Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 7 (1950)

Heft: 3

Artikel: Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen

Autor: Steidle, Wolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-8977

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 7 1950 Fasc. 3

Der Dialog Laches und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen

Von *Wolf Steidle*, Ebersberg b. München

Eduard Schmidt zum 70. Geburtstag

1.

Platons Dialog *Laches* nimmt hinsichtlich seiner Form gegenüber den anderen Frühdialogen eine besondere Stellung ein: Ein einleitendes Gespräch, das der Untersuchung über die Tapferkeit vorausgeht, macht im Umfang die Hälfte der gesamten Schrift aus (178A–190D). Die dafür vorgeschlagenen Deutungen, daß es Platon eben gar nicht auf das Begriffliche ankomme[1], daß er sich in der Gestaltung der Situation – ein Stück Welt um Sokrates – als Dichter betätige[2], oder daß Sokrates als Träger der Kardinaltugenden dargestellt sei[3], befriedigen wenig. Gibt es einen Platon, der in der Freude an der Form oder in der Beschränkung auf das bloß Persönliche – und sei es auch die Person des Sokrates – Genüge fände? Tiefer geht Pohlenz. Er findet im ersten Teil das Erziehungsproblem dargestellt und zwar im Sinne erneuter Verteidigung gegen den Vorwurf, Sokrates verderbe die Jugend[4]. Doch fehlt die apologetische Tendenz keinem der Frühdialoge[5] und apologetische Elemente finden sich außerdem in der Untersuchung über die Tapferkeit des zweiten Teiles. Es müssen also noch andere Gründe wirksam sein.

Die Situation der Erziehung in Athen ist im *Laches* von Anfang an in einer eigentümlich umfassenden, grundsätzlichen Weise dargestellt. Lysimachos und Melesias, Väter zweier im Jünglingsalter stehender Söhne, wenden sich an Nikias und Laches mit der Bitte, ein Urteil über den Nutzen der Übung im Kampf mit schweren Waffen für die Erziehung abzugeben. Da auch die beiden Berater Söhne haben (179B; 187C), so treffen sich vier Personen und zwar Väter – beides ist im platonischen Dialog ungewöhnlich[6] –, um über Erziehung zu sprechen[7]. Überall ist durch Familie und Tradition als Erziehungsziel eine politische Führerstellung in Athen gegeben, ein Motiv, das auch im *Charmides* und *Lysis*, aber viel weniger ausführlich wiederkehrt[8]. Längst ehe Sokrates auf den Plan tritt, wird der allgemeine

[1] So etwa H. Maier, *Sokrates* (1916) 123.
[2] K. Praechter, *Philosophie d. Altertums* [12] (1926) 223f.; vgl. auch P. Friedlaender, *Die platonischen Schriften* (1930) 49.
[3] U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Platon* I[2] (1920) 187.
[4] M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit* (1913) 32ff.
[5] So schon H. v. Arnim, *Platons Jugenddialoge u. d. Phaidros* (1914) 65.
[6] Ein Vater als Gesprächspartner findet sich nur in dem sicher unechten Dialog *Theages*.
[7] Melesias ist *κωφὸν πρόσωπον*; es kommt Platon also auf die Häufung der Personen an, die das Allgemeine des Problems deutlich machen soll.
[8] *Charm.* 158A. 171D; *Lys.* 207Dff., vgl. auch *Prot.* 310C.

Mangel an Erziehung und Erziehungswillen gebrandmarkt (179A) und im Gegensatz zur bisherigen attischen Gepflogenheit[9] hiefür eine besondere Sorgfalt gefordert. In ganz sokratischer Weise bemerkt Laches, alle Politiker vernachlässigten über den Staatsgeschäften ihre Privatangelegenheiten und besonders die Erziehung ihrer Kinder (180B)[10]. Zwar erweisen sich auch er und Nikias durch ihr Urteil über den Waffenkampf auf diesem Gebiet sofort als nicht zuständig (181Dff.), in der grundsätzlichen Bereitschaft zur Erziehung aber sind sich alle Dialogpersonen, auch die anwesenden Söhne des Lysimachos und Melesias, einig (179D). Unausgesprochen scheint alles auf den wahren Erzieher, auf Sokrates, zu warten. Lysimachos kommt seinem Wirken auch insofern von vornherein entgegen, als er den Waffenkampf nur als Beispiel, als Einzelfall des allgemeinen Erziehungsproblems auffaßt (179B. D. 180A).

Im *Charmides*, *Lysis*, *Protagoras* erzählt Sokrates als gewissermaßen schon bekannte Person den ganzen Dialog; auch *Hippias minor* und *Ion* geben über Sokrates' Wirken keine nähere Erklärung. Im Gegensatz hiezu wird er im *Laches* als ein Unbekannter ausführlich vorgestellt und als Fachmann in Erziehungsfragen exponiert[11]. Die jungen Leute reden von ihm (180Ef.); Lysimachos, der ihn noch nicht kennt, verpflichtet ihn sofort zum Ratgeben (181Aff.)[12], und es heißt, man dürfe Sokrates nicht loslassen (181A), ein Motiv, das sonst erst im Laufe des Dialogs oder an seinem Ende aufzutauchen pflegt. In den anderen Frühdialogen sammelt sich alles Licht zunächst auf der Gestalt des zu Erziehenden (*Charmides*, *Lysis*) oder auf dem sophistischen Gesprächspartner (*Protagoras*, *Gorgias*, *Hippias minor*). Hier allein steht Sokrates im Mittelpunkt und zwar bezeichnenderweise zunächst nicht als Philosoph, sondern als Bürger. Auf das Lob seines Vaters (180Ef.) – in der Polis von Wichtigkeit – folgt die Erzählung von seiner Tapferkeit in der Schlacht bei Delion[13]. Vom Philosophen ist erst viel später die Rede (187Dff.), als er schon längst ins Gespräch eingegriffen hat, dem er zuerst in echter, keineswegs ironischer Bescheidenheit fern blieb[14]. Singulär ist dabei, daß *vor* aller Untersuchung durch einen *Dritten* der positive Sinn von Sokrates' scheinbar so negativem Prüfen entwickelt wird (187Dff.). Obenan steht die Bedeutung, die dieses und die darauffolgende Mahnung zur *ἀρετή* für das praktische

---

[9] Das *ποιεῖν ὅτι βούλεταί τις* (179 A) ist bekanntlich Terminus für den *status libertatis;* von her aus gewinnt das einleitende Gespräch des *Lysis* (207 D ff.) erst seinen vollen Sinn. Außerdem ist es aber «Palladium der Demokratie» (M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre d. Griechen* [1923] 30 A. 20). Es liegt also eine doppelte Polemik vor, wenn Platon in der *Politeia* unter Anknüpfung an diese Formel den *δημοκρατικὸς ἀνήρ* als einen Menschen bezeichnet, der *ὅτι ἂν τύχῃ, λέγει τε καὶ πράττει* (VIII 561 D).

[10] Vgl. etwa *Prot.* 319 D ff.; *Menon* 93 A ff.; *Nomoi* III 694 C ff. – Sokrates knüpft an ein vielverhandeltes Problem an; vgl. Eupolis fr. 9 K.; *Dialexeis* 6, 4ff. (*Vors.*[5] Nr. 90).

[11] 180 C (Lys.): *πῶς λέγεις, ὦ Λάχης; Σωκράτης γὰρ ὅδε τινὸς τῶν τοιούτων ἐπιμέλειαν πεποίηται*; dazu 188Eff.

[12] Freundschaft der Väter überträgt sich wie eine Art Blutsverwandtschaft auf die Nachkommen (F. Dirlmeier, *Φίλος und φιλία* [Diss. München 1931] 10); im Zusammenhang mit *Laches* ist besonders interessant (Isokr.) *ad Dem.* 2.

[13] Vgl. *Apol.* 28E; *Symp.* 220E.

[14] Die Ironie fehlt in diesem Dialog so gut wie völlig.

Handeln der Gesprächspartner haben (188A). Wenn sie zu der Konsequenz geführt werden, daß sie zeitlebens lernen müssen, so ist auch dies ganz im Hinblick auf die Praxis gemeint, und das Solonzitat, das dabei in der Formulierung anklingt, läßt Sokrates' Tätigkeit als mit bester attischer Tradition übereinstimmend erscheinen. Kein Gedanke, daß das Prüfen dem Geprüften lästig sein könnte. Nikias und Laches sind gern bereit, es über sich ergehen zu lassen (188A. 189B); auf das Alter seiner Partner braucht Sokrates keine Rücksicht zu nehmen (189B)[15]. Wiederum vom Standpunkt des praktischen Bürgers aus, zugleich aber der sokratischen Auffassung entgegenkommend, wie sie etwa im *Kriton* entwickelt wird[16], betont Laches[17], das philosophische Reden sei nur dann gerechtfertigt, wenn ihm entsprechende Taten zur Seite stehen, wenn zwischen Taten und Worten eine Harmonie herrscht, wie sie seit alters das Ideal des griechischen Mannes ist. Auf diese Weise wird ein Maßstab für die Beurteilung alles theoretischen Redens aufgestellt[18] und Sokrates von vornherein gegen den Vorwurf des müßigen Schwätzens (*ἀδολεσχία*) geschützt, wie er damals immer wieder gegen die Sophisten, aber auch gegen Sokrates selbst[19], erhoben wird: seine Taten berechtigen ihn zu jeder Art von Freimut.

Sobald Sokrates die Führung des Gesprächs übernimmt, erörtert er die elementarsten Grundsätze seines Philosophierens: Auf allen Gebieten ist nur der Fachmann, nicht aber die Menge zuständig (184Cff.)[20]; alle Erziehung hat es mit der Seele zu tun; bei allen Entscheidungen über Erziehungsfragen läuft die Seele, die des Menschen wertvollster Besitz ist (185A)[21], große Gefahr; über ihre richtige Pflege – der sokratische Terminus *θεραπεία τῆς ψυχῆς* (185E)[22] ist bezeichnenderweise wieder durch eine Formulierung des Lysimachos vorbereitet (179D) – kann nur urteilen, wer das Wesen der Tugend kennt (190B). Mit wenig Worten wird hier – auch das ist anders als in den anderen Frühdialogen – der ganze Raum umschritten, in dem sich das sokratische Philosophieren vollzieht. Außerdem wird zweimal, gleich nach den widerspruchsvollen Ratschlägen des Nikias und Laches (186D) und kurz vor Beginn der Definitionsversuche (190CE), die Ausgangssituation des sokratischen Gesprächs fixiert, wie sie in der *Apologie* (21C) gefaßt war: Man glaubt zu wissen, obwohl man nicht weiß (*εἰδέναι οἴεσθαι οὐκ εἰδότα*). Auf der anderen Seite kommen die Dialogpartner auch hier Sokrates innerlich

---

[15] Anknüpfung an *Apol.* 33A; vgl. schon *Lach.* 187D. 188B.

[16] Vgl. etwa 46D. 49A.

[17] Zur Textgestaltung von 188D: U. v. Wilamowitz-Moellendorff a. O. II 366.

[18] Vgl. schon Solon fr. 8, 7f. D²: *εἰς γὰρ γλῶσσαν ὁρᾶτε καὶ εἰς ἔπη αἱμύλου ἀνδρός, εἰς ἔργον δ' οὐδὲν γιγνόμενον βλέπετε.*

[19] Vgl. etwa Aristoph. *Nub.* 316. 334, worauf *Apol.* 19C Bezug nimmt; außerdem *Ran.* 1496ff.; Eupolis fr. 352K. In der Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates heißt es dementsprechend *ἀργοὺς ποιεῖ τοὺς νέους* (Liban. *Apol.* 127).

[20] *Kriton* 47Aff.; vgl. auch die Elenxis des Meletos in der *Apol.* 24Cff.

[21] Vgl. 186B. 187B; *Kriton* 47DE.

[22] *Charm.* 157A; *Prot.* 312BC; *Hipp. min.* 372E. Nach W. Jaeger, *Paideia* II (1944) 373 A. 68 soll der Begriff kultischen Sinn haben. Die zitierten Stellen weisen aber eher auf Beziehung zur ärztlichen Praxis; vgl. auch die Vorstellung vom Auskleiden des Gesprächspartners: *Charm.* 154E; *Prot.* 352A.

entgegen. Völlig selbstverständlich anerkennt Lysimachos die Erziehungsfrage als wichtigste menschliche Angelegenheit und übernimmt von Sokrates die Forderung, man müsse den Sachverständigen für Erziehung suchen (187Bff.)[23]. Es ist deshalb auch ganz natürlich, wenn er und nicht Sokrates den Terminus für das sokratische Gespräch, das *λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι* zuerst verwendet (187CD).

Wenn man von der *Apologie* absieht, so hat Platon nirgends außer im *Laches* die Lage der Erziehung, die Gestalt des Sokrates und ihre Bedeutung für Athen in einer so breiten und zugleich elementar einführenden Weise geschildert. Im *Charmides* etwa klingen in dem einleitenden Satz *ἥκομεν τῇ προτεραίᾳ ἑσπέρας ἐκ Ποτειδαίας* (153A) und in Sokrates' Frage nach dem Stand des Philosophierens in Athen (153D) einleitend die beiden Elemente des sokratischen Daseins (das bürgerliche und das philosophische)[24] nur gewissermaßen nebenbei und als etwas Bekanntes an; anderswo fehlen sie ganz. Den Gedanken der Pflege der Seele enthält der *Charmides* in der scherzhaften Geschichte vom thrakischen Wunderarzt Zalmoxis (156D). Als ironische Verkleidung von Apolls Auftrag zur Menschenprüfung aus der *Apologie* knüpft diese zwar direkt an die *Apologie* an, anderseits aber kann kaum ein Zweifel sein, daß die breit ausgeführte, ernsthaft aufklärende Darstellung des Motivs im *Laches* die gedanklich und zeitlich frühere ist. Bestätigt wird dies dadurch, daß im *Charmides* der Wert der Seele, Bedeutung und Gefahr der Erziehung, die Grundsituation des *εἰδέναι οἴεσθαι οὐκ εἰδότα* überhaupt nicht und auch das Nichtwissen des Sokrates (*Lach.* 186Cff.) erst im Lauf des Gesprächs und mehr nebenbei erwähnt wird (165B). Auch im *Lysis*, *Hippias minor*, *Ion* und *Euthyphron* fehlt die Motivfülle des *Laches*; im *Protagoras* aber, wo im Vorgespräch mit Hippokrates die Seelenpflege und das Motiv der Gefahr für die Seele sich finden[25], dienen sie als Kriterium für die Beurteilung der sophistischen Erziehung, nicht aber zur Kennzeichnung sokratischer Methode. Der Grund für die besondere Stellung des *Laches* kann schon jetzt kaum zweifelhaft sein: Er ist die programmatische Einführungsschrift für die platonischen Frühdialoge und steht als solche neben der *Apologie*, an die er sich auch in der Darstellung sokratischer Tätigkeit und der Einfügung des Sokrates in den bestehenden athenischen Staat aufs engste anschließt[26].

Ergänzend fügen sich weitere Beobachtungen an: 1. Die Untersuchung über die Tapferkeit (190Dff.) ist Musterbeispiel eines sokratischen Gesprächs. Daß jeder, der in Erziehungsangelegenheiten raten will, ein Wissen über die Tugend besitzen muß, wird mit umständlicher Breite entwickelt[27]. Wenn einmal eine schwierigere abstrakte Formulierung auftaucht, wird sie sofort eingehend erläutert (189Eff.).

---

[23] Zu der in 186B von Sokrates vorgeschlagenen Methode der Prüfung auf Sachverständigkeit vgl. *Gorg.* 514B.

[24] *Apol.* 28E; *Symp.* 221A.

[25] 312B. 313DE. – 313A. 314A.

[26] Pohlenz a. O. 32ff. hat die Verbindung *Apologie–Laches* richtig empfunden; verfehlt war nur, daß er sie einseitig vom Apologetischen aus deutete und deshalb das expositionelle Element im *Laches* übersah.

[27] Vgl. demgegenüber die kurze Fassung von *Charm.* 158Ef.

Wie Laches anstelle der geforderten allgemeinen Definition der Tapferkeit lediglich ein Einzelbeispiel von tapferem Verhalten gibt (190E), wird er mit einer Fülle ähnlich fehlerhafter Definitionen und außerdem durch ein formal richtiges Beispiel einer Definition darüber aufgeklärt, daß es darauf ankommt, *τὸ ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτό* herauszufinden (191E); wie er schließlich zeigt, daß er verstanden hat (192B), betont Sokrates noch einmal umständlich die Notwendigkeit seiner Forderung (192C). Im Gegensatz hiezu wird im *Euthyphron* die fehlerhafte Stufe der *πολλά* schon nach kurzer Aufklärung (5D. 6DE) überwunden und im *Charmides*, *Lysis* sowie dem ersten Buch der *Politeia*, das ursprünglich wohl ein selbständiger Definitionsdialog war, beginnen die Definitionsversuche schon auf einer höheren Stufe, die wenigstens im Formalen die Allgemeingültigkeit wahrt. Der *Menon* aber, der länger noch als der *Laches* bei den *πολλά* anstelle des *ἓν διὰ πάντων πεφυκός* (*Lach.* 192C) verweilt, hat von vornherein die gesamte Tugend im Blick; er will weniger vom Inhaltlichen her über die Tugend belehren als vielmehr Möglichkeit und Art der Erkenntnis des *εἶδος* herausstellen. Da er aus diesem Grund, wie längst erkannt, ein die Frühdialoge abschließendes Stadium verkörpert, so stützt er indirekt den zeitlichen Ansatz des *Laches*, der eben auf den Punkt am ausführlichsten eingeht, dem noch im *Menon* die größte Bedeutung zukommt. – 2. Die Tapferkeit als Thema eignet sich in theoretischer und praktischer Hinsicht vor den anderen Tugenden für einen Einführungsdialog besonders. Ihr Wert springt einerseits dem Polisbürger am meisten in die Augen[28], und es wird deshalb hier am frühesten eine Schulung für nötig gehalten[29]. Anderseits läßt sich der Satz vom einheitlichen Tugendwissen, auf den jede allgemeine Bestimmung einer Einzeltugend mit Notwendigkeit hinführt und der deshalb das Ziel aller Frühdialoge ist[30], gerade bei dieser scheinbar irrationalen Tugend am schwersten beweisen (vgl. *Protag.* 349Dff.); ein solcher Beweis ist deshalb hier am dringendsten vonnöten. – 3. Als alle Definitionen in der Aporie geendet haben, setzt Sokrates mit einer mehrfachen Mahnung zu weiterem Forschen ein (193 DE. 200Eff.), ganz wie es nach der *Apologie* zu erwarten ist. Demgegenüber halten die anderen Frühdialoge schon die bloße Feststellung der Aporie für ausreichend, um weiteres Suchen zu veranlassen. Erst der *Euthydem* betont die Protreptik wieder geflissentlich, d. h. also diejenige Schrift, die – in der Tendenz dem *Menon* ähnlich – das grundsätzlich Bedeutsame in den Frühdialogen herausheben will, dabei aber nicht das *εἶδος* und seine Erkenntnis in den Mittelpunkt stellt, sondern Methode und Ziel des sokratischen Prüfens (*ἐλέγχειν*) gegenüber dem sophistischen abgrenzt[31]. Wenn der Schluß des *Laches* dann Motive der Einleitung neu

[28] Das erste Buch der *Nomoi* hätte nicht ausführlich gegen die dorische Auffassung vom Primat der Tapferkeit unter den Bürgertugenden Stellung nehmen müssen, wenn diese Überzeugung wirklich nur auf Sparta und Kreta beschränkt gewesen wäre.

[29] Außer *Lach.* 182A vgl. etwa *Euthyd.* 273C; *Menon* 93D.

[30] *Lach.* 190D 5: *δοκεῖ δέ που τοῖς πολλοῖς εἰς ἀνδρείαν.* Ein ähnlicher Hinweis darauf, daß die Definition der Einzeltugend nicht ausreicht, fehlt bezeichnenderweise in den andern Frühdialogen.

[31] Der Dialog, zu Unrecht von der modernen Forschung vernachlässigt, ist vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt zu interpretieren.

aufnimmt oder variiert – man soll Sokrates nicht loslassen (200C), er soll die Söhne des Lysimachos und Melesias erziehen (200D) – so zeigt dies noch einmal beispielhaft, daß das, was ein oberflächlicher Blick als Rahmenwerk bezeichnen könnte, dazu dient, den Gang einer sokratischen Untersuchung, der hier zum ersten Mal vorgeführt wird, interpretierend und werbend zu begleiten. Der *Charmides* wendet auch hier die Motive, soweit er sie überhaupt hat, ins Scherzhafte (176Aff.) und darf deshalb gegenüber dem aufklärenden Ernst des *Laches* als der spätere angesehen werden. – 4. Beispielhaft in bezug auf Motivfülle und Ausführlichkeit ist auch Laches' und Nikias' Reaktion auf die Prüfung. Angesichts ihrer Unwissenheit werden sie von Unwillen über sich selbst und von dem Ehrgeiz zu weiterem Forschen ergriffen (194A. 200A). Anderseits zeigt Laches' Verhalten während der Prüfung des Nikias, daß für das philosophische Gespräch lediglich sachliche Momente, nicht aber der persönliche Wunsch, Sieger zu bleiben oder sich nicht besiegen zu lassen, bestimmend sein darf[32]. Mit einer nun schon bekannten Verschiebung sokratischer Motive auf andere Personen wird dabei dem Laches die grundsätzlich wichtige Scheidung zwischen dem streitenden *λόγος* der Volks- und Gerichtsrede und der freundschaftlichen Aussprache philosophischen Zusammenseins in den Mund gelegt (196AB)[33]. Schließlich ist Platon auch im letzten Teil der Untersuchung wieder auf das bürgerliche Prestige der Philosophie bedacht. Als Laches die auch nach Sokrates' Meinung diskutable Unterscheidung des Nikias zwischen *ἀνδρεία* und *θάρρος* ohne weiteres als sophistische Haarspalterei abtun will (197D), weist Sokrates ihn zurück und betont, daß gerade dem Staatsführer die höchste Erkenntnis eigen sein müsse. Eine entsprechende Bemerkung des Nikias kurz darauf (200A) zeigt, daß auch diese Äußerung von den Dialogpartnern beherzigt wurde[34].

2.

Ist es richtig, daß der *Laches* der erste der Frühdialoge ist[35], so ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen: Übereinstimmend mit der *Apologie*, die ebenfalls der Sophistik nur am Rande Erwähnung tut, ist auf der platonischen Frühstufe die Auseinandersetzung mit dieser geistigen Bewegung untergeordnet gegenüber der eindringlich betonten erzieherischen Funktion innerhalb des konkreten,

[32] Laches will Sieger sein: 196A. 197E. 200A.

[33] Vgl. etwa *Prot.* 336B. Zum agonalen Logos der Sophistik vgl. E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (1925) 27ff.; W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1940) 268 A. 18. – Im *Gorgias* spielt Polos die Beweismittel der Gerichtspraxis gegen Sokrates aus (470Cff.): *πράγματα* (470D), *μάρτυρες* (471E), Einschüchterung (473D), *καταγελᾶν* (473E; vgl. Gorgias 82B 12 [*Vors.*[5]]). Sokrates macht demgegenüber mit dem eigentlichen Wortsinn von *συνουσία* ernst, das schon die Sophisten für ihre Unterrichtskurse verwenden (*Prot.* 318A; *Gorg.* 455D; Jaeger a. O. II 170).

[34] Die Deutung, die J. Geffcken, *Grch. Literaturgesch.* II (1934) 59 der Funktion des Nikias und Laches gibt, kann nicht zutreffend sein.

[35] Daß Platons Schriftstellerei erst nach Sokrates' Tod beginnt, darf im folgenden, vor allem im Hinblick auf das Zeugnis von *Apol.* 39C, als Communis opinio vorausgesetzt werden. E. Hoffmann, *Platon* (1950) 23 vertritt neuerdings wieder die Auffassung, die Frühdialoge seien «Gesellschaftskomödien». Das geht letztlich auf v. Wilamowitz' Platonbuch zurück, ist aber m. E. ganz einseitig und wird auch der philosophischen Bedeutung der Frühschriften nicht gerecht.

historisch gegebenen Staates. Erst im *Protagoras*[36] tritt die Sophistik in den Bereich der platonischen Dialoge ein, auch sie programmatisch eingeführt in dem einleitenden Hippokratesgespräch, das sie – bezeichnend genug – an den bereits bekannten, nicht mehr diskutierten Maßstäben sokratischer Philosophie und des attischen Bürgertums mißt[37]. Das Einsetzen der Erziehung am konkreten Staat aber und die Sorge um seine Führerschicht[38], die sich in den späteren Dialogen niemals wieder finden, beweisen, daß Platon auch nach Sokrates' Tod dem Athen der Gegenwart *noch nicht sofort und völlig* abgesagt hat, daß er es noch nicht in hoffnungslosem, heillosem Verfall sieht, unwert des Sokrates, seines besten Bürgers, eine Meinung, wie sie heute vielfach, vor allem von Jaeger vertreten wird[39]. Selbstverständlich ist Sokrates' Wirken im *Laches* so wie überall fern jedem tagespolitischen Streit und zielt nicht auf Macht, sondern auf sittliche Erneuerung; auf der anderen Seite aber unterscheidet es sich grundlegend von der abwartenden Haltung des Philosophen in der *Politeia*. Ganz verschieden von der Atmosphäre des *Laches* heißt es dort mit einem berühmten Vergleich (VII 489BC), der im 7. Brief wiederkehrt (330Cff.): Wie der Arzt den Kranken seine Behandlung nicht aufdrängt, sondern diese zu ihm kommen müssen, so müssen die Menschen zu dem kommen, der sie zu beherrschen versteht, und ihm *von vornherein* die gesamte Leitung des Staates anvertrauen; bis dahin aber wird sich der Philosoph in seinem

---

[36] In Auseinandersetzung mit v. Arnim a. O. 1ff. 34ff., dem sich eine Reihe von Gelehrten angeschlossen haben und der den *Protagoras* vor den *Laches* setzt, betont Jaeger a. O. II 176f. mit Recht, daß der *Protagoras* gegenüber den kleineren Dialogen in mehreren Punkten ein fortgeschritteneres Stadium der Untersuchung darstellt. Seinen Argumenten läßt sich noch anfügen: v. Arnims Behauptung, der *Laches* greife über den *Protagoras* hinaus, weil der letztere die *ἀνδρεία* mit der *ἐπιστήμη τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν* gleichsetze, der *Laches* aber auf die umfassende *ἐπιστήμη τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν* weise (a. O. 24), ist nicht zwingend; im *Protagoras* kommt es weniger als im *Laches* auf eine genaue inhaltliche Bestimmung der *ἀνδρεία* und der anderen Tugenden an; der Zweck des Beweises ist schon erreicht, wenn die *δειλία* überhaupt als Unwissenheit und die *ἀνδρεία* als Wissen erwiesen ist (*Prot.* 366). Das Absehen von erschöpfender inhaltlicher Definition ist ein durchgängiges Kennzeichen dieses Dialogs. Außerdem eignet sich auch das – für Sokrates charakteristische – epagogische Verfahren des *Laches* für eine Einführung besser als die verschiedenartigen Methoden der Erörterung des *Protagoras*. – Auf die interessanten, aber m. E. nicht haltbaren Untersuchungen über den *Protagoras* von O. Gigon, *Phyllobolia Von der Mühll* (1945) 91ff. muß in anderem Zusammenhang eingegangen werden.

[37] Aus diesem Grund wird die sophistische Erziehung sokratisch als *θεραπεία τῆς ψυχῆς* interpretiert (312B), auf die damit verbundene Gefahr aufmerksam gemacht (313A. 314A) und das Wissen des *χρηστὸν καὶ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν* von allen anderen möglichen *μαθήματα* unterschieden. Es ist dies dasselbe übergeordnete Wissen, das am Schluß des *Charmides* (174BC) und *Laches* (199C) auftaucht und, wie schon der *Charmides* lehrt, über den richtigen Gebrauch aller anderen *ἐπιστῆμαι* entscheidet (*Menon* 88A; *Menexenos* 246Ef.; in *Euthyd.* 290CD und *Polit.* VII 531C identisch mit der Dialektik). Auf der anderen Seite fragt Sokrates den Hippokrates, ob er sich nicht schäme, Sophist zu werden, d.h. *ἐπὶ τέχνῃ* und nicht *ἐπὶ παιδείᾳ* bei Protagoras zu lernen (312A); nur das letztere ziemt sich für den freien Mann. Dem Standpunkt des Bürgertums entsprechend bezeichnet Sokrates den Protagoras als *ξένος* und besteht zweimal darauf, man müsse sich mit Verwandten und Freunden beraten, ehe man ihm seine Seele anvertraue (313AB. 314B).

[38] *Lach.* 179D; *Charm.* 158A. 171D; *Lysis* 207Dff.; *Prot.* 316C. Mit dem *Gorgias* verschwindet das Motiv.

[39] Vgl. etwa Jaeger a. O. II 154. 354; früher schon Antike 1934, 13; 1928, 160; außerdem etwa E. Wolff, *Platons Apologie*, Neue philol. Unters. 6 (1929) 32f.; R. Harder, N. Jb. 1934, 494. 500.

Staat verhalten wie ein Mann, der unter wilde Tiere geraten ist oder im Unwetter unter eine schützende Mauer tritt[40].

Ein Blick auf *Apologie*, *Kriton* und das Selbstzeugnis des 7. Briefes soll das Ausgeführte weiter sichern: In der *Apologie* werden Sokrates' Wirken, seine Verhaßtheit, die Verleumdungen und schließlich die Anklage gegen ihn als eine fast zwangsmäßige Entwicklung dargestellt[41]. Eine Beteiligung an Ämtern muß er als nutzlose Selbstaufopferung ablehnen (31 Cff.)[42]. Aber das ist nur *eine* Seite seines Verhältnisses zu Athen. Sokrates führt nämlich keineswegs ein bloß privates Dasein, sondern erfüllt durch seine zunächst nur im Dienst der Einzelseele stehende Tätigkeit eine zutiefst staatliche Funktion: Er erstrebt eine Neubelebung des alten Bürgerethos auf der Grundlage bewußter Einsicht[43]. Der Staat, für den er wirkt, ist dabei nicht eine lediglich in der Idee bestehende sittliche Ordnung, sondern zunächst einmal das Athen der Gegenwart[44]. Ausführlich wird geschildert, welchen Nutzen Sokrates der Stadt bringt (ab etwa 29 D), der er wie eine Bremse einem etwas trägen Tier aufsässig ist (30 E)[45]. Er wendet sich zwar auch an Fremde, aber vor allem an Bürger und zwar gleichmäßig an Jung und Alt (30 A) und leitet bei seinen Mahnungen zur Tugend gerade aus dem Athenertum der Angeredeten eine moralische Verpflichtung ab (29 D). Unter Vernachlässigung seiner privaten Angelegenheiten ist er, der ein Geschenk des Gottes an die Stadt darstellt (30 DEff.), zum Wohl aller Bürger tätig (31 B). Dieses durchaus aktive, wenn auch nicht aktuelle Wirken betrachtet Sokrates nun – trotz der Anklage – keineswegs als aussichtslos. Die Widerlegung der Verleumdungen und der Anklage vor Gericht mißlingt seiner Meinung nach nur wegen des schlechten athenischen Gesetzes, das den Urteilsspruch im Kapitalprozeß noch am selben Tag zustande kommen läßt (37 A). Die Verurteilung erfolgt somit durchaus nicht mit derselben Zwangsläufigkeit, mit der sich die Anklage aus der Menschenprüfung ergibt[46]. Sokrates' Prüfen aber, das so ganz auf Athen orientiert ist, wird mit ihm nicht sterben, sondern Gewinn von seinem Tod haben. Jüngere, energischere Nachfolger werden es fortsetzen und vielleicht zum Siege führen (39 Cff.). Daß hier das Programm einer sokratischen Bewegung vorliegt, hat man schon lange erkannt[47]; nicht berücksichtigt ist aber, daß in Platons «rückhaltloser Identifizierung mit dem Sinngehalt

[40] Er ist ein Fremder in seiner Vaterstadt (491 Cff.) und wird deshalb an ihrem Leben in keiner Weise teilnehmen.

[41] Überzeugend herausgestellt von Wolff a. O. 16.

[42] Sokrates rechtfertigt dies Verhalten mit der Stimme des Daimonion. O. Gigon, *Sokrates* (1947) 136 meint, dies passe nicht zur Situation, da der Zusammenstoß mit Athen trotzdem eingetreten sei. Sokrates sagt aber nur, im Falle einer offiziellen Tätigkeit wäre er *schon längst* zugrunde gegangen, hätte also den Athenern *überhaupt nichts* nützen können (zum Nutzen 30 Dff.).

[43] Damit erledigen sich m. E. die Anstöße, die Gigon a. O. 8. 137f. an der Darstellung Platons genommen hat.

[44] Gegen Jaeger, *Paideia* II (1944) 154.

[45] Vgl. im Gegensatz hiezu den eben erwähnten Vergleich des Philosophen mit dem Arzt aus der *Politeia*.

[46] Hieher gehört auch Sokrates Bemerkung über das für ihn günstige Stimmenverhältnis bei der ersten Abstimmung der Richter (36 A).

[47] H. Maier a. O. 106; Jaeger a. O. II 63.

des sokratischen Lebens»[48] gleichzeitig auch ein Ansetzen am konkreten Staat der Gegenwart eingeschlossen ist. Die Hoffnung, daß ein anderer Athen aus dem Schlaf der *δόξα* wecken könnte, klingt auch an anderer Stelle der *Apologie* an (31 A). Schließlich ist nirgends die Verderbnis der Stadt in der Tiefe und Schwere erfaßt wie etwa im *Gorgias*, wo sie unentrinnbar scheint und außerdem – auch das ist neu – historisch begründet und um ein halbes Jahrhundert zurückdatiert wird[49]. Erst hier wird Sokrates' Tätigkeit in Athen wirklich als erfolglos dargestellt[50], vor Gericht hat er – anders als in der *Apologie* – von vornherein keine Hoffnung, die Richter zu überzeugen (521 Ef.). Auf der anderen Seite aber erscheint im *Gorgias* sein Leben auch nicht mehr so völlig als ein einmaliges, ganz und gar im Dienst der Polis stehendes. In dem Gespräch mit Kallikles wird zum ersten Mal der *βίος θεωρητικός* und *πρακτικός in einer ganz allgemeinen Form* zur Erörterung gestellt, und wenn Sokrates am Ende des Dialogs Kallikles zur Wahl seines, des philosophischen Lebens aufruft (526 E), so meint er nicht die Weiterführung des sokratischen «Pragma» aus der *Apologie*, sondern eine Lebensform, die völlig außerhalb der Polis steht (526 Dff.). Es ist eine natürliche Fortsetzung dieser Tendenz, wenn in *Politeia* VI 496 Aff. das Daimonion Sokrates nicht nur wie in der *Apologie* von politischer Tätigkeit, sondern überhaupt von einer Berührung mit der Polis abrät und dementsprechend der Sokratestod als Konsequenz nicht des «Pragma» der *Apologie*, sondern einer rein im Privaten wirkenden philosophischen Erziehertätigkeit aufgefaßt wird (VI 496 C). Diese allgemeine philosophische Lebensform aber wird ausführlich zuerst im *Phaidon*, also zwischen *Gorgias* und *Politeia*, und ebenfalls in Form einer «Apologie» des Sokrates, d. h. also in engem formalem Anschluß an diese Schrift entwickelt (63 Bff.)[51]. Gerade wenn man diese Einzelzüge betrachtet, wird unwiderleglich deutlich, daß hier eine *konsequente Entwicklung* vorliegt[52]: neue Züge im Bild des Sokrates werden für Platon bedeutsam, und daß sie es werden, beruht auf einem Wandel von Platons eigener Erfahrung.

An zwei Stellen der *Apologie* (31 E. 32 B) heißt es ausdrücklich, das überlieferte Gesetz sei durchaus in Ordnung, nur die Athener handeln gesetzwidrig. Dieselbe positive Einstellung zu den bestehenden Gesetzen findet sich im *Kriton*. Er ist

---

[48] Die Formulierung nach J. Stenzel, *Metaphysik d. Altertums* (1931) 105.

[49] Wohl in Auseinandersetzung mit dem Geschichtswerk des Thukydides; vgl. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit* (1913) 230ff. und jetzt H. Bayer, Würzb. Jb. 1948, 30ff.

[50] Damit soll indes keineswegs gesagt sein, daß der *Gorgias* aus einer Stimmung der Resignation oder Verzweiflung entstanden sei, wie dies vielfach behauptet wird. Sokrates ist in diesem Dialog so ruhig und innerlich sicher wie je.

[51] Die Anknüpfung an die *Apologie* zeigt sich im *Phaidon* auch in der Beziehung des Sokrates zu Apoll. In beiden Schriften ist Sokrates' Tätigkeit *θεοῦ λατρεία*, aber in der früheren folgt Sokrates dem Orakel und übt die Menschenprüfung zum Nutzen Athens, in der späteren dient die Kathartik des philosophischen Lebens dem kathartischen Gott. Daß Sokrates' philosophisches Wirken nicht mehr als etwas Einmaliges, Einzigartiges dargestellt wird, zeigt auch 69 D: *οὗτοι δέ εἰσιν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ περιλοσοφηκότες ὀρθῶς. ὧν δὴ καὶ ἐγὼ κατὰ τὸ δυνατὸν* ...

[52] Daß sich Platons Einstellung zu Athen wandelt, betont – freilich ohne nähere Erklärung – auch K. v. Fritz, Gnomon 1933, 93; vgl. vorher schon Pohlenz a. O. 161ff.; v. Wilamowitz-Moellendorff a. O. I² 235.

noch weit entfernt von der Einsicht des 7. Briefes, daß die Nomoi aller Staaten unheilbar verderbt sind, wenn nicht ein ans Wunder grenzender Eingriff erfolgt, nämlich die Verbindung von Philosophie und staatlicher Führung (326AB). Zwar stammt die übergeordnete Norm für Sokrates' Entschluß, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen, nicht aus den Nomoi, sondern aus schon früher bewiesenen *ὁμολογίαι* des philosophischen Gesprächs, also aus einem bleibenden Bestand der Lehre[53], die übrigens keineswegs einfach vorausgesetzt, sondern in einer Art abgekürzten Beweisverfahrens erneut dargelegt wird[54]. Die Rede der personifizierten Nomoi wendet somit lediglich den aus der Philosophie gewonnenen Satz, daß man in keinem Fall Unrecht tun dürfe (48B. 49A), auf den konkreten Fall an[55]. Obwohl also Sokrates durchaus nicht daran denkt, «dem Gesetz in seiner einmaligen vergänglichen Form eine unbedingte Verehrung entgegenzubringen»[56], wird aber doch seine Hoheit geflissentlich betont. Gewissermaßen als Wesen höherer Art treten die Nomoi und das Gemeinwesen der Stadt Sokrates entgegen (50A)[57], die Gesetze anderer Staaten und die des Hades sind ihre Brüder (53B. 54C), so daß nicht nur aus dem philosophischen Gespräch, sondern auch aus der konkreten Ordnung der Welt der Vorzug der Gerechtigkeit ersichtlich ist. Wenn die Nomoi sich der sokratischen Methode von Frage und Antwort bedienen, so wird die Erörterung zwischen Sokrates und ihnen von vornherein in eine logoshafte Sphäre erhoben. Das Band, das den einzelnen Bürger an seinen Staat und dessen Gesetze bindet, wird in der Nomoirede dann mit sozusagen juristischer Interpretation als ein Vertrag definiert, den der Bürger bei der Aufnahme in den Bürgerverband zwar nicht durch ausdrückliche Erklärung, aber faktisch (*ἔργῳ*) abschließt und durch

[53] Bis 48DE ist die übergeordnete Norm für Sokrates' Verhalten («auf keinen Fall Unrecht tun») festgestellt und gegen jeden Einwand gesichert. Dies ist der Ausgangspunkt der konkreten Beratung (48E5. 49D5). Was von 48D8 an gesagt wird, bezieht sich alles schon auf den konkreten Fall. Man wird unter diesen Umständen wohl abweichend von der Dreiteilung der früheren Dispositionen (46B–48D; 48D–49E; 49E–Schluß) eher eine Zweiteilung vorziehen und mit 48D8 die konkrete Beratung beginnen lassen.

[54] Von 46B an bemüht sich Sokrates immer wieder, die Rekapitulation früherer Sätze durch Analogieschlüsse (47A13ff.) oder durch ihr logisches Folgen auseinander (48A5. 7. B 11. C 6. 49B 8. C 10) einleuchtend und zwingend zu gestalten. Es ist unrichtig, im *Kriton* lediglich eine Äußerung ethischen Bekennerwillens zu sehen (so etwa K. Buchmann, *Die Stellung d. Menon i. d. platonischen Philosophie*, Philol. Suppl. XXIX, 3 [1936] 33f.; K. Hildebrandt, *Platon* [1933] 78). Abgekürztes Beweisverfahren: vgl. 47C 8: ... *ἵνα μὴ πάντα διΐωμεν, καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν δικαίων* ...

[55] Dabei werden zwei Aspekte bedeutsam: «Man darf erlittenes Unrecht nicht durch neues Unrecht vergelten» und «man muß rechtmäßig geschlossene Vereinbarungen erfüllen» (49B 10ff. 49E 6f.).

[56] Hildebrandt a. O. 78; der *Kriton* unterscheidet sich auch deutlich von dem autoritätsgläubigen Legalismus von Xen. *Mem.* IV 6, 1–6, eine Stelle, die v. Arnim mit Unrecht zur Erklärung beigezogen hat (*Xenophons Memorabilien u. d. Apologie d. Sokrates*, Kgl. Danske Videnskab. Selskab, hist.-filol. Meddelelser 8, 1 [1923] 174).

[57] *Ἐφίστασθαι* ist bei Erscheinungen von Göttern und Träumen geläufig. Abgesehen von den bekannten Belegen für Personifikation der Nomoi vgl. jetzt den beachtlichen Vorschlag von F. Heinimann (*Nomos u. Physis*, Schweiz. Beitr. z. Altert. Wiss. 1 [1945] 67ff.), den Nomos in dem bekannten Pindarfragment (167) als Personifikation aufzufassen. – Später wird, was ursprünglich lebendige Anschauung war, rhetorischer Topos: Cic. *Or.* 85; Quint. *Inst. or.* IX 2, 31f.; *Rhet. Lat. min.* p. 15 Halm. Man braucht deshalb die Prosopopöie von Cic. *in Cat.* I 18, 27 und Sall. *ep. ad Caes. sen.* 2, 13 nicht als Nachwirkung speziell des *Kriton* aufzufassen (anders R. Harder, *Platons Kriton* [1934] 71f.).

das Fortleben in diesem Staat stets aufs neue bekräftigt. Auf diese Weise wird die an sich rein traditionelle Gehorsamsverpflichtung des Bürgers entsprechend der Überordnung des philosophischen Elements mit den Mitteln des Logos durchdrungen und einleuchtend gemacht[58]. Daß Platon dabei eine sophistische Theorie umbildet, die Staat und Gesetze als durch einen Vertrag der Menschen zustandegekommen erklärt, hat man längst erkannt[59]. Bedeutsam aber ist, daß durch die Umbildung mit dem Begriff des Vertrags erst im eigentlichen Sinn ernst gemacht wird. In der sophistischen Auffassung der Nomoi als *συνθήματα τῶν ἀνθρώπων*[60] sind die Menschen in einer ganz allgemeinen Weise gemeint, und der einzelne braucht deshalb auf Grund dieses Vertrags die Nomoi noch nicht als für sein eigenes Handeln verbindlich anzuerkennen; in den Äußerungen des Kallikles in Platons *Gorgias*[61], des Vertreters der Vertragstheorie in der Glaukonrede der *Politeia*[62], aber auch in den Fragmenten des Sophisten Antiphon[63] tritt dies deutlich zutage. Auswege dieser Art macht die Umbildung der Vertragstheorie und der juristisch bedeutsame Begriff der *ὁμολογία ἔργῳ* ebenso zunichte wie die Feststellung, daß der Vertrag zwischen Bürger und Nomoi frei, d. h. ohne äußeren Zwang, Täuschung und Überredung zustande gekommen ist (52E)[64]. Verstärkt wird die Stellung der Nomoi schließlich noch durch die Aufnahme traditioneller Elemente der Polisethik: Es besteht Rechtsungleichheit zwischen Bürger und Nomoi ähnlich der zwischen Kind und Vater[65]; der Bürger schuldet ihnen, ebenso wie das Kind den Eltern, die *τροφή*, einen in konkreten Handlungen zum Ausdruck kommenden Dank für die Aufzucht, die sie ihm angedeihen ließen (50D. 51E). Gerade diese Verpflichtung wird aber in der *Politeia* für den Philosophen gegenüber seiner Vaterstadt ausdrücklich abgelehnt (VII 520B), denn sein philosophisches Dasein ist in der Polis von allem Anbeginn und von allen Seiten durch alle möglichen Ge-

[58] Dies geht indes nicht ohne leichte gedankliche Inkonsequenz ab. Nach der ausdrücklichen Feststellung, daß Sokrates gar nicht von den Nomoi, sondern von den Menschen Unrecht getan wurde, kann die gesetzwidrige Flucht eigentlich nicht als Vergeltung erlittenen Unrechts aufgefaßt werden (54C; dazu 49B 10). Außerdem ist streng genommen eine *ὁμολογία* zwischen Herr und Sklave unmöglich; in diesem Bild aber werden Nomoi und Bürger gegeneinander gestellt (50E; dazu 50A. 52DE). Die Inkonsequenz ist dadurch verschuldet, daß Platon die Nomoi einerseits logoshaft erscheinen lassen und anderseits ihre traditionelle Hoheit sichtbar machen will.

[59] F. Barker, *Greek political theory* (1918) 123; Harder a. O. 60f.

[60] *Gorg.* 492C: *τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα τῶν ἀνθρώπων*; vgl. auch 484; *Polit.* II 358Eff.; *Nomoi* X 889E.

[61] *Gorg.* 492C.

[62] *Polit.* II 358Eff.

[63] 87B 44 fr. B Col. II 10ff.; fr. A Col. I 27ff (*Vors.* [5]).

[64] Harder a. O. 59f. weist darauf hin, daß Platon hier als «glänzender Jurist» eine Lehre von den Willensmängeln bei Rechtsgeschäften entwickle. Die Zusammenstellung ist indes damals längst nicht mehr neu. Aisch. *Prom.* 1076 führt bereits Übereilung und Täuschung nebeneinander auf; *Eumen.* 426 fügt dem die Erpressung hinzu. Vgl. auch das bei Plut. *Solon* 21, 3f. über Solons Testamentsgesetze Bemerkte; außerdem Plat. *Nomoi* XI 920D; Aristot. *Rhet.* I 15, 1376 b 23. Diese Dinge sind nicht im attischen Gesetz verankert (Lipsius, *Att. Recht* I [1903] 684); es handelt sich demnach um bereits geläufig gewordene Formen der Rechtsinterpretation, was auch für die Rechtsgeschichte ein bedeutsames Faktum ist.

[65] Als Parallele genüge Eurip. fr. 360, 16 N.[2] und Herod. 7, 104. – Der Terminus *ἐξ ἴσου* (50E5) stammt aus der Rechtssphäre, wo er zur Bezeichnung gleicher Rechte und Pflichten dient; Plat. *Polit.* VIII 557A; *Nomoi* VI 777D; Lysias 12, 81; Preisigke, *Wörterbuch d. Papyrusurkunden* 700, v. *ἴσος* Nr. 8.

fahren bedroht (VI 491 Aff.). Entscheidend für die positive Einstellung zur gegebenen Staatsform im *Kriton* ist schließlich, daß nach der Nomoirede für den Bürger in Athen die Möglichkeit gegeben ist, die Polis davon zu überzeugen, wie das von Natur Gerechte beschaffen ist (51 C: *πείθειν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε*). Hier wird ein in der Verfassung Athens verankerter Ansatzpunkt für eine aus dem Logos, aus der Philosophie stammende Kritik am Bestehenden aufgezeigt, für eine Kritik, die zur Norm nicht die Tradition, sondern das natürlich Richtige hat und – hochbedeutsam – den stoischen Begriff des Naturrechts vorwegnimmt. Eine solche Bemerkung zeigt ebenso wie das Bemühen, das Verhältnis zwischen Bürger und Staat rational zu erhellen, daß dem *Kriton* die rein von der Theorie ausgehende Staatsspekulation der *Politeia* noch durchaus fremd ist. Es liegt ein Stadium sehr konkreten, praktischen Staatsdenkens vor. Zeuge dafür ist auch die Selbstverständlichkeit, mit der in *Apologie* und *Kriton* auf fremde Nomoi, etwa die Eunomie in Theben und Megara oder die Zuchtlosigkeit in Thessalien eingegangen wird (*Kriton* 53 BD; *Apologie* 37 A). Sollte sich Platon wirklich so viel Mühe mit den bestehenden Nomoi gemacht haben, wenn ihm damals bereits die Überzeugung des 7. Briefes eigen gewesen wäre, daß diese Nomoi heillos verderbt sind?

Sind aber nun *Apologie*, *Kriton* und *Laches* nicht einfach nur der Erinnerung an Sokrates gewidmete Schriften, deren Haltung mit der Platons gar nichts zu tun hat? Einem solchen Einwand darf entgegengehalten werden, daß die moderne Forschung gerade *Apologie* und *Kriton*, die lange in diesem Sinn aufgefaßt wurden, mit durchschlagenden Gründen in den Zusammenhang der platonischen Philosophie zurückgeholt hat[66]. Abgesehen davon aber gibt es ein direktes Zeugnis dafür, daß Platon nach Sokrates' Tod sich noch längere Zeit mit dem Gedanken an ein politisches Wirken in seiner Vaterstadt trug. Der 7. Brief[66a] gibt eine kurze Geschichte der Erfahrungen, die ihn zum allmählichen politischen Verzicht führten. Sie stammen aus der Zeit der Dreißig Tyrannen und der restaurierten Demokratie, und in beiden Perioden spielt der Zusammenstoß des Sokrates mit der bestehenden Verfassungsform eine wesentliche Rolle[67]. Daß hierauf aber nicht allein Platons negatives Urteil über die Dreißig und die Demokratie beruht, sagt er ausdrücklich (324 D. 325 BC). Außerdem setzt er auch nach Sokrates' Tod seine Beobachtungen fort[68] und sieht *erst dann*, daß nicht bloß die Menschen unzulänglich, sondern auch *νόμοι καὶ ἔθη* in einem rapid um sich greifenden Verfall begriffen sind. Selbst jetzt aber gibt er den Plan, politisch zu wirken, noch nicht auf; erst als er zur Einsicht kommt, daß die Nomoi *aller* Staaten beinahe unheilbar verderbt sind (326 A), ist die Erfahrung abgeschlossen: Der Gedanke an eine poli-

[66] Vgl. besonders Wolff a. O. und Harder a. O.

[66a] G. Müllers neuen scharfsinnigen Versuch, die Echtheit des 7. Briefes anzuzweifeln (Archiv f. Philosophie 3 [1949/50] 251 ff.), muß ich aus vielen Gründen ablehnen.

[67] Nach 324 D ist für Platon schon zur Zeit der Dreißig die Gerechtigkeit alleiniges Kriterium für die Beurteilung eines Staates. Er ist also schon damals weit entfernt von aller «Realpolitik». Von hier erhält die Bemerkung, Sokrates sei der gerechteste der damaligen Menschen gewesen (324 E), ihre eigentliche Bedeutsamkeit.

[68] Vgl. v. Fritz a. O. 93.

tische Praxis wird aufgegeben, beziehungsweise von vorneherein von der Übernahme einer Führerstellung im Staat durch den Philosophen abhängig gemacht[69]. Wird diese Vorbedingung nicht erfüllt, so bleibt dem Philosophen nichts übrig als das Gebet für das Heil der eigenen Person und das des Vaterlandes (331 D), außerdem aber die Ruhe des Privatlebens, das *ἡσυχίαν ἄγειν* (vgl. *Politeia* VI 496 D), das in der *Apologie* ausdrücklich verworfen wurde (37 E. 36 B). Durch Tadel sich verhaßt zu machen, wird unter Anspielung auf des Sokrates' Schicksal abgelehnt (331 CD)[70].

Diese ganze Darstellung paßt ohne Frage ausgezeichnet zu den aus *Laches*, *Apologie* und *Kriton* gewonnenen Erkenntnissen. Es ist hier nicht der Ort, alle Konsequenzen für die Interpretation späterer Dialoge, so des *Gorgias*, *Menexenos*, der *Politeia* oder schließlich für die Deutung des Wandels in Platons Sokratesdarstellung zu ziehen. Dagegen soll noch von einer ganz anderen Seite die Verwurzelung der platonischen Frühdialoge und des sokratischen Gesprächs im Leben der athenischen Polis aufgezeigt werden.

3.

Bei aller untechnischen Zwanglosigkeit der Frühdialoge läßt sich in ihnen doch eine feste Ausgangsposition feststellen: Eine Dialogperson bittet Sokrates um Rat, und indem dieser auf die Bitte eingeht, kommt das Gespräch zustande. Im *Laches* bittet Lysimachos zuerst Nikias und Laches, ein Urteil über die Bedeutung des Waffenkampfs für die Erziehung abzugeben (178 B); diese empfehlen dann ihrerseits, auch Sokrates als Berater beizuziehen. Die Situation der Beratung und der Terminus *συμβουλεύειν* tauchen im weiteren Verlauf des Dialogs immer wieder leitmotivisch auf[71], eine Eigentümlichkeit des jungen Platon, die sich überall da findet, wo es ihm darauf ankommt, eine wichtige Vorstellung besonders hervorzuheben[72]. In Sokrates' Mund finden sich dann daneben und anstatt des *συμβουλεύειν* häufig die Worte *σκέπτομαι*, *σκέψις* und *σκοπεῖν*[73], und so wird das Gespräch fast unmerklich in ein mehr theoretisch-philosophisches Fahrwasser gelenkt. Auch im *Charmides* und *Lysis* ist die Situation der Beratung Ausgangspunkt: Sokrates

---

[69] Erst auf dieser letzten Erfahrungsstufe vollzieht sich eine wichtige Erweiterung von Platons politischen Einsichten: Während die Verallgemeinerung schlechter politischer Erfahrungen in der *Apologie* (31 E) nur die Demokratie trifft und auch der *Gorgias* noch so gut wie ganz in dieser Blickrichtung befangen bleibt (vgl. etwa 502 D), reden *Ep.* 7 und *Polit.* V 473 D von allen Staaten, ja vom ganzen Menschengeschlecht. Jaeger a. O. II 383 A. 30 setzt zu Unrecht *Apol.* 31 E in seinem Inhalt mit *Ep.* 7, 326 B und *Polit.* V 473 D gleich.

[70] In diesem Zusammenhang steht der oben erwähnte Vergleich mit dem Arzt, der seine Kunst den Patienten nicht aufdrängt (330 Dff.).

[71] 184 D. 185 A. 185 B. 185 D. 186 A. 187 C. 189 C. 190 A. 190 B. 201 A.

[72] Vgl. etwa im *Kriton*: Prüfung der Berechtigung der *δόξαι* (46 C 4. D 9. 47 A 3); Begriff des *δίκαιον* (48 C 11 ff. 51 BC); im *Ion* kehren *ἔνθεος*, *θεία μοῖρα* sowie die Vorstellungen der Bezauberung, der Korybanten und des Nicht-bei-Verstande-seins immer wieder (533 E–536 D); *Lach.* 192 E ff. werden die Beispiele für Definitionen gehäuft. Vgl. auch die folgende Anmerkung.

[73] 185 B 1. 2. D 5. E 1. 4. 189 C 2. E 2. 190 C 9. D 8. – Dieselben Termini finden sich, ebenfalls gehäuft, im *Kriton*, was schwerlich Zufall ist: 46 B 3. C 6. D 5. 47 A 2. 48 B 11. C 2. D 8. E 5. 50 A 6. 51 C 6. 53 A 8.

soll zur Heilung von Charmides' Kopfschmerzen (155Aff.)[74], beziehungsweise über die rechte Methode, sich als Liebhaber dem Geliebten angenehm zu machen (206C), einen guten Rat geben; im *Protagoras* bietet wenigstens das einleitende Hippokratesgespräch ein Beispiel praktischer Beratung[75]. Durch diese einheitliche Gestaltung rückt aber nun das sokratische Gespräch, soweit es nicht Auseinandersetzung mit den Sophisten oder anderen Gegnern ist, in einen ganz bestimmten Zusammenhang: Zum Ratgeben ist man nämlich im Altertum schon gegenüber dem Fremden[76], erst recht aber gegenüber dem Nachbarn[77] oder Bürger verpflichtet; in diesem Sinn appelliert im *Laches* Lysimachos an Sokrates, der nicht bloß Mitbürger, sondern auch Demengenosse ist[78]. Ganz selbstverständlich zieht Sokrates im *Menon* den in der Nähe sitzenden Anytos mit einer Bitte um Rat ins Gespräch (91A), und ähnliche Situationen finden sich bekanntlich in der attischen Komödie[79]. Offenbar liegt hier eine gewohnheitsmäßige Verpflichtung zur Beratung vor, ähnlich der des privaten Schiedsgerichts, das zu übernehmen jeder gehalten ist, der zu dem Rechtshandel hinzukommt[80]. Rhetorische Lehre, wie sie bei Isokrates, Alkidamas und Aristoteles zu Worte kommt, bezieht deshalb mit vollem Recht das private Ratgeben als einen wichtigen Gegenstand in ihre Unterweisungen ein[81]. Man hat bisher mit allzu großer Einseitigkeit lediglich nach den philosophischen Wurzeln des sokratischen Sichunterredens gefragt, ohne zu beachten, aus welchen lebensmäßigen Voraussetzungen es erwächst[82]. In der *Apologie* (31B) etwa wird das sokratische Prüfen und Mahnen mit dem Verhalten eines Vaters oder älteren Bruders gleichgesetzt. Sokrates beruft sich also auf das bekannte Prinzip der Blutsverwandtschaft der Polisbürger (30A), um die Aufdringlichkeit seines Verhaltens zu rechtfertigen. Ein gegenseitiges Sich-kennen-lernen-wollen und ein dauerndes Sich-kümmern der Bürger umeinander ist eben ein ganz allgemeines Kennzeichen des Lebens in der Polis, sehr verständlich, denn dies beruht ja weniger auf staatlicher Organisation als vielmehr auf einer Lebensgemeinschaft analog der des Hauses oder der Familie. Da in der Organisation der Polis selbst aber die Idee der Amtsgewalt gegenüber der Herrschaft der Gesamtbürgerschaft zurücktritt und die zahlenmäßig starken, aber nur kurzfristig ihres Amtes waltenden Körperschaften des Rats und der Gerichte eine starke Beteiligung der Bürger an der Regierung nötig machen, so hält es etwa Aristoteles im Interesse einer Auswahl

---

[74] Interessant ist die Sicherung von Sokrates' Gespräch mit Charmides vor erotischer Mißdeutung (155A). Da der Zug später nicht mehr vorkommt, möchte man schließen, daß es sich hier um die erste literarische Darstellung eines Gesprächs mit jungen Leuten handelt.

[75] Daß auch Xenophons *Memorabilien* Beispiele solcher Beratung liefern (etwa IV 5, 12), ist wichtig für das Problem des historischen Sokrates, das hier aber nur insoweit mitbehandelt wird, als es zugleich ein Problem des platonischen Sokrates ist.

[76] Vgl. etwa Cic. *de off.* 1, 57.

[77] Vgl. etwa Xen. *Mem.* II 2, 12; Terenz, *Heaut.* 53ff.

[78] Besondere Pflichten gegenüber Phylen- und Demengenossen: Aristot. *Nik. Eth.* VIII 1160a 14ff. IX 1165a 30ff.; RE V 10ff. s. v. *Demoi* (v. Schoeffer).

[79] Ein Beispiel für viele: Aristoph. *Nubes* 467ff.

[80] Vgl. Menand. *Epitrep.* 55ff. Koerte.

[81] Vgl. etwa Isokr. *Antid.* 204; Alkid. *π. τ. σοφιστῶν* 9; Aristot. *Rhet.* I 3, 1358b 8.

[82] Vgl. etwa H. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik* (1931), bes. 22ff. 40ff.

der richtigen Männer für unbedingt erforderlich, daß möglichst jeder die Qualitäten jedes Mitbürgers genau kennt[83]. Gegenseitiges Vertrautwerden der Bürger, die Bereitschaft, einander an Einsicht, Besonnenheit und allen Gütern teilnehmen zu lassen, und überhaupt sich um die moralische Beschaffenheit der Mitbürger zu kümmern, fordert auch Platon für den Staat der *Nomoi* an einer Reihe von Stellen[84]. Solche Postulate sind nicht Ausgeburt später philosophischer Spekulation. Schon die Tatsache, daß in Athen seit alters im Fall von *ὕβρις, βία* und *βλάβη* nicht bloß der Betroffene, sondern jeder Bürger klageberechtigt ist[85] und daß bei einem innerpolitischen Zwist jeder Partei ergreifen muß[86], zeigt unwiderleglich, daß dem Bürger das Verhalten keines einzigen Mitbürgers gleichgültig sein darf. Isokrates aber bezeichnet es als eine selbstverständliche, auch von ihm selbst anerkannte und geübte Pflicht, den Mitbürger zu tadeln, wenn er sich nicht recht verhält, und ihm darüber hinaus mit gutem Rat zur Seite zu stehen[87]; an anderer Stelle tadelt er alle die, die sich nicht um die Urteile ihrer Mitbürger über sich kümmern[88]. Auch Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog ist es ganz geläufig, daß die Bürger einander bereitwillig Belehrung über Recht und Gesetz erteilen (327 Aff.) und daß bei Verfehlungen eines Bürgers jeder über ihn zornig wird und ihn schilt (323 A)[89]. Aus derselben Haltung heraus sagt der Sprecher des Epitaphios im *Menexenos*, der eine offizielle Meinung abzugeben hat, er werde die Söhne der Gefallenen, wo immer er ihnen begegne, ermahnen, *ὡς ἀρίστους εἶναι* (246 BC). All diese Dinge könnten nicht geäußert werden, wenn ein gegenseitiges Sich-kümmern der Bürger umeinander nicht das Übliche gewesen wäre. Zwar übt in Athen der Areopag auch eine Art Staatsaufsicht über die Sitten aus[90], und die griechischen Verfassungen, die von Anfang an auf eine harmonische Regelung des Gesamtlebens zielen, greifen vielfach in den privaten Bereich ein, so etwa mit Gesetzen gegen Luxus, Müßiggang, Trunkenheit oder schlechten Umgang; außerdem kann in Athen bei der Dokimasie und einer Reihe anderer Gelegenheiten jederzeit öffentlich Rechenschaft über die Lebensführung des Bürgers gefordert

---

[83] *Polit.* VII 1326 b 11 ff.; Aristoteles verwendet das Sich-kümmern der Bürger umeinander geradezu als essentielles Merkmal, um das Wesen der Polis gegenüber Symmachie und Handelsvertrag abzugrenzen (*Polit.* III 1280 a 38 ff.).

[84] *Nomoi* I 650 B. VII 771 D. V 738 DE (... *μεῖζον οὐδὲν πόλει ἀγαθὸν ἢ γνωρίμους αὐτοὺς* [sc. *τοὺς πολίτας*] *αὐτοῖς εἶναι*). VI 759 B. V 730 B. Auf dem Prinzip des Teilnehmenlassens an allen Gütern beruht das ganze Leiturgiewesen; zur privaten Fürsorge der Bürger füreinander in Geldangelegenheiten vgl. Antiphon 87 B 54; Demokrit 68 B 255 (*Vors.*[5]); Isokr. *Areop.* 31 ff, wo durchaus nicht etwa eine lebensfremde Theorie entwickelt wird; vgl. etwa auch Aristot. *Ἀθ. πολ.* 16, 2.

[85] Plut. *Solon* 18, 6 ff. mit dem bezeichnenden Apophthegma Solons; Isokr. *Orat.* 20, 2; Aristot. *Ἀθ. πολ.* 9, 1.

[86] Plut. *Solon* 20, 1; Aristot. *Ἀθ. πολ.* 8, 5.

[87] *Areop.* 72; vgl. auch Plat. *Apol.* 26 A 3 ff.

[88] *Panath.* 29; *Antid.* 278 f.; *Archid.* 59.

[89] Vgl. W. Jaeger, *Paideia* I (1934) 391 f., der feststellt, daß der ganze Staat für Protagoras eine erzieherische Macht sei und daß er einen solchen Staat in Athen verwirklicht gesehen habe.

[90] Isokr. *Areop.* 46; Aristot. *Ἀθ. πολ.* 3, 6; weiteres bei Busolt, *Grch. Staatskunde* II 797 A. 1 (*Hdb. d. Altert. Wiss.* IV 1, 1 [1926]).

werden[91]. Wichtiger aber als all dies ist offenbar, daß die einzelnen Bürger einander beobachten, beraten, loben oder tadeln. Von hier aus erklärt sich der persönliche Spott der alten Komödie ebenso wie die Tatsache, daß in der Gerichtsrede vom Angeklagten herkömmlicherweise eine Rechenschaft über das ganze Leben abgelegt wird[92]. Daß Solons Gedichte ohne Berücksichtigung des Begriffs der Euthyna, der Rechenschaftsablage des gewesenen Beamten, nicht zu verstehen sind, ist bekannt; bezeichnenderweise handelt es sich in ihnen aber um eine spontan zustande kommende Rechenschaftsablage. Die umfassende Bedeutung dieser Vorstellungen für das tägliche Leben des Polisbürgers ist bisher keineswegs genügend beachtet[93]. Von hier aus erhält das sokratische *λόγον διδόναι καὶ δέχεσθαι*, das ein auch im staatlichen Leben verwendeter Terminus ist[94], seinen eigentlichen Sinn; es ist essentieller Bestandteil des attischen bürgerlichen Lebens. Wolff hat die *Apologie* des Sokrates richtig aus dem Euthynagedanken erklärt und als Parallele auf die *Antidosis* des Isokrates[95], die *Kranzrede* des Demosthenes und die letzte Rede des Perikles bei Thukydides verwiesen[96]; dies ist aber nur eine gewissermaßen offizielle Sonderverwendung einer Vorstellung, die an sich eine viel größere Bedeutung für Sokrates' Wirken gehabt hat. Wenn das simonideische Fragment *πόλις ἄνδρα διδάσκει*[97] besagt, daß die Gesamtbürgerschaft, und das heißt zugleich auch der einzelne Bürger auf den anderen erzieherisch wirkt, so macht Sokrates mit diesem der Polis eigenen Gedanken in einer radikalen Weise ernst. Er kann deshalb auch in der *Apologie* den Vorwurf, er mische sich überall ein (*πολυπραγμονεῖν*) zurückweisen und betonen, daß sein Wirken dem Nutzen der Bürger dient (31B: *τὸ ὑμέτερον πράττειν*)[98]. Das Zusammensein im philosophischen Gespräch aber macht, wie eine Reihe von Stellen vom *Laches* bis zum *Theaitet*

---

[91] Zur Dokimasie vgl. Busolt a. O. I 470; anläßlich eines Dokimasieprozesses heißt es bei Lysias 16, 1: *ἡγοῦμαι γὰρ τοῖς ἀδίκως διαβεβλημένοις τούτους εἶναι μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίους, οἵτινες ἂν αὐτοὺς ἀναγκάζωσιν εἰς ἔλεγχον τῶν αὐτοῖς βεβιωμένων καταστῆναι.*

[92] Man wird deshalb auch das bekannte Zeugnis der Periklesrede des Thukydides über die Freiheit des Privatlebens in Athen (II 37, 2; vgl. III 37, 2. VII 69, 2) nicht mit modernem Maßstab messen dürfen, sondern es nur im Verhältnis zu Sparta gelten lassen, zumal derselbe Thukydides bei der Beurteilung der politischen Rolle des Alkibiades offenbar ganz mit Recht dem Privatleben ein besonderes Gewicht beimißt (VI 15, 4. 28).

[93] Xenoph. *Oec.* 11, 22ff. bezeugt eine dauernde Bereitschaft des Bürgers zum Rechenschaftgeben und Rechenschaftnehmen; dabei wird das Privatleben zugleich als eine Art Schule für das offizielle von der Polis geforderte Verhalten vor Gericht oder sonstwo angesehen.

[94] Umgekehrt ist *συμβουλεύειν* zugleich Terminus für das Ratgeben in der Ekklesie; auch *ἐλέγχειν, ἐξετάζειν*, Bezeichnungen für das sokratische Prüfen, sind im staatlichen Leben gebräuchlich; vgl. etwa das Amt der *ἐξετασταί*, das in Athen zwar erst zur Zeit des Demosthenes, dafür aber in anderen Städten bezeugt ist (Busolt a. O. I 472 A. 4; RE VI 1680 v. *ἐξετασταί* [Szanto]). Nirgends handelt es sich dabei um zunächst im staatlichen Leben verwendete Termini, die dann nachträglich auf den privaten Bereich übertragen werden, sondern bei den Griechen findet – anders als bei den Römern – von vornherein keine strikte Trennung des privaten und öffentlichen Lebens statt; vgl. dazu das demnächst erscheinende Buch des Verfassers über *Sueton und die antike Biographie*, Zetemata 1 (1950) 148.

[95] In der *Antidosis* wird zuviel als Nachahmung der platonischen *Apologie* erklärt, was in Wahrheit nur derselben Lebenssituation entstammt.

[96] *Platons Apologie*, Neue philol. Unters. 6 (1929) 35ff. 87ff.

[97] fr. 53 D².

[98] Vgl. *Gorg.* 522C.

und *Politikos* zeigen, die jeweiligen Partner miteinander bekannt und befreundet[99], ganz ebenso wie dies im täglichen Umgang der Bürger miteinander der Fall[100] ist und wie es von den Staatstheoretikern als Grundlage des Polislebens gefordert wird. Im übrigen darf man speziell das tägliche Zusammensein jüngerer Bürger mit älteren als eine althergebrachte Form der Unterweisung in Athen ansehen. In der *Apologie* heißt es etwa von den jungen Athenern, sie könnten – im Gegensatz zum Unterricht bei den Sophisten – mit jedem attischen Bürger zum Zweck der Belehrung zusammensein (19E). Diese traditionelle Form der Erziehung wird durch die sophistischen Wanderlehrer gesprengt: Protagoras erklärt im gleichnamigen Dialog vom Sophisten, er komme als Fremder in große Städte und bestimme dort die besten jungen Leute, den Umgang mit anderen, Verwandten oder Freunden, Älteren oder Jüngeren, aufzugeben und sich ihm anzuschließen (316C)[101]. Dazu aber steht nun wieder im Gegensatz Sokrates: Er knüpft an den Brauch der Polis an und betont nachdrücklich sein Bürgertum, sowie daß der Umgang mit ihm kein eigentlicher Unterricht, sondern ein zwangloses Zusammensein ist, das unentgeltlich erfolgt. In diesem Sinn sagt er auch bei Xenophon (*Mem.* I 6, 13): *τὴν μὲν σοφίαν ... τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν. ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅτι ἂν ἔχῃ ἀγαθόν, φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκει, ταῦτα πράττειν*[102]. So erwächst der sokratische *λόγος* mehr noch als der sophistische, agonale, dessen Zusammenhang mit Agon, Gerichts- und Volksrede längst erkannt ist[103], aus den konkreten Gegebenheiten des Polislebens. Von hier aus erhält auch die Beobachtung Müris, daß die spezifisch technischen Termini «Dialektik» und «dialektisch» erst im Dialog *Menon* zu finden sind und daß sich Platon bis dahin mit dem zwanglosen *διαλέγεσθαι* und *λόγους ποιεῖσθαι* begnügt[104], nachträglich ihren guten Sinn.

Das sokratische Gespräch knüpft also an Gegebenheiten der Polis an[105]; zugleich führt es aber von allem Anfang an darüber hinaus. Der platonische Sokrates bestreitet von jeher mit aller Entschiedenheit, daß jeder Bürger, daß die *πολλοὶ* erzieherisch wirken können[106]. Auf allen Gebieten kann maßgebend nur der Fachmann sein, *ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* (*Kriton* 48A). Dieser eine ist Sokrates, der zugleich

---

[99] Vgl. etwa *Kriton* 49D; *Lach.* 181C; *Polit.* VI 498CD; *Theait.* 146A; *Politik.* 258A.

[100] Dirlmeier a. O. 48 hat die These aufgestellt, daß die Vorstellung einer *φιλία τῶν πολιτῶν* erst durch Protagoras oder die Sophistik aufgebracht worden sei. Wenn das wirklich stimmen sollte, so müßte man mindestens hinzufügen, daß hier nur die treffende Bezeichnung für etwas gefunden wurde, was in Wirklichkeit längst bestand.

[101] Vgl. auch 313Aff.

[102] Vgl. auch Plat. *Gorg.* 520E.

[103] Vgl. S. 134 A. 33.

[104] Mus. Helv. 1 (1944) 154. 159.

[105] Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß etwa wesentliche Elemente der eleatischen und sophistischen Argumentationstechnik von Sokrates und dem frühen Platon aufgenommen worden sind (obwohl Platon mit dem Terminus «Dialektik» jedenfalls nicht an Zenon angeknüpft hat; Müri a. O. 165ff.). Das Problem bedarf indes einer ausführlichen eigenen Untersuchung.

[106] *Apol.* 24Bff.; *Prot.* 327E; *Menon* 92E; *Polit.* VI 492B.

der einzige echte Bürger Athens ist, wie zwar erst im *Gorgias* (521 D) ausdrücklich gesagt, aber schon in den früheren Dialogen angedeutet wird, trotz aller Bekundungen des Sokrates, er wisse nichts[107]. In dieser Formulierung vom einzigen Bürger Athens ist sowohl die enge Verbindung mit Athen als auch die tiefe Gegensätzlichkeit, die ihn vom bestehenden Staat trennt, treffend in einem bezeichnet. Ebenso ist die Gemeinschaft, die das gemeinsame Philosophieren schaffen soll und schafft, von vornherein eine neue, und dementsprechend die Tugend, die auf dem Wissen beruht, eine rein geistige, verschieden von dem Band, das im konkreten Staat den Bürger an den Bürger bindet. Dies gilt schon damals, als der platonische Sokrates noch direkt und mit Erfolg auf die sittliche Erneuerung seiner Vaterstadt einwirken zu können glaubt. Die neue Gemeinschaft der Philosophierenden aber wird befestigt zunächst durch die gemeinsame Einsicht in das Nichtwissen des Gesuchten, darüber hinaus durch das gemeinsame Suchen und schließlich, wie schon der *Kriton* lehrt, durch die *ὁμολογία* des philosophischen Gesprächs, die dem griechischen Terminus entsprechend als rechtliche Vereinbarung zwischen zwei Kontrahenten aufgefaßt wird[108]. So ist der Raum, in dem die Philosophierenden sich treffen, potentiell bereits der der Akademie[109], und was bei ihrer faktischen Gründung hinzukommt, ist im Grunde nur die äußere Organisation und später dann die Ausdehnung der wissenschaftlichen Interessen. Die Gespräche aber, die dort geführt werden und in denen man durch gegenseitiges Prüfen und Rechenschaftgeben miteinander bekannt und vertraut wird, bewahren in gewandelter, vergeistigter Form wesentliche Elemente des attischen Gemeinschaftslebens und des bürgerlichen Ethos, das dieses erfüllt hat.

---

[107] Zur Beurteilung des Nichtwissens im frühplatonischen Dialog W. Jaeger, a. O. II 144ff.

[108] Sokrates' Entschluß, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen, erscheint als Ausdruck vollkommenster Konsequenz, als Bewährung verbindlicher Sätze der Lehre durch die Tat und als Erfüllung eingegangener rechtlicher Verpflichtungen gegenüber Athen. Dementsprechend fordert Sokrates von Kriton ein *ἐμμένειν* (49 E 2) gegenüber den *ὁμολογίαι* (49 A 8), und ebenso fordern es die Nomoi von Sokrates (50 C 5. 53 A 5). Wie die Papyri zeigen, handelt es sich dabei um der Rechtssprache völlig geläufige Termini. Am Beginn der Nomoirede (49 E 6: *πότερον ἃ ἄν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαια ὄντα ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον;* 50 A 2: *καὶ ἐμμένομεν οἷς ὡμολογήσαμεν δικαίοις οὖσιν ἢ οὔ;*) wird gewissermaßen noch einmal das beherrschende Prinzip des Gesprächs zwischen Sokrates und Kriton formuliert und Kriton das Ethos der Lehrerörterung wieder ins Bewußtsein gerufen, damit er auch die folgenden Fragen richtig beantwortet. Von der Treue zu den dialogischen *ὁμολογίαι* ist die Gemeinschaft mit Sokrates abhängig (49 D 3. 6); hiezu steht parallel 50 A 8ff.: die Staatsgemeinschaft wird aufgehoben, wenn die von jedem Bürger *ἔργῳ* anerkannten Gesetze des Staates nicht beachtet werden. – G. Bornkamm, Hermes 1936, 377ff. hat auf die doppelte Verwendung des Terminus *ὁμολογία* im *Kriton* bereits aufmerksam gemacht, seine Bemerkungen sind indes nirgends eindringend. Vor allem wird die *ὁμολογία* als politischer Begriff gefaßt, während er in Wahrheit der Rechtssprache angehört. Vorschnell ist es auch, die durch die *ὁμολογία* der Gesprächspartner begründete Gemeinschaft ohne weiteres mit dem realen Staat gleichzusetzen.

[109] Zur Akademie vgl. jetzt H. Herter, *Platons Akademie*, Bonner Universitätsschriften 4 (1946).