach des Solon Wort und gern lernen will, solange er lebt, nicht aber meint, dass das Alter ihm schon von selbst den Verstand mitbringen werde.“<sup>25</sup> Deutlich wird hier, dass Sokrates der Frage nach dem Gerechthein von Handlungen die denkbar umfassendste Bedeutung zuweist, indem er sie mit der Frage, wie zu leben ist, identifiziert.<sup>26</sup> Damit wird die gesamte Lebensführung und nicht ein Teilaspekt thematisiert. Wird aber „ein ganzes Leben als Leben in der Frage bestimmt“<sup>27</sup>, ist es unmöglich, von einem partiellen Gesichtspunkt aus über diese Frage zu urteilen, weswegen die Handwerker, die sich immer nur einem begrenzten Gebiet widmen, hier inkompetent sind. Aber nicht nur die Umfassendheit des sokratischen Pragmas unterscheidet es von dem der Handwerker. Notwendig, unausweichlich stellt sich – für die Athener zunächst freilich nur durch Sokrates vermittelt<sup>28</sup> – die Frage nach der Lebensqualität: „Allein, du Wunderlicher, nicht nur dieser Satz selbst, den wir durchgenommen, erscheint mir wenigstens noch immer ebenso wie vorher; sondern betrachte nun auch diesen, ob er noch fest steht oder nicht, dass man nämlich nicht das Leben am höchsten achten muss, sondern das gut Leben. – Freilich besteht er. – Und dass das Gute mit dem gerecht und sittlich Leben einerlei ist, besteht der, oder besteht der nicht? – Er besteht.“<sup>29</sup> Mit dem Le-

25 La. 187e-188b.

26 Vgl. Graeser, A.: Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles (Geschichte der Philosophie, Bd. II, hg. von Röd, W.), München 1992, S.87 f.

27 Kuhn, H.: Sokrates, a.a.O., S. 19.

28 „Du scheinst gar nicht zu wissen, dass wer der Rede des Sokrates nahe genug kommt und sich mit ihm einlässt im Gespräch, unvermeidlich, wenn er auch von etwas ganz anderem zuerst angefangen hat zu reden, von diesem so lange ohne Ruhe herumgeführt wird, bis er ihn da hat, dass er Rede stehen muss über sich selbst, auf welche Weise er jetzt lebt und auf welche er das vorige Leben gelebt hat; wenn ihn Sokrates da hat, dass er ihn dann gewiss nicht eher herauslässt, bis er dies alles gut und gründlich untersucht hat. Ich nun bin schon mit ihm bekannt und weiß, dass man dies notwendig von ihm leiden muss, ja auch, dass es mir selbst begegnen wird, weiß ich sehr wohl.“ La 187e.

29 Kr. 48b. Gänzlich wider Platon wird dies als „vacillation“ (Schwanken/Unschlüssigkeit) seitens Sokrates' bezeichnet (vgl. Gosling, J.C.B./Taylor, C.C.W.: *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982, S. 45). Dagegen zurecht herausgestellt bei Maier, H.: *Sokrates*, Tübingen 1913, S. 305 ff. und Vlastos, G.: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, a.a.O., S. 200 ff. Diesen für die platonische Ethik bedeutenden Passus übersehen klas-

## 1. Das sokratische Pragma (Apologie)

ben selbst ist diese Frage nach der Lebensqualität untrennbar verbunden, denn niemand will schlecht leben.<sup>30</sup> Gerechtfertigt wird die Ausschließlichkeit, mit der Sokrates sich der Tugend widmet, eben durch die Frage nach der Lebensqualität, da nur die Tugend diese sicherstellen kann: „Denn nichts anderes tue ich, als dass ich umhergehe, um jung und alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überhaupt so sehr *zu sorgen wie für die Seele*, dass diese aufs beste gedeihe, indem ich zeige, dass nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und *alle andern menschlichen Güter insgesamt*, eigentümliche und gemeinschaftliche.“<sup>31</sup>

Begründet wird die Bedeutung der Seele durch den Umstand, dass die Verfassung der Seele und nicht die des Körpers über die Qualität des Lebens entscheidet: „was du aber weit höher als deinen Körper achtest und gemäß dem alle deine Angelegenheiten gut oder schlecht gehen müssen, je nachdem es gestärkt oder verdorben, die Seele“.<sup>32</sup> Daher kann mit Cushman die Therapie der Seele für *Plato's Conception of Philosophy*<sup>33</sup> erklärt werden. Die Anklage auf Jugendverderb impliziert, dass sich die Ankläger selber – zumindest dem

sische Studien oder solche, die mittlerweile dafür gelten: Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 5. Aufl. Leipzig 1922; Grote, G.: Plato and Other Companions of Socrates, Bd. I-III, London 1865; Guthrie, W.K.C.: History of Greek Philosophy, Bd. IV: Plato, the Man and his Dialogues: The Earlier Period, Cambridge 1975 und Gulley, N.: The Philosophy of Socrates, London 1968.

30 Siehe dazu ausführlicher I. Hauptteil Kap. 7.

31 Ap. 30a-b; Hervorh. M.v.A. Siehe dazu Summerell, O.F.: Virtue, Money and Other Goods. A note on Apol. 30b2-4, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 3 (1998), S. 199-205. Dieses wichtige Argument wird von Sokrates im *Euthydemos* 278-281 eingehend begründet.

32 Prot. 313a. Darüber hinaus argumentiert Sokrates im *Protagoras*, dass die Behandlung der Seele besonders sorgfältig sein muss, weil die Dinge, die man dem Leib zuführt, einfacher daraufhin prüfbar sind, ob sie gut oder schlecht für ihn sind, während Gedanken, die man der Seele zuführt, unmittelbar und dauerhaft auf sie einwirken (vgl. Prot. 313c-314b). So auch in der Eingangspassage des *Charmides*: Sokrates begegnet Charmides unter dem Vorwand, dessen Kopfschmerzen heilen zu können, um dann aber zu erklären, diese seien psychosomatischen Ursprungs und folglich sei eine Behandlung der Seele notwendig: „Denn alles, sagte er, entspränge der Seele, das Böse und das Gute dem Leibe und dem ganzen Menschen, und ströme ihm von dorthen zu, wie aus dem Kopfe den Augen. Jenes müsse man zuerst am sorgfältigsten behandeln, wenn es um den Kopf und auch um den ganzen Leib gut solle stehen.“ Charm. 156e-157b.

33 Siehe Cushman, R.E.: *Therapeia. Plato's Conception of Philosophy*, Chapel Hill 1959. Diese bemerkenswerte und leider wenig rezipierte Studie hat vielen neueren Darstellungen mit gleicher Intention (etwa Hadot, P.: *Philosophie als Lebensform*, a.a.O., Horn, Ch.: *Antike Lebenskunst*, a.a.O., Wolf, U.: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, a.a.O.) immer noch die Genauigkeit und Ausführlichkeit in Bezug auf Platon voraus.

Schein nach – um die Tugendhaftigkeit der Jugend sorgen und folglich selbige für ein Gut erachten, was Thema des kurzen elenktischen Einschubs in der *Apologie* ist. Darüber hinaus spielt Sokrates auf die Sophisten und ihre erzieherischen Dienstleistungen an,<sup>34</sup> so dass Sokrates die Frage nach der Tugend und dem menschlichem Glück nicht erfunden hat, sondern eben wegen ihrer Unausweichlichkeit bereits auf ein ganzes Feld von Meinungen darüber stößt.<sup>35</sup> Wenn Sokrates kein neues Gegenstandsfeld eröffnet, worin liegt die Besonderheit? Wie im Gespräch mit den Dichtern und Handwerkern bereits deutlich wurde, geht es Sokrates nicht einfach nur um Aussagen über etwas Schönes und Gutes, die Tugend, sondern um diesbezügliche Weisheit und damit um Wissen. Spezifisch am sokratischen *πρᾶγμα* ist weniger die Frage nach der Tugend als vielmehr seine Herangehensweise, indem er Antworten sucht, die durch Wissen gesichert sind.

Mit dem *πρᾶγμα* des Sokrates bestimmt Platon Philosophie als praktisch orientiert. Philosophie beginnt nicht einfach mit der Suche nach einem bestimmten Wissen, sondern ist durch das Interesse des Menschen an seiner Lebensqualität motiviert. Dieser Praxisbezug führt dann erst in Folge zu einem epistemischen Aspekt. Denn gerade wegen der Wichtigkeit dieser Ausrichtung an der Lebensführung ist es erforderlich, nicht unsicher meinend, sondern wissend zu handeln. Kurzum: Der unausweichlichen Frage nach dem *πῶς βιωτέον* gibt Sokrates den Status der Erkennbarkeit und damit Theoriefähigkeit. Dieses soll nun eingehender untersucht werden.

---

34 Besonders deutlich, d.h. unter Nennung von Namen Ap. 19d-20c: „Denn auch das scheint mir meines Teils wohl etwas Schönes zu sein, wenn jemand imstande wäre, Menschen zu erziehen, wie Gorgias der Leontiner und Prodikos der Keier und auch Hippias von Elis ... Da pries ich den Euenos glücklich, wenn er wirklich diese Kunst besäße und so vortrefflich lehrte.“

35 Letztlich gilt dies für jedwede noetisch-kritische Interpretation von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, denn für jede Gesellschaft ist das Selbstverständnis ihrer Ordnung konstitutiv, so dass jede Gesellschaft und jeder Mensch Symbole hervorbringen (seien sie mythisch, religiös, ideologisch), durch die die Erfahrung von Ordnung ausgedrückt wird. Auf diese nicht-noetischen Interpretationen trifft dann das philosophische Bemühen (vgl. Voegelin, E.: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München 1966, S. 284 f.).

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (*Euthyphron* und *Kriton*)

Im folgenden Abschnitt gilt es zu zeigen, dass Platon Wissen als das Mittel ansieht, um gelingende Praxis, die gute Lebensführung, als solche zu erkennen und zu garantieren. In einem ersten Schritt ist daher das Verhältnis von Wissen und Handlung darzustellen, insofern das, was eine gute Handlung ist, objektiv erkannt werden kann, was zeigt, dass die Praxis den Gegenstand des Wissens darstellt.

Im *Euthyphron* werden zwei praktische Probleme behandelt: Zum einen ist Sokrates von Meletos angeklagt worden. Und zum anderen will Euthyphron seinen Vater anklagen, weil dieser seiner Meinung nach unfromm und ruchlos handelte, als er einen vermeintlichen Mörder fahrlässig umkommen ließ.<sup>36</sup> Da Euthyphron offensichtlich von der Frömmigkeit seiner Anklage überzeugt ist, vermutet Sokrates, dass dieser weiß, was das Fromme ist,<sup>37</sup> weil er mit offensichtlicher Gewissheit diesbezügliche Urteile fällt (sein Vater habe etwas Unfrommes getan) und selber eigene Handlungen dementsprechend ausrichtet (er will seinen Vater verklagen). Sokrates geht davon aus, dass Handlungen immer aufgrund eines Urteils vollzogen werden, und weiter, dass aufgrund von Wissen gehandelt wird, wenn der Handelnde sich seiner Sache sicher ist.<sup>38</sup> Er hofft, von den anderen lernen zu können, um etwas Nützliches, d.h. hier für seinen Prozess Hilfreiches, von Euthyphron zu lernen. Mehrere Antwortversuche scheitern, bis Sokrates erklärt, wonach er eigentlich fragt: „Du erinnerst dich doch, dass ich dir nicht dieses aufgab, mich einerlei oder zweierlei von dem vielen Frommen zu lehren, sondern jenen Begriff selbst, durch welchen alles Fromme fromm ist. Denn du gabst ja zu, einer gewissen Gestalt wegen, die es habe, sei alles Ruchlose ruchlos und das Fromme fromm. Oder besinnst du dich darauf nicht? – Sehr wohl. – Diese Gestalt selbst also lehre mich, welche sie ist, damit ich sehend und mich ihrer als Urbild bedienend, was nun ein solches ist in deinem oder sonst jemandes Handlungen für fromm erkläre, was aber nicht ein solches, davon ausschließe.“<sup>39</sup>

36 Vgl. *Euthyph.* 2a-4d.

37 Vgl. *Euthyph.* 4e.

38 Von Euthyphron dann – auf ein Nachfragen hin – selbstsicher behauptet (vgl. *Euthyph.* 5a).

39 *Euthyph.* 6d-e. Für den hier zu behandelnden Zusammenhang ist die Frage, ob es sich bereits um die Ideenlehre oder eine frühe Version handelt, nicht bedeutend. Siehe die dazu einschlägige Studie von Allen, R.E.: *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.

Das, was eine Handlung gut macht, kann nicht erkannt werden, solange nicht gewusst wird, was die Tugend ist, und dies ist nicht identisch mit einer Auflistung aller tugendhaften Handlungen, sondern mit etwas davon unabhängig Bestimmbarem, das ursächlich für das Charakteristikum der Tugendhaftigkeit bei Handlungen ist.<sup>40</sup> Platon ist – wie in moderner Sprache festgestellt wurde – ein moralischer Kognitivist, d.h. er ist davon überzeugt, dass Urteile im ethischen Bereich<sup>41</sup> wie die über feststehende Fakten anderer Gegenstandsbereiche geartet sind und daher genauso „wahr“ oder „falsch“ sein können.<sup>42</sup> Warum kann Sokrates erwarten, von denen, die meinen, tugendhaft zu sein und dementsprechend zu handeln, das Wissen in Form einer Bestimmung der Tugend gelehrt zu bekommen? Im *Charmides* wird erläutert, warum der Tugendhafte Auskunft geben kann: „Auf folgende Art also, sprach ich, wird, dünkt mich, die Untersuchung der Sache am besten fortgehen. Offenbar nämlich, wenn dir die Besonnenheit beiwohnt, musst du auch etwas von ihr auszusagen wissen. Denn notwendig muss ihr Einwohnen, wie sie dir einwohnt, eine Empfindung hervorbringen, auf welche dann irgendeine Vorstellung von der Besonnenheit von sich gründet, was sie wohl ist und worin sie besteht.“<sup>43</sup>

Tugendhaftigkeit ist nicht nur das Haben der Tugend, sondern auch das Haben einer Vorstellung von dieser Tugend und diese kann in *Logoi* ausgedrückt werden.<sup>44</sup> Im *Euthyphron* wurde ausgesagt, dass die Beurteilung von Handlungen als tugendhafte Handlung nicht ohne Wissen von Tugend möglich ist. Beide Aussagen zusammen legen nahe, dass Platon der Auffassung ist, mit dem Wissen von Tugend geht die Fähigkeit einher, die Tugend zu bestimmen, Folglich geht es hier nicht um verschiedene Dinge, sondern um verschiedene Aspekte derselben Sache. Dennoch ist eine Unterscheidung sinnvoll, bestehen zwischen den Aspekten doch verschiedene Relationen: 1. Endzweck der sokratischen Suche ist das von der Seele ausgehende gute Handeln, in seiner Gesamtheit das gute Leben. Für diesen Zweck ist Wissen vom Guten das notwendige und – wie noch zu zeigen ist – hinreichende Mittel. Daher ist Tugendwissen nicht Selbstzweck, sondern wird gesucht, weil so erkennbar ist, was tugendhaftes Handeln ist, und also erst dann entsprechend

40 Siehe Mn. 70a-71b.

41 Siehe zum *πρᾶγμα*: La. 192c, Prot. 330c, 330d, 352d.

42 Vgl. Graeser, A.: Die Philosophie der Antike 2, a.a.O., S. 89 ff. und seinen Rekurs auf Sprute, J.: Das moralische Urteil in der neueren ethischen Diskussion, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 4 (1979), S. 37-69.

43 Charm. 158e-159a.

44 Im *Laches* (189e-190b) findet sich eine weitere Begründung: Ist es jemanden möglich zu sagen, dass etwas, wenn es erworben wird, denjenigen, der es erwirbt, bessert, und ist es ihm weiterhin möglich, dieses zu bewirken, dann muss er auch kennen, was er bewirkt, er muss es ebenfalls bestimmen können.

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

dem Tugendwissen agiert werden kann. Platon lässt seine Frühdialoge (außer dem *Menon*) mit praktischen Problemen in Form von Handlungsentscheidungen eines oder mehrerer Gesprächsteilnehmer beginnen. Diese praktischen und subjektiven Handlungsprobleme werden dann durch Wissenssuche und Bestimmungen von Tugenden gelöst. Die Wissenssuche dient also immer der Lösung spezieller, und das heißt auch persönlicher Probleme, geht es doch immer um die Lebensqualität einzelner Menschen. 2. Die Fähigkeit, Tugend zu bestimmen, scheint Ausdruck des Wissens von Tugend zu sein. Im *Kriton* und der *Apologie* trifft Sokrates jedoch schwerwiegende Entscheidungen, ohne entsprechende Bestimmungen vorgenommen zu haben. Gleichzeitig ist er sich sicher, das Richtige zu tun.<sup>45</sup> Dies erlaubt den Schluss, dass das Bestimmenkönnen der Tugend notwendig mit dem Wissen einhergehen muss, aber die Aktualisierung dieses Könnens nicht notwendige Voraussetzung für das tugendhafte Handeln ist.<sup>46</sup>

Die Tugend als dasjenige, was unser Leben gut sein lässt, ist rational bestimmbar, und somit ist in einem ersten Schritt ermittelt, dass gelingende Praxis Gegenstand einer Wissenssuche um eben dieser Praxis willen sein kann. Bevor nun gezeigt werden soll, dass das richtige Handeln selber eine Sache des Wissens ist, gilt es zu darzulegen, warum schon die Suche nach Wissen vom guten Leben ein Bestandteil eben dieses guten Lebens ist. Wenn Sokrates davon ausgeht, dass zur Bestimmung von guten Handlungen Wissen notwendig ist, stellt sich die Frage, warum schon die Suche nach Weisheit und Tugend als ein Gut, ja sogar als das höchste Gut bezeichnet wird.<sup>47</sup> Das Suchen gewährleistet noch nicht das Erreichen von Wissen. Offensichtlich identifiziert Sokrates in der *Apologie* die Suche nach Weisheit mit der Prüfung, ob man selber weiß, was man über die Tugend weiß. Damit ist auf die Selbstreflexivität der sokratischen Weisheitssuche verwiesen, die schon bei der Prüfung des Orakelspruches bzw. Sokrates' Meinung über sich selber anklang. Die zum Zwecke der Selbsterforschung von Sokrates Befragten befanden sich

---

45 Vgl. Kr. 54d; Ap. 29b, 30a.

46 Damit ist gezeigt, dass das von Sokrates gesuchte Wissen keinen nicht-propositionalen Charakter hat, wie Wieland meint, sondern wesensmäßig aussagefähig ist (vgl. Wieland, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, S. 224-236). Zu einem dem hiesigen sehr ähnlichen Schluss kommt Woodruff, P.: *Plato's Early Theory of Knowledge*, in: Benson, H.H.(Hg.): *Essay on the Philosophy of Socrates*, Oxford et. al. 1992, S. 86-107. Woodruff zeigt, dass die Unterscheidung von Vlastos (Vlastos, G.: *Socrates' Disavowal of Knowledge*, in: *Philosophical Quarterly* 35 (1985), S. 1-31) zwischen sicherer und schwacher Erkenntnis das Problem des sokratischen Wissens vom Nicht-Wissen eher erschwert und mit einer nicht-platonischen Unterscheidung belastet. Zur Interpretation von Vlastos siehe Brickhouse, T.C./Smith, N.D.: *Vlastos on the Elenchus*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2 (1984), S. 185-195.

47 Ap. 38a, vgl. auch Ap. 28e, 29d, 31b.

in einem Zustand der doppelten Unwissenheit: Sie wissen nichts über die wichtigsten Dinge, und sie wissen nichts über diese Unwissenheit. Sokrates erkannte, dass er weiser als diese ist, indem er weiß, dass er darüber nichts weiß und folglich besser lebt.<sup>48</sup> Warum kann Sokrates diese Behauptung aufstellen, die impliziert, dass das Nichtwissen von dem, was gut und schlecht ist, mit dem Wissen über das eigene Wissen verbunden ist? Der Zusammenhang ergibt sich aus dem Umstand, dass es Sokrates um die eigene gute Handlung geht.<sup>49</sup> Sokrates macht deutlich, dass eine Handlungsentscheidung eine Entscheidung darüber ist, ob die Handlung gut oder schlecht ist.<sup>50</sup> Weiß ein Handelnder nicht, was gut oder schlecht ist, wird er nach einem anderen Kriterium entscheiden (etwa ob die Handlung ihm einen materiellen Vorteil verschafft) oder im Glauben, das Richtige zu tun, agieren. Ist jemand unwissend, ob er überhaupt weiß, was gut ist, kann er auch nicht wissen, ob er gut handelt und kann sich also nicht wissend für eine Handlung entscheiden. In jedem Fall wird nur zufällig, aber nicht bewusst gut gehandelt. Wie über Sokrates berichtet wird,<sup>51</sup> muss ihm jeder Rechenschaft darüber ablegen, wie er lebt und weiterhin handeln will. Sokrates' Forderung nach Rechenschaft oder Begründen dient der Bewusstwerdung, ob man etwas über das Kriterium weiß, das für die Lebensqualität entscheidend ist. Es fördert das Nachdenken, ob eine geplante Handlung von dem Handelnden überhaupt als gut bezeichnet werden kann, indem er versucht, für sich selbst zu begründen, ob er überhaupt ein Wissen über die Verwendung und Bedeutung der Kriterien zur Beurteilung von Handlungen hat. Erkennt er dann, dass er darüber nichts weiß, kann er auch nicht behaupten, zu wissen, dass die von ihm geplante Handlung gut ist. Er wird sein Tun überdenken müssen und somit von unbedachten und damit für ihn eventuell schädlichen Handlungen verschont bleiben. Dieses deliberative Moment ist durch J. Mittelstraß betont worden: „Nicht das Handeln, sondern gerade das *Nicht-Handeln*, die Möglichkeit, Handlungsketten zu unterbrechen, um ‚nachdenklich‘ die Wirkungen eigenen und fortgesetzten Handelns zu erwägen, macht uns in erster Linie zu dem, was wir

48 Vgl. Ap. 22d-e.

49 So auch Müller, der die Frage nach dem sokratischen Wissen vom Nicht-Wissen ausführlich im Zusammenhang mit der Theorie des Tugendwissens erörtert (vgl. Müller, G.: Das sokratische Wissen vom Nicht-Wissen, in: Müller, G.: Platonische Studien (hg. von Graeser, A./Maue, D.), Heidelberg 1986, S. 26).

50 Siehe Ap. 29a-b: „Und wollte ich behaupten, dass ich um irgendetwas weiser wäre, so wäre es um dieses, dass, da ich nicht ordentlich weiß von den Dingen in der Unterwelt, ich es auch nicht glaube zu wissen; gesetzwidrig handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, dass es übel und schändlich ist. Im Vergleich also mit den Übeln, die ich als Übel kenne, werde ich niemals das, wovon ich nicht weiß, ob es ein Gut ist, fürchten oder fliehen.“ Siehe auch Kr. 46b-48e.

51 Vgl. La. 187e-188b.

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

der Idee nach und auf die Gattung bezogen sind: vernünftige Wesen.<sup>52</sup> Allerdings ist diese „Begründungsorientierung“ als „theoretische Intention“ der auf das Handeln zielenden „Verständigungsorientierung“ bei Mittelstraß unvermittelt zur Seite gestellt.<sup>53</sup> Das selbsterforschende *λόγον διδόναι* (bei Mittelstraß: „theoretische Intention“) dient bei Sokrates immer der praktischen Zielsetzung: dem guten Handeln. Besonders deutlich wird dies im *Kriton*: Sokrates **muss** sich entscheiden, ob er fliehen oder sterben will, er kann nicht nicht handeln. Die Überlegung, was zu tun das Beste ist, die der Handlung vorausgeht, ist nicht Selbstzweck (auch nicht einer philosophischen Lebensform), sondern Mittel zur Erreichung der bestmöglichen Handlung. Mit dem Leben ist nicht nur die Notwendigkeit zu handeln gegeben, sondern auch die Notwendigkeit, Handlungs**entscheidungen** zu treffen. Zwingen wir uns zum Rechenschaft abgebenden Überlegen, werden wir, so die Überzeugung Platons, mit diesen unvermeidlichen Situationen besser umgehen und insgesamt besser leben. Da die Praxis unvermeidlich ist und die Lebensqualität bestimmt, ist es Aufgabe des Wissens, sie besser zu machen. Die Frage nach dem Wissen über das eigene Wissen vom Guten ist schon insofern ein Gut, als es das unbedachte Handeln unterbricht und zu den einzig wichtigen Fragen hin­führt, indem es immer schon auf sie bezogen ist.

Mit seinem Wissen vom Nicht-Wissen ist Sokrates tatsächlich um einiges weiser, und vor allem ist dieses Wissen nicht inhaltsleer, es hat sehr wohl positive Gehalte. Indem Sokrates sich selbst über seinen Kenntnisstand bezüglich der wichtigsten Dinge ausforscht, weiß er schon, dass diese Dinge die wichtigsten Dinge sind, dass die Frage nach dem Gutsein von Handlungen bestimmend für die Lebensqualität ist, dass die Frage nach dem Guten aufgrund von Wissen beantwortet werden muss. Und dieses Wissen lässt Sokrates auch rigoros vor Gericht auftreten und ihn sicher sein bei seiner Entscheidung, nicht aus dem Gefängnis zu entfliehen.<sup>54</sup> Indem anerkannt wird, dass gute Hand-

52 Mittelstraß, J.: Versuch über den Sokratischen Dialog, in: ders.: Wissenschaft als Lebensform, Frankfurt a.M. 1982, S. 138–162, hier: S. 139.

53 Vgl. ebd.: S. 142–145.

54 Damit eng verbunden ist das angeblich nur abratende Daimonion. Das Ausbleiben desselben wertet Sokrates (vgl. Ap. 40a–c) als Ermunterung, dem Tode nicht auszuweichen, sondern weiterhin der eigenen Interpretation des Orakelspruchs als göttlichen Auftrag zur Prüfung der Athener treu zu bleiben. Der Todesfurcht ist nicht nachzugehen, da sie nur Ausdruck von Nicht-Wissen ist, das sich weise wähnt. Sokrates interpretiert die Erscheinungen oder eben auch das Nicht-Auftreten des Daimonion als durchaus positive Handlungsanweisungen, die sich mit seinen Ausführungen über die Irrationalität der Todesfurcht decken. Siehe hierzu Müller, G. Das sokratische Wissen vom Nicht-Wissen, a.a.O., S. 29–32. Die denkbar einfachste und radikalste Lösung haben Brickhouse/Smith vorgeschlagen: Nach seinen eigenen Maßstäben weiß Sokrates nur, dass er nichts weiß. Alle anderen von ihm vorgenommen Bestimmungen, etwa die Aussage, dass aus der Tugend die anderen menschlichen Güter entstehen, verdanke

lungen rational bestimmbar sind und damit die Wissenssuche um der Praxis willen geschieht, verbessert der Wissenssuchende seine praktische Lage, da er nicht mehr leichtfertig und somit weniger fehlerhaft handeln wird.

Im Folgenden sollen zwei weitere Aspekte der Erkennbarkeit des guten Lebens behandelt werden: zum einem die von Sokrates betriebene Lösung von Entscheidungsproblemen durch Wissen und die damit zum Ausdruck kommende Zweck-Mittel-Relation von Praxis und Wissen und zum anderen die Techne-Analogie.<sup>55</sup> An dieser Stelle ist auf die bereits bekannte Passage der *Apologie* zurückzukommen: „Wenn deine Söhne, Kallias, sprach ich, Füllen oder Kälber wären, wüssten wir wohl, einen Aufseher für sie zu finden oder zu dingen, der sie gut und tüchtig machen würde in der ihnen angemessenen Tugend (προσήκουσαν ἀρέτη), es würde nämlich ein Zureiter sein oder ein Landsmann: nun sie aber Menschen sind, was für einen Aufseher bist du gesonnen ihnen zu geben? Wer ist wohl in dieser menschlichen und bürgerlichen Tugend ein Sachverständiger (ἐπιστήμων)?“<sup>56</sup>

Die Erziehung des Menschen wird in Analogie mit der Aufzucht von Fohlen und Kälbern gesetzt, die eine bestimmte ihnen zugehörige Tugend haben können, wenn sie von einem Sachverständigen, Wissenden durch eine bestimmte Techne hervorgebracht wird. Aus der Analogie wird geschlossen, dass es auch für den Menschen nur eine offensichtlich für ihn spezifische Tugend geben kann: die menschlich-bürgerliche Tugend. Dabei wird nicht das Wesen von Tier und Mensch analogisiert, sondern der Charakter der jeweiligen Tugend: Wie für jede Tiergattung gibt es auch für die Menschen **eine** bestimmte Tugend. Die Erziehung des Menschen richtet sich auf dieses eine Ziel. In dieser Argumentation ist bereits eine Besonderheit der platonischen Techne-Analogie erkennbar: Ähnliche Vergleiche finden sich auch bei Isokrates, dem es aber darauf ankommt zu zeigen, dass auch der Mensch erziehbar ist, weil es die Tiere sind. Wenn es, so der Schluss von Isokrates, für alle Tierarten Fachleute im Besitz einer entsprechenden Techne gibt, so ist die

---

Sokrates einer religiösen Quelle (vgl. Brickhouse, Th.C./Smith, N.D.: The Paradox of Socratic Ignorance in Plato's *Apology*, in: *History of Philosophical Quarterly*, 1 (1984), S. 125–31). Damit aber werden die wesentlichen ethischen Aussagen Platons wegen ihres „unphilosophischen Ursprungs“ entwertet. Zwischen dieser Interpretation und einem wörtlichen Verständnis des sokratischen Nicht-Wissens scheint Wolf zu schwanken (vgl. Wolf, U.: Die Suche nach dem guten Leben, a.a.O., S.40).

55 „Τέχνη“ ist ein bedeutender Topos der platonischen Philosophie, ein vollständiges Verzeichnis der betreffenden Stellen (τέχνη und abgeleitete Ausdrücke) nebst Kurzanalysen findet sich bei Roochnik, D.: *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*, S. 253–282. Τέχνη werde ich weitgehend unübersetzt lassen oder mit „Kunst“ – ohne schöngeistigen Akzent – wiedergeben.

56 Ap. 20a-b.

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

Natur des Menschen durch eine *Techne* verbesserbar.<sup>57</sup> Damit plädiert Isokrates – wie viele andere vor ihm – dafür, dass es trotz des unbestrittenen Einflusses der *Physis* möglich ist, durch eine *Techne* beabsichtigte Wirkungen zu erzielen, sei es durch Übung (*ἄσκησις* und *μελέτη*)<sup>58</sup> oder Erziehung (*παίδευσις*).<sup>59</sup> Das platonische *Techne*-Konzept zeichnet sich dadurch aus, dass ihm zufolge die *Techne* der Erziehung des Menschen **ein** klar umrissenes Gebiet nebst **einem** durch Wissen zu erreichenden Ziel hat: die dem Menschen angemessene **eine** Tugend. Gleichzeitig konkurriert Platon mit seinem noch genauer zu explizierenden *Techne*-Modell mit bereits vorhandenen sophistischen Modellen.<sup>60</sup>

Sowohl das *Techne*-Modell als auch der Grundsatz, dass derjenige, der Aussagen über die Tugendhaftigkeit von Handlungen trifft, ein entsprechendes Wissen haben muss, wird von Sokrates in dem kurzen elenktischen Einschub der *Apologie* verwendet. Er klagt Meletos an, sich frevelhaft, also nicht tugendhaft, zu verhalten, „indem er mit ernsthaften Dingen Scherz treibt und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt und sich eifrig und besorgt anstellt für Gegenstände, um die doch dieser Mann sich nie im geringsten bekümmert hat.“<sup>61</sup> Die Anklage soll durch den Nachweis entkräftet werden, dass der Ankläger inkompetent ist. Nachdem Sokrates sichergestellt hat, dass auch Meletos der Ansicht ist, die Tugendhaftigkeit der Jugend sei eine immens wichtige Frage, erklärt dieser, dass alle Athener – außer Sokrates – die Jugend bessern.<sup>62</sup> Auch hiergegen argumentiert Sokrates mit Hilfe einer Analogie: „Antworte mir aber, dünkt es dich mit Pferden auch so zu stehen, dass alle Menschen sie bessern und nur einer sie verdirbt? Oder ist nicht ganz im Gegenteil nur einer geschickt, sie zu bessern, oder wenige, die Zureiter, die

57 Isokrates 15, 209 ff., siehe auch 15, 189; 201; 202.

58 Siehe etwa Kritias 88 B 9 und Demokrit 68 B 242.

59 Siehe etwa Antiphon 87 B 60, Demokrit 68 B 33 und Euenon Frg. 9.

60 Ich fasse damit die bestechende Analyse von Kube, J.: *TEXNH und APETH. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hg. von Wilpert, P., Bd. XII), Berlin 1969, hier: S. 122 ff. zusammen. Die entscheidenden hier wiedergegebenen Angaben finden sich dort. Es gibt m. W. neben Kube nur noch eine weitere Monographie zum platonischen *Techne*-Konzept: Roochnik, D.: *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*, Pennsylvania 1996. Beide Studien haben aber eine Tendenz zur Vereinheitlichung der sophistischen Ansätze. So ist oft von **dem** sophistischen *Techne*-Modell die Rede (bei Kube mehr als bei Roochnik). Besonders deutlich wird die Heterogenität der sophistischen Vorstellungen bei Hoffmann, K.F.: *Das Recht im Denken der Sophistik* (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 104), Stuttgart/Leipzig 1997.

61 Ap. 24c.

62 Ap. 25a.

meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie gebrauchen, sie verderben?“<sup>63</sup>

Meletos geht davon aus, dass es keiner besonderen Befähigung oder eines Wissens bedarf, um Tugendhaftigkeit zu erwirken, gleichzeitig ist er aber – in Übereinstimmung mit seinen Zeitgenossen – der Ansicht, dass es sich bei dem Erzeugen einer Tugend bei Tieren um ein Aufgabenfeld handelt, in dem erfolgreiches Handeln nur aufgrund von Spezialwissen möglich ist. Demzufolge ist die Frage nach der menschlichen Tugend der Struktur nach eine andere Sache als die Aufzucht von Tieren, weil es für ersteres kein Fach-Wissen gibt. Sokrates dagegen will betonen, dass es unverständlich wäre, wenn in Bezug auf alle Teilbereiche des menschlichen Lebens dem Wissen von Experten gefolgt wird, aber gerade in den eingestandenermaßen wichtigsten Fragen nach Tugend und gutem Leben keinerlei Kompetenzunterschiede bestehen sollten.<sup>64</sup> Dreierlei wird hier deutlich: (i) Ein Techne-Modell ist im Denken der Zeitgenossen bereits so verankert, dass es in allen Teilaspekten des Lebens fraglos akzeptiert wird, das heißt, die Existenz von Spezialwissen wird eingeräumt. (ii) dass dies auch für die Frage nach der Tugend und dem guten Leben gilt, ist eine spezifisch sokratisch-platonische Auffassung. (iii) Indem die Verteidigungsstrategie von Sokrates auf die Inkompetenz des Meletos abzielt, wird deutlich, dass es bei der sokratischen Wahrheitssuche nicht um das Auffinden allgemeiner Aussagen, losgelöst von Personen und ihren Lebenssituationen, geht, sondern um die Wahrheit und die Vorstellungen von Personen. Wegen des selbstreflexiven Aspekts (hier: Meletos glaubt zu wissen, dass er etwas über die Tugend weiß) kann davon gesprochen werden, dass es um die Wahrheit oder Falschheit geht, in der Personen leben. Die Person des Meletos wird geprüft, und da Meletos den elenktischen Test nicht besteht, kann auch die in seiner Anklage vertretene Ansicht nicht stimmen. Der auf das Wissen einer Person gehende Test ist immer die Frage nach der Zuverlässigkeit seiner Ansichten und, weil diese sein Handeln bestimmen, die Frage nach der Zuverlässigkeit und Richtigkeit des Handelns.<sup>65</sup>

63 Ap. 25a-b.

64 Deutlich wird der Zusammenhang von Fach-Wissen und personalem Aspekt im *Laches* (vgl. La. 185a-b zusammen mit La. 186d). Siehe hierzu Devereux, D.T.: *Courage and Wisdom in Plato's Laches*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), S. 129-141, hier: S. 133 und Steidle, W.: *Platons Laches und Charmides. Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialoge*, Diss. Freiburg 1966

65 Vgl. Woodruff, P.: *Plato's Early Theory of Knowledge*, a.a.O., S. 86. Auch von diesem personalen Aspekt her kann nicht auf eine Nicht-Propositionalität des gesuchten Wissens geschlossen werden, wie Wieland es tut (vgl. Wieland, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, a.a.O., S. 236-280).

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

Anhand des *Kriton* ist auf den Umstand einzugehen, dass immer Menschen, deren Wissen und Lebensqualität, Ziel der sokratischen Überlegungen sind. Kriton bietet Sokrates an, eine organisierte Flucht aus dem Gefängnis zu unternehmen, so dass dieser sich entscheiden muss. Um Sokrates zu überzeugen, führt Kriton eine ganze Reihe verschiedener Gesichtspunkte an: Wegen seiner Freunde,<sup>66</sup> der Meinung der Menge<sup>67</sup> und der Macht der Menge<sup>68</sup> würde es ein Ausdruck von Feigheit sein, im Gefängnis zu bleiben, deren Sokrates sich zu schämen habe.<sup>69</sup> Alle diese Gründe werden nicht durch ein fortlaufendes Argument geeint, sondern eher durch einen gemeinsamen Topos: den der Scham. Es geht immer darum, dass es sowohl den Freunden als auch der Menge schändlich (*αἰσχρόν*) erscheinen würde, wenn Sokrates im Gefängnis bliebe würde. Scham ist etwas extern Erzeugtes. Die eigene Selbstachtung und Qualität der Handlungen resultieren aus dem Ansehen der anderen. Die eigene Schande für Sokrates folgt aus dem Umstand, dass er seinen Freunden, Söhnen und den Athenern Schande bringt. Demgegenüber seien etwaige Selbstwidersprüche in Wort und Tat, kurz: der Verrat am *πῶγμα*, keine Gründe, die gegen eine Flucht sprechen würden.<sup>70</sup> Kritons Überredung kreist um das Ansehen der Mitmenschen, was ihn zu einem Vertreter konventioneller zeitgenössischer Moral macht.<sup>71</sup> Es ist weiterhin auffällig, dass Kritons Bemühen, Sokrates zur Flucht zu bewegen, wenig rational vorgetragen ist und dass er in seinen Gefühlen schwankt, was ihn freundlich oder drängend-appellativ, dann bittend oder gar befehlend werden lässt; kurzum: Kriton präsentiert auf Überredung angelegte Rhetorik.<sup>72</sup> Sokrates fragt sich zunächst nicht, wie er handeln möchte, sondern wie ein solches Problem methodisch zu lösen ist. Er muss eine Entscheidung über Leben und Tod treffen, weswegen er aber nicht von seinem Grundsatz abweicht, nur nach dem besten Urteil (*λόγος*) zu handeln. Und ein äußeres Geschick (Gefangenschaft, Schande oder ein drohender Tod) kann kein Kriterium für den im Gespräch zu erweisenden richtigen *λόγος* sein.<sup>73</sup> Zunächst wird die Meinung der Menge ausgeschlossen, da nicht alle Ansichten, sondern nur die guten und das heißt ver-

66 Vgl. Kr. 43c, 45a, 46a.

67 Vgl. Kr. 44b.

68 Vgl. Kr. 44d.

69 Vgl. Kr. 45e-46a.

70 Vgl. Kr. 46b, d. Zu diesem Aspekt siehe: Allen, R.E.: *Sokrates and Legal Obligation*, Minneapolis 1980, S. 67 f.

71 Zum diesbezüglichen Hintergrund siehe Dodds, E.R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, S. 17-18.

72 Diesen im sokratischen Sinne nicht-dialogischen Charakter der Ausführungen Kritons betont Noussan-Letry, L.: *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften*, a.a.O., S. 154-167.

73 Vgl. Kri. 46b-c.

nünftigen in Anschlag zu bringen sind.<sup>74</sup> Begründet wird dies mit einer Technologie-Analogie, denn bei Handlungen, die den Körper betreffen, wird der Meinung eines Arztes vertraut.<sup>75</sup> Der Meinung des Sachverständigen ist nicht wegen seiner Autorität zu folgen, sondern weil es im eigenen Interesse ist.<sup>76</sup> Den ärztlichen Anweisungen gehorcht jemand, weil er berechtigt hoffen kann, es gehe seinem Körper besser, als wenn er der Meinung der Menge folgt.<sup>77</sup> Und dies gilt im Besondern für das, auf das sich das Gerechte und Ungerechte beziehen und das edler ist als der Körper: die Seele.<sup>78</sup>

Der an der Wahrheit orientierte Logos steht im Kontrast zum Überzeugungsversuch von Kriton, der ja behauptet, zum vernünftigen Beraten sei keine Zeit mehr, und der mit verschiedenen Emotionen und vor allem der Scham argumentierte. Insofern die Wahrheit nicht von den jeweiligen Mehrheitsverhältnissen einer Gruppe abhängen kann, sondern ihr Erkennen Spezialwissen erfordert, kann Sokrates die Ansichten der Vielen für seine Entscheidung außer Acht lassen. Die Vielen sind nicht wirklich mächtig, da sie unvernünftig sind und daher nur machen, was sich gerade ergibt.<sup>79</sup> Zwar können sie seinen Tod bewirken, aber das ist als Handlungskriterium gegenüber dem Unrecht tun zu vernachlässigen.<sup>80</sup> Auch erlittenes Unrecht darf nicht dazu verführen, selber ungerecht zu handeln, was verführerisch ist, aber einer Abkehr vom Prinzip, immer gerecht (und damit für sich nützlich) zu handeln, gleichkommen würde.<sup>81</sup> Immer gilt es zu fragen, „ob wir nicht *in Wahrheit* unrecht handeln werden“.<sup>82</sup> Die Anwendung des alleinigen Kriteriums zur Beurteilung von Handlungen (Gerecht- und Gutsein) unterliegt selber wieder dem Wahrheitskriterium. Erst aufgrund dieser Annahme lässt sich rechtfertigen, dass nur jemand, der über Spezialwissen verfügt, ein kompetenter Berater ist: Es kann wahrheitsgemäß entschieden werden, ob eine Handlung gerecht ist.<sup>83</sup> Die Meinung der Menge trifft allenfalls zufällig die Wahrheit.

74 Vgl. Kri. 47a.

75 Vgl. Kri. 47b.

76 Vgl. Kri. 48a.

77 Die Wichtigkeit dieses Aspektes wird im Gespräch durch mehrfache Wiederholung betont (vgl. 47c,d,e und nochmals abschließend 54b) und verweist auf den Zusammenhang von Willen und Wissen oder Eros und Wissen.

78 Vgl. Kri. 47 d-e. Der Begriff „Seele“ findet sich nicht. Es findet sich die im *Gorgias* (464a ff.) elaborierte Entsprechung: Was die Turnkunst für den Körper ist, ist die Philosophie für die Seele.

79 Vgl. Kri. 44d. Vollends verständlich wird dies erst durch das zu untersuchende Argument Gorg. 466b ff.

80 Vgl. Kri. 48d.

81 Vgl. Kri. 49b-c.

82 Kri. 48d, Hervorheb. M.v.A.

83 Auch im *Laches* geht es vornehmlich um einen „Situationstypus“, nämlich den der ethischen Entscheidung durch Fach-Beratung (vgl. Detel, W.: Bemerkungen zum

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

Die Frage nach dem durch Tugend zu erreichenden guten Leben wird damit zu einem Wissensgebiet, denn ohne Wahrheit kann es kein Wissen geben. Jetzt ist auf einen im *Kriton* dauerhaft präsenten Aspekt einzugehen: die aus der *Apologie* bereits bekannte Selbstreflexivität. Im Dialog *Kriton* sind Rückbezüge zum Selbst in verschiedenen Formen und auf vielen Ebenen des Dialoges und seiner Argumente präsent.

1. Selbstwiderspruch: Kriton hatte Sokrates die Entscheidung zur Flucht vereinfachen wollen, indem er darauf hinwies, Widersprüchlichkeiten zwischen seiner Gerichtsrede und einer Flucht seien in keiner Weise ein Hinderungsgrund. Und wie zum Beweis, dass es Kriton damit ernst ist, lässt ihn Platon einen Selbstwiderspruch begehen, denn schon wenige Zeilen später behauptet Kriton, Sokrates eigene Reden legten eine Flucht nahe: „Du aber scheinst das Bequemste zu erwählen; und solltest doch, was ein tüchtiger und tapferer Mann wählen würde, nur das wählen, da du ja behauptest, dein ganzes Leben hindurch dich der Tugend befließigt zu haben.“<sup>84</sup> dass Sokrates sich selbst treu bleiben will, äußert er zu Beginn seiner Replik: „Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dass ich nichts anderem gehorche als dem Satze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt.“<sup>85</sup> Selbstwidersprüchlichkeit ist hier mit der Suche nach dem besten Logos und damit auch der Wahrheit in einem Satz angesprochen, doch die Beziehung ist auch inhaltlicher Art. Kriton, der nicht Wissen und Wahrheit für handlungsentscheidend hielt, widerspricht sich selbst. Sokrates, der sich nur an dem Expertenwissen und der darin zum Ausdruck kommenden Wahrheit orientiert, will sich nicht widersprechen, zumal er seinen Grundsatz, sich am Wissen zu orientieren, selber wieder für wahr hält. Selbstwidersprüchlichkeit wird erst dann zu einem ernsthaften Problem, wenn das Wahrheitskriterium zur Anwendung gelangt. Verbindet sich mit einer Handlungsentscheidung ein Urteil, ob eine Handlung gut oder schlecht ist, und kann dieses wahr oder falsch sein, wird eine andere Bewertung derselben Handlung zu einem epistemischen Problem, und es kann nicht sein, dass beide Handlungen, beide implizierten Aussagen gleichermaßen wahr sind. Die betreffende Person wird in dem einen oder anderen Fall falsch handeln. Dies ist aus folgendem Grund ein gewichtiger Umstand.

2. Selbstschädigung und Unrecht tun: Mit ungerechten Handlungen schädigt der Handelnde sich selber, d.h. der Selbstwiderspruch ist nicht nur ein epistemisches Problem, sondern es erhält seine Relevanz, indem es auf die ei-

---

Einleitungsteil einiger platonischer Frühdialoge, in: *Gymnasium* 82 (1975), S. 311 f.). Dort wird die Entscheidung anhand eines Mehrheitsvotums der durch Fach-Wissen geleiteten Entscheidung gegenübergestellt (vgl. La. 184e-185b).

84 Kri. 45d.

85 Kri. 46b.

gene Lebensqualität bezogen ist. Indem Sokrates behauptet, immer dem besten und damit wahren Logos gefolgt zu sein und niemals Unrecht begangen zu haben, postuliert er folglich, sich niemals geschädigt zu haben. Schon auf der dramatischen Ebene verdeutlicht Platon dies: Nachdem Sokrates die Kriterien zur Handlungsentscheidung gegenüber Kriton erörtert hat, widerfährt ihm selber eine solche Untersuchung: Sokrates' Entscheidung vollzieht sich, indem er sich von den Gesetzen Athens befragen lässt. Eine genaue Analyse der sokratischen Entscheidung, insbesondere des viel diskutierten Problems des Gesetzesvorhabens kann hier nicht gegeben werden, dennoch wirft die im sokratischen Denken prominente Selbstbezüglichkeit ein in der Literatur nur unzureichend berücksichtigtes Licht auf die Argumentation mit den Gesetzen.<sup>86</sup> Die Gesetze selber fassen ihre Argumente zusammen: „Entfliehst du aber so schmähhlich, Unrecht und Böses mit gleichem vergeltend (a), deine eigenen Versprechungen und Verträge mit uns verletzend (b) und allen denen Übles zufügend, denen du es am wenigsten solltest: dir selbst nämlich (c), deinen Freunden, dem Vaterlande und uns: so werden nicht nur wir auf dich zürnen, solange du lebst, sondern auch unsere Brüder, die Gesetze der Unterwelt, werden dich nicht freundlich aufnehmen (d), wenn sie wissen, dass du auch uns zugrunde zu richten versucht hast (d), soviel an dir war.“<sup>87</sup>

Das Argument (c) scheint das ausschlaggebende zu sein, da Sokrates sich bis dahin noch nicht entschieden hat.<sup>88</sup> Hier fordern die Gesetze ihn auf, zu

86 Vor allem in der anglo-amerikanischen Literatur arbeitet man sich m.E. an einem Scheinproblem ab, der vermeintlich so offensichtlichen Inkonsistenz zwischen Ap. 29c-d und Kri. 51a-c. Die wichtigsten Beiträge sind: Wade, F.C.S.J.: In Defence of Socrates, in: *The Review of Metaphysics*, 25 (1971), S. 311-325; Woozley, A.D.: Socrates on Disobeying the Law, in: Vlastos, G.: *The Philosophy of Socrates*, Garden City 1971 (reprint ed.), S. 299-318; Vlastos, G.: Socrates on Political Obedience and Disobedience, in: *The Yale Review*, 62 (1974), S. 517-534; McLaughlin, R.J.: Socrates on Political Disobedience: A Reply to Gary Young, in: *Phronesis*, 21 (1976), S. 185-197; Santas, G.: Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues, London, Boston, Henley 1979, S. 10-56; Woozley, A.D.: *Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, Chapel Hill 1979; Allen, R.E.: *Socrates and Legal Obligation*, a.a.O.; Kraut, R.: *Socrates and the State*, Princeton 1984. All diese Autoren versuchen die Inkonsistenz zu lösen, sind aber zu sehr auf das erste Argument der Gesetze fixiert, beachten nicht die Gesamtheit der Argumente im Dialog, wie bereits von Colson bemerkt wurde (vgl. Colson, D.D.: *Crito 51A-C: to what does Socrates owe obedience?*, in: *Phronesis* 34 (1989), S. 27-55). Demgegenüber ist Bostock, D.: *The Interpretation of Plato's Crito*, in: *Phronesis* 35 (1990), S. 1-20 wieder ein Rückschritt.

87 Kri. 54c (Die von mir eingefügten Klammern benennen die Argumente).

88 Vgl. Kri. 53a-54d. Diese Einschätzung teilen Irwin, T.H.: *Socratic Inquiry and Politics*, in: *Ethics*, 96 (1986), S. 400-415, hier: S. 405 f. und Colson, D.D.: *Crito 51A-C: To What does Socrates owe Obedience?*, a.a.O., S. 35-40. Es ist für Platon keineswegs ungewöhnlich, Argumente ihrem Gewicht nach zu staffeln, man denke an die Unsterblichkeitsbeweise im *Phaidon* und die argumentativen Wellen der *Politeia*.

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

überlegen, „was Du Gutes dir selbst bereiten wirst und deinen Freunden.“<sup>89</sup> In eine andere Stadt geflohen, würde Sokrates dort als Feind der Stadt erscheinen und ein schlechtes Ansehen haben,<sup>90</sup> oder „willst du dich zu ihnen halten und verschämt genug sein, was doch für Reden halten, o Sokrates? Etwa dieselben wie hier, dass über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Gesetze?“<sup>91</sup>

Prima facie erscheint dies als ein Argument, das die schlechte Meinung der dann neuen Mitmenschen als negative Folgen für Sokrates in Anschlag bringt. Dieses hatte er aber im Gespräch mit Kriton für sich ausgeschlossen. In Wirklichkeit mahnen die Gesetze Sokrates zu überdenken, welches Leben er in einer anderen Stadt führen kann.<sup>92</sup> Sein Ansehen selber ist nicht von Bedeutung, aber es ist entscheidend, ob er weiterhin auf seine Weise philosophieren kann. Dies aber ist von Sokrates mit der einzig relevanten Hinsicht verbunden, denn für ihn sind die täglichen Gespräche über Tugend das größte Gut, und das ungeprüfte Leben ist es nicht wert, gelebt zu werden.<sup>93</sup> Es ist nicht das Über-Leben, sondern das Gut-Leben, auf das es ankommt.<sup>94</sup> Dieser Aspekt verbindet die beiden wesentlichen an Sokrates gerichteten Fragen: „Und wenn du dieses tust, wird es für dich noch lohnen zu leben?“<sup>95</sup>, und: „jene Reden von der Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden, wo werden die uns bleiben?“<sup>96</sup>

Zwar könne Sokrates den Tod eventuell aufschieben, was aber seine Lebensqualität ruinieren würde, den wirklich langfristigen Folgen, denen nach dem Tod, kann er keinesfalls entgehen (d). Die Gesetze mahnen Sokrates, gerecht zu handeln, „damit, wenn du in die Unterwelt kommst, du dies alles zu deiner Verteidigung anführen kannst dem dortigen Herrscher. Denn es zeigt sich ja weder hier für dich besser oder gerechter oder frömmer, dies wirklich auszuführen, oder für irgendeinen der Deinigen, noch auch wird es, wenn du dort ankommst, besser für dich sein.“<sup>97</sup> Die Folgen für Sokrates wären daher

89 Kri. 53a. Die Folgen für die Freunde bleiben aber weitgehend unberücksichtigt, denn „dass die Freunde ja freilich in Gefahr geraten, auch selbst flüchtig zu werden und sich der Stadt entsagen zu müssen oder ihr Vermögen einzubüßen, das ist wohl offenbar.“

Kri 53a-b. Die Erörterung über die Konsequenzen für Freunde und Familie nehmen nicht halb so viel Raum ein, wie die Folgen für Sokrates.

90 Vgl. Kri. 53b.

91 Kri. 53c.

92 Mit selbem Ergebnis argumentiert auch Payne, T.: *The Crito as a Mythological Mime*, in: *Interpretation* 11 (1983), S. 1-32, hier: S. 8.

93 Vgl. Ap. 38a.

94 Vgl. Kri. 48b.

95 Kri. 53c. Übersetzung von M.v.A.

96 Kri. 53e-54a.

97 Kri. 54b. Damit ist der Vorrang des jenseitigen Seelengerichts gegenüber der weltlichen Gerichtsbarkeit, wie er im *Gorgias* voll entfaltet wird, vorweggenommen.

nicht nur im Leben, sondern darüber hinaus verheerend, und ihm geht es um das Gut-Leben. Die Gesetze argumentieren ausschließlich mit Sokrates' eigenem Interesse, indem sie zeigen, dass die Flucht ungerecht ist, ihn selber schädigen würde. Doch untergründig wird das gesamte Argument (c) von einem weiteren Aspekt bestimmt, nämlich dem Selbstwiderspruch. Denn Sokrates muss sich fragen lassen, wie er sich jetzt angesichts seiner Reden verhalten will, widerspricht er ihnen nicht? Dies wird auch durch den Umstand nahegelegt, dass die Gesetze fast dem Wortlaut nach das Festhalten an Prinzipien einklagen, die Sokrates in seiner Verteidigungsrede und dem einleitenden Gespräch mit Kriton als seine Grundüberzeugung ausgegeben hatte. Nun ist zu zeigen, dass auch die Argumente (a) und (b) der Gesetze von dem Gedanken der Widerspruchsfreiheit getragen werden und nur durch diesen verständlich und konsistent mit der *Apologie* werden. Argument (a) ist schnell darauf zurückzuführen: Würde Sokrates als Antwort auf die ungerechte Verurteilung ein Unrecht begehen, indem er flieht, würde er dem Satz, dass Unrecht demjenigen, der es tut, schändlich ist, auch wenn er zuvor selber Opfer einer Ungerechtigkeit wurde, widersprechen. Dies hatte er eingangs Kriton gegenüber begründet,<sup>98</sup> und zwar, indem er argumentierte, dass jegliches Unrecht selbstschädigend ist. Widerspricht sich Sokrates, indem er dem Satz vom nicht durch Unrecht zu vergeltenden Unrecht nicht mehr folgt, würde er sich auch selber schädigen. Hier wird der Zusammenhang von Selbstwiderspruch und Selbstschädigung vollends deutlich. Und da, wie gezeigt, Selbstwiderspruch nur bei Applikation des Wahrheitskriteriums möglich ist, verbinden sich Wahrheit, Wissen, Übereinstimmung mit sich selbst und Förderung der eigenen Lebensqualität untrennbar miteinander. Dies kommt in dem Argument (b) der Gesetze zum Tragen. Die Gesetze fordern keineswegs einen unbedingten Gehorsam oder gar einen „Verfassungspatriotismus“ im Sinne einer emotional motivierten Anbindung und Befolgung der grundlegenden Gesetze. Mehrfach versichern sich die Gesetze, ob Sokrates sie nicht in Vergangenheit für gut und wahr gehalten hat.<sup>99</sup> Aber nicht nur verbal, sondern gerade durch seine Taten hat Sokrates zum Ausdruck gebracht, dass er die Gesetze für gut hält.<sup>100</sup> Mit jeder Handlung ist eine Bewertung bezüglich der Gutheit der Handlung impliziert. Sokrates hat so gehandelt, dass die Gesetze davon ausgehen können, dass er sie für gut hielt. Insofern er mit einer Flucht bekunden würde, sie seien nun nicht mehr gut, würde er seinem bisherigen Leben widersprechen und gerade seinem Grundsatz bei Handlungen, nur darauf zu achten, dass sie gut sind. Bei einem Selbstwiderspruch würde es so sein, dass Sokrates entweder bisher falsch gehandelt hat oder jetzt durch

---

98 Vgl. Kri. 49b-e.

99 Vgl. Kri. 50d, 51a, b, c, 52 d.

100 Vgl. Kri. 52d.

## 2. Tugend als theoriefähiger Gegenstand (Euthyphron und Kriton)

eine Flucht ein Unrecht begehen würde. Kritons Beweggründe zur Flucht waren keine, die Sokrates an der Wahrheit und Güte der Gesetze zweifeln lassen konnten. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, zielten sie doch gar nicht auf die Dimension Wahrheit, womit deutlich wird, wie folgenreich die mit Hilfe der Techne-Analogie eingeführten Kriterien Wahrheit und Wissen sind. Autorität beziehen die Gesetze aus ihrer Wahrhaftigkeit und Güte. Diese kommt ihnen aber nicht per se zu,<sup>101</sup> sondern verpflichtend ist für Sokrates sein eigenes Urteil, dass sie es sind. Bindend ist es, weil er an die Wahrheit desselben glaubt und sich nur an der Wahrheit orientieren möchte.<sup>102</sup> Kurzum: Sokrates ist nur sich selbst und seinem Wissen, dass die Gesetze gut und wahr sind, verpflichtet. Und nur auf dieser Grundlage können die Gesetze so erfolgreich argumentieren, wie sie es tun. Kriton wäre mit seiner Auffassung, die sich nur nach dem Ansehen richtet, unbeeindruckt und schon längst geflohen.<sup>103</sup> Der gesamte erste Teil des *Kriton* ist der Aufgabe gewidmet zu zeigen, dass die Handlungsentscheidungen, die das Gute und Gerechte betreffen, aufgrund von Wissen und Wahrheit zu fällen sind. Erst wenn seitens des Gesprächspartners akzeptiert wird, dass sich die Handlungsentscheidung am Logos zu orientieren hat, kann die gemeinsame Suche nach dem besten Satz erfolgen, andernfalls wird auf völlig verschiedenen Ebenen argumentiert. Daher ist der These zu widersprechen, Platon gehe davon aus (und wolle dies auch in vielen Einleitungen zeigen), dass Sokrates mit seinen Zeitgenossen die Überzeugung vernünftiger Menschen teile, dass ethische Fragen durch Rationalität entscheidbar seien.<sup>104</sup> Vielmehr zeigt die Auseinandersetzung mit Kriton, dass Wissen und Wahrheit als Kriterien, die einer rationalen Entscheidung zugrunde liegen, insgesamt: die Orientierung am Logos, ihm erst argumentativ abgetrotzt werden muss. Folglich geht es Platon nicht darum nachzuweisen, dass Kriton von sich aus bereit ist, rational zu diskutieren, sondern

101 So die These von Bostock, D.: *The Interpretation of Plato's Crito*, a.a.O., S. 19 f.

102 Anderenfalls müsste Sokrates zugeben, ungerecht gehandelt zu haben, als er sich weigerte, Leon zu verhaften (vgl. Ap. 32 c-e). Mit Kraut (*Socrates and the State*, a.a.O., ad.loc.) halte ich die Argumente von Brickhouse, Th.C/Smith, N.D. (*Socrates and Obedience to the Law*, in: *Apeiron* 18 (1984), S. 10-18), dass es sich in diesem Falle nicht um eine Gesetzesübertretung handelt, für nicht stichhaltig.

103 Ich hoffe, damit ansatzweise gezeigt zu haben, dass die Erörterung des Gesetzesgehorsams nicht die einzelnen Argumente der Gesetze oder ihre gesamte Rede berücksichtigen muss, sondern den gesamten Dialog. Die Unterredung mit Kriton expliziert Kriterien, die dann in der Prüfung der Gesetze zur Anwendung gelangen. Dies ist der Sinn der sokratischen Gespräche. Geeint werden die dramatischen Teile und Argumente des Dialoges durch folgenden explizierten Gedanken: Durch die Wissbarkeit von Tugend ist Selbstbezüglichkeit in Form von Übereinstimmung mit sich selber und als Besserung des Selbst gleichermaßen nötig wie möglich.

104 So die These von Detel, W.: *Bemerkungen zum Einleitungsteil einiger platonischer Frühdialoge*, in: *Gymnasium* 82 (1975), S. 308-314, hier: S. 311 f., 314.

gerade um den Nachweis, dass Kriton es von sich aus nicht tut, aber es immer im Selbstinteresse eines Handelnden ist, sich an Wissen und Wahrheit zu orientieren. dass die Frage nach der Tugend rational entscheidbar ist, ist zu Sokrates' Zeiten keineswegs ein Gemeinplatz, sondern eine Besonderheit der platonischen Philosophie.

Sokrates muss dafür argumentieren, dass die Frage nach der Tugend aufgrund von Fachwissen und nur damit rational entschieden werden sollte. Erst wenn akzeptiert ist, dass Wahrheit und Wissen die der Diskussion zugrunde liegenden Kriterien sind, kann die als Test für den Fachmann fungierende Suche nach der richtigen Tugenddefinition beginnen.<sup>105</sup> Platon liefert, durch Techne-Beispiele gestützt, Argumente für eine am Logos orientierte Ethik. Handlungsentscheidungen richten sich demnach nicht mehr nach Mehrheitsvoten, Angst vor negativen gesellschaftlichen Sanktionen oder einfach nur überkommenen und unhinterfragten Wertvorstellungen. Handlungen werden zu einem Fachgebiet wie die Gebiete der anderen Künste, in denen ein Fachmann aufgrund seines Wissens entscheidet, ob etwas wahr oder falsch ist. Dies stellt, wie bereits anhand der *Apologie* gesehen, eine für die sokratische Ethik wesentliche Besonderheit dar. Bevor nun der platonischen Konzeption von τέχνη nachgegangen wird, die den so vielfach verwendeten Techne-Beispielen zugrunde liegt, sind die Versuche, Tugenddefinitionen zu geben, zu untersuchen.

### 3. Die Was-ist-X-Frage und ihre praktische Bedeutung

Was möchte Sokrates wissen, wenn er nach einem X fragt.<sup>106</sup> Eine Reihe von Autoren wirft Platon vor, die Frageabsicht von Sokrates sei denkbar uneindeutig,<sup>107</sup> so sei z.B. nicht klar, ob es hierbei um wertneutrale Bestimmungen irgendwelcher Entitäten gehe oder normative Gehalte erfragt werden.<sup>108</sup> Zu-

105 Indem hier der Was-ist-etwas-Frage eine Testfunktion zugeschrieben wird, zeigt der bereits erörterte Zusammenhang von Tugendhaftigkeit, Wissen von Tugend und dem Bestimmenkönnen derselben sich deutlicher.

106 Über die verschiedenen sprachlichen Varianten dieser Frage in den platonischen Dialogen informiert Stemmer, P.: Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge, Berlin/New York 1992, S. 37-39.

107 Vgl. Moore, G.E.: Principia Ethica, Cambridge 1903, Kap. VII und Robinson, R.: Plato's Earlier Dialectic, Oxford 1953, S. 60, der meint, die Frage komme kontextunabhängig an Unbestimmtheit fast einem „unartikulierten Gurren“ gleich (vgl. ebd.: S. 59). Diese Kontextunabhängigkeit legt auch Gosling zugrunde. Die praktische Bedeutung der Definitionen wird von ihm nicht beachtet (vgl. Gosling, J.C.B.: Plato, Oxford 1974, S. 176 ff.).

108 Vgl. Hare, R.M.: Plato, Oxford 1983, S. 43.