

Philosophische Bibliothek

Alfons Reckermann
Den Anfang denken

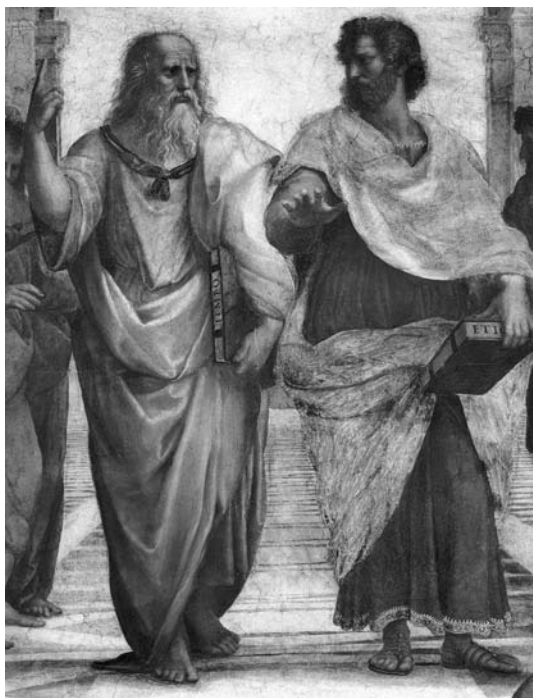
Band II

Sokrates, Platon und Aristoteles

Meiner







ALFONS RECKERMANN

DEN ANFANG DENKEN

Die Philosophie der Antike in
Texten und Darstellung

BAND II

Sokrates, Platon und Aristoteles

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-7873-2152-0

Band 1: *Vom Mythos zur Rhetorik* (ISBN 978-3-7873-2151-3)

Band 3: *Vom Hellenismus zum Christentum* (ISBN 978-3-7873-2153-7)

Frontispiz: Raffael, Die Schule von Athen (Ausschnitt), Rom,
Stanzen des Vatikan

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2011. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Werner Beierwaltes
zum achtzigsten Geburtstag

| Inhaltsübersicht

BAND II

SOKRATES, PLATON UND ARISTOTELES

| | |
|--|-----------|
| Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der <i>quaestio de rerum natura</i> mit der <i>quaestio de vita et moribus</i> | 3 |
| A Sokrates | 3 |
| 1. Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration auf die <i>quaestio de finibus bonorum et malorum</i> | 7 |
| Text 21 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> A I, 6–15 | 11 |
| 2. Sokrates und die <i>quaestio de rerum natura</i> | 14 |
| a) Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Redner | 14 |
| Text 22 Aristophanes, <i>Die Wolken</i> 1421–1429 | 21 |
| b) Platons Sokrates begründet eine Naturphilosophie, die zugleich zeigt, wie man leben soll | 23 |
| Text 23 Platon, <i>Phaidon</i> 96 a–96 c | 25 |
| Text 24 Platon, <i>Phaidon</i> 97 b–99 a | 28 |
| Text 25 Platon, <i>Phaidon</i> 99 a–100 d | 37 |
| c) Der Skeptiker Sokrates | 45 |
| Text 26 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 15–16 | 47 |
| d) Der Grund für die Divergenz der Sokrates-Bilder | 50 |
| Text 27 Platon, <i>Symposion</i> 215 d–216 c und 221 c–222 a | 53 |
| B Platon | 55 |
| Text 28 Platon, <i>Epistula VII</i> 324 b–326 b | 61 |

| | |
|---|-----|
| 1. Platons <i>Gorgias</i> oder der Kampf des Sokrates mit dem Konzept politisch-rhetorischer Vernunft | 67 |
| a) Sokrates und Gorgias | 69 |
| b) Sokrates und Polos | 71 |
| Text 29 Platon, <i>Gorgias</i> 463a–d | 72 |
| Text 30 Platon, <i>Gorgias</i> 464c–465a | 75 |
| Text 31 Platon, <i>Gorgias</i> 467c–468e | 80 |
| Text 32 Platon, <i>Gorgias</i> 480a–e | 88 |
| c) Sokrates und Kallikles | 91 |
| Text 33 Platon, <i>Gorgias</i> 507d–508a | 98 |
| 2. Die Suche nach Grundformen der Tüchtigkeit und nach der Regel ihrer Einheit | 102 |
| Text 34 Platon, <i>Protagoras</i> 329c–330b | 103 |
| Text 35 Platon, <i>Protagoras</i> 349e–350c | 108 |
| 3. Die besondere Seinsweise der ›Ideen‹ | 111 |
| Text 36 Platon, <i>Symposion</i> 209e–212b | 112 |
| 4. Warum und wie kann die menschliche Seele ›Ideen‹ erkennen? | 134 |
| C <i>Aristoteles</i> | 153 |
| 1. Der Begriff des Prinzips | 157 |
| Text 37 Aristoteles, <i>Metaphysica</i> IV 1–2, 1003a 21–1003b 19 | 157 |
| 2. Die Philosophie als Prinzipienreflexion und ihre Stellung in der Ordnung des Wissens | 165 |
| Text 38 Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 1–2, 980a 20–983a 23 | 165 |
| 3. Prinzipienreflexion als Theologie | 192 |
| Text 39 Aristoteles, <i>Analytica posteriora</i> I 2, 71b 33–72a 7 | 198 |

| | | |
|------------------|---|-----|
| Text 40 | Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 6–7, 1071 b 3–1072 b 30 | 201 |
| Text 41 | Aristoteles, <i>Metaphysica</i> XII 9, 1074 b 15–1075 a 5 | 229 |
| 4. | Der Zusammenhang von Prinzipienreflexion und Ethik .. | 239 |
| Text 42 | Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> I 6, 1097 b 22–1098 a 19 | 245 |
| Text 43 a | Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 7, 1177 a 12–35 | 250 |
| Text 43 b | Aristoteles, <i>Ethica Nicomachea</i> X 8, 1178 a 9–22 | 251 |
| Anhang 1: | Schema des platonischen Liniengleichnisses ... | 272 |
| Anhang 2: | Porträts Platon und Aristoteles | 274 |
| Anmerkungen | | 277 |
| Personenregister | | 333 |

BAND I

VOM MYTHOS ZUR RHETORIK

| | |
|---|-----------|
| Einleitung | XIX |
| Die »vorsokratische« Philosophie als Frage nach der Einheit und dem Ursprung des Seienden | 3 |
| A <i>Mythos, Logos und Physis</i> | 3 |
| <i>Die Frage des Mythos nach dem Ursprung der Götter als Vorge- stalt der philosophischen Frage nach dem wahren Grund der Wirklichkeit als dem Garanten für eine Ordnung, in der man leben kann</i> | |
| 1. Hesiod | 5 |
| <i>Die dichterische Vergegenwärtigung der Weltordnung und ihre Bedeutung für das Gelingen des menschlichen Lebens</i> | |
| Text 1 Hesiod, <i>Theogonie</i> 104–181 und 453–496 | 6 |
| Text 2 Hesiod, <i>Theogonie</i> 1–52 | 20 |
| Text 3 Hesiod, <i>Theogonie</i> 70–103 | 25 |
| 2. Parmenides als philosophischer Dichter | 30 |
| Text 4 Das Prooemium zum Lehrgedicht des Parmenides, VS 28 B1 | 33 |
| Text 5 Parmenides, VS 28 B6 | 38 |
| Text 6 Parmenides, VS 28 B8 | 43 |
| B <i>Die Fremdheit der philosophischen Frage nach der Einheit des Seienden</i> | <i>49</i> |
| <i>Ein Blick auf Thales und Anaximander</i> | |
| Text 7 Der Bericht des Aristoteles über die Lehre des Thales | 50 |
| <i>Aristoteles, <i>Metaphysica</i> I 3, 983 b 6–984 a 3</i> | |
| Text 8 Der Bericht über einen Satz des Anaximander Simplikios, <i>Physica</i> 24, 13 (VS 12 A 9) | 56 |

| | | |
|--------|--|-----|
| Text 9 | Das Verhältnis des Philosophen zur Welt, in der er lebt | |
| | a) Platon, <i>Theaitetos</i> 174 a | 59 |
| | b) Aristoteles, <i>Politica</i> I 11, 1259 a 9–18 | 60 |
| C | <i>Die Lehre Heraklits über die Einheit des Seienden als Verbindung von Gegensätzen</i> | 60 |
| D | <i>Übergänge oder das Prinzip des Seins und seine Wirksamkeit in der Vielheit</i> | 68 |
| 1. | Die Lehre des Empedokles über den Grund des von Natur aus Seienden als Tauschwechsel zwischen Liebe und Streit | 71 |
| | Text 10 Empedokles von Akragas, VS 31 B 17, 1–35 | 72 |
| 2. | Die Lehre des Anaxagoras über das Sein und Wirken der göttlichen Vernunft als Grund für die Ordnung der Natur | 79 |
| | Text 11 Anaxagoras, VS 59 B 1 | 83 |
| | Text 12 Anaxagoras, VS 59 B 12 | 84 |
| | Eine Zwischenüberlegung zur Grammatik der philo- sophischen Prinzipienreflexion | 91 |
| | Das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft oder die Polis als Ort des guten Lebens | 97 |
| A | <i>Die anthropologische Voraussetzung: Der Mensch als >Mängelwesen<</i> | 100 |
| | Text 13 Aischylos, <i>Der gefesselte Prometheus</i> 442–506 | 103 |
| B | <i>Der Mensch als soziales >Mängelwesen< und die Bedeutung der >politischen Kunst< beim Sophisten Protagoras</i> | 108 |
| | Text 14 Platon, <i>Protagoras</i> 320 c–322 d | 108 |

| | | |
|----|---|-----|
| C | <i>Der Mensch als erkenntnistheoretisches ›Mängelwesen‹ –</i> | |
| | <i>Gorgias I</i> | 115 |
| | Text 15 Der Anfang der Schrift des Gorgias | |
| | <i>Über das Nicht-Seiende</i> | |
| | Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 65 | 116 |
| D | <i>Die Kunst öffentlicher Rede als soziale Gestaltungsmacht –</i> | |
| | <i>Gorgias II</i> | 122 |
| | Text 16 Gorgias, <i>Lobrede auf Helena</i> 8–13 (VS 82 B II) . | 122 |
| E | <i>Die Rhetorik als ›Kunst aller Künste‹</i> | 128 |
| F | <i>Die Rhetorik als ›Stifterin der größten Güter‹</i> | 136 |
| 1. | Die rhetorische Überzeugungskraft als normative | |
| | Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bei | |
| | Xenophon | 137 |
| | Text 17 Xenophon, <i>Memorabilia Socratis</i> I 2, 10–11 ... | 138 |
| 2. | Die politische Bedeutung der Redekunst bei Isokrates .. | 145 |
| | Text 18 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 253–257 | 147 |
| | Text 19 Isokrates, <i>Antidosis</i> (Rede 15) 261–271 | 150 |
| 3. | Ciceros Rückblick auf das Konzept politisch-rhetorischer | |
| | Vernunft | 158 |
| | Text 20 Cicero, <i>De inventione</i> I 1–3 | 159 |
| | Anmerkungen | 163 |
| | Personenregister | 203 |

BAND III

VOM HELLENISMUS ZUM CHRISTENTUM

Philosophische Prinzipienreflexion in der Zeit

| | |
|---|----|
| nach Aristoteles | 3 |
| A Die Stoa als Vereinfachungs- und Verdichtungsform der theologischen Prinzipienreflexion | 5 |
| 1. Der stoische Begriff der Philosophie und ihr vorzüglicher Gegenstand | 6 |
| Text 44 Aëtius, <i>Placita</i> I Prooem. 2 (SVF II 35) | 7 |
| Text 45 Kleantes, <i>An Zeus</i> (SVF I 537) | 12 |
| Text 46 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 29–36 | 25 |
| Text 47 Cicero, <i>De natura deorum</i> II 56–58 | 32 |
| 2. Die Prinzipienbegriffe der stoischen Philosophie | 35 |
| Text 48 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> VII 134 | 36 |
| 3. Zum Verhältnis von Prinzipientheorie und Ethik | 40 |
| Text 49 Epiktet, <i>Handbüchlein der Moral</i> I | 44 |
| Text 50 Seneca, <i>Naturales quaestiones</i> I 1–12 | 49 |
| B Die Atomistik Epikurs als ethisch fundierter Naturalismus und prinzipientheoretischer Minimalismus | 61 |
| 1. Die nicht-theologische Prinzipientheorie der atomistischen Physik | 61 |
| Text 51 Epikur, <i>Brief an Herodot</i> 38–44 | 68 |
| Text 52 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 123 | 72 |
| 2. Zum Verhältnis von Physik und Ethik | 77 |
| Text 53 Epikur, <i>Brief an Menoikeus</i> 124–135 | 79 |
| Text 54 Lukrez, <i>De rerum natura</i> II 1–19 | 93 |

| | | |
|----|--|-----|
| C | <i>Die skeptische Distanzierung von der philosophischen Prinzipienreflexion</i> | 94 |
| 1. | Die Praxis der Urteilsenthaltung als Weg zum Glückszustand seelischer Unerschütterlichkeit bei Pyrrhon aus Elis | 96 |
| | Text 55 Diogenes Laertius, <i>Vitae philosophorum</i> IX 61–62 | 96 |
| | Text 56 Eusebius, <i>Praeparatio evangelica</i> XIV 18, 1–5 | 101 |
| 2. | Die aporetische Skepsis der platonischen Akademie als dialektisch begründete Distanzierung von der theoretischen Prinzipienreflexion | 106 |
| | Text 57 Cicero, <i>Academica posteriora</i> I 44–46 | 110 |
| | Text 58 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 160–165 | 118 |
| 3. | Die Abtrennung einer praktischen von der theoretischen Prinzipienreflexion im Zusammenhang der akademischen Skepsis | 122 |
| | Text 59 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 158 | 123 |
| | Text 60 Sextus Empiricus, <i>Adversus mathematicos</i> VII 166–184 | 126 |
| 4. | Der Versuch des späteren Pyrrhonismus, die Dialektik der akademischen Skepsis therapeutisch für ein ›Stillstellen des Denkens‹ einzusetzen | 134 |
| | Text 61 Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae hypotyposes</i> I 4, 8–10 und I 12, 25–30 | 135 |
| D | <i>Die Philosophie Plotins (205–270) als maximale Steigerungsform der theologischen Prinzipienreflexion</i> | 151 |
| 1. | Plotins Platonismus | 157 |
| | Text 62 Plotin, <i>Enneade</i> VI I [10], 8, 1–14 | 159 |

| | |
|---|---------|
| 2. Der Aufstieg der Seele zum Einen als Ziel des menschlichen Lebens | 163 |
| Text 63 Plotin, <i>Enneade</i> V 9 [5], I, 1–2, 28 | 167 |
| 3. Negative Theologie und mystische Ekstasis als zwei Formen der Annäherung an den ›überseienden‹ Grund aller Wirklichkeit | 182 |
| Text 64 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 13, 1–14, 8 | 191 |
| Text 65 Plotin, <i>Enneade</i> V 3 [49], 17, 21–38 | 198 |
| Text 66 a Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 8, 34–9, 24 | 204 |
| Text 66 b Plotin, <i>Enneade</i> VI 9 [9], 11, 6–26 | 205 |
| E <i>Das Christentum als theologia naturalis und ihr Verhältnis zur philosophischen Theologie</i> | 211 |
| 1. Paulus und die <i>theologia naturalis</i> der ›weltlichen Weisheit‹ | 213 |
| Text 67 Paulus, <i>ad Romanos</i> I, 14–25 | 214 |
| 2. Tertullians Angriff auf das ›dialektische‹ Christentum der gnostischen Häretiker | 220 |
| Text 68 Tertullian, <i>De praescriptione hareticorum</i> 7, 1–13 | 223 |
| 3. Der Kampf zwischen griechischer Philosophie und christlicher Religion um den rechtmäßigen Besitz der <i>einen</i> Wahrheit | 231 |
| a) Der stoisch geprägte Mythos vom natürlichen Ursprung des soteriologischen Wissens | 231 |
| Text 69 Dion aus Prusa, <i>Oratio</i> 12, 27–29, 32 und 39 (= Poseidonios, Fr. 368, ed. Theiler) | 232 |
| b) Die Darstellung der Lehre Christi als ›allein sicherer und Nutzen bringender Philosophie‹ bei Justin Martyr | 238 |

| | |
|--|-----|
| c) Der ›wahrheitsliebende Platon‹ und der ›allweise Moses‹. Clemens aus Alexandrien und der Streit über den Ursprungs- und Verwirklichungsort des soteriologischen Wissens | 241 |
| Text 70 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> I 57, 1–6 . . . | 245 |
| Text 71 Clemens Alexandrinus, <i>Stromata</i> II 5–6, 2 . . . | 257 |
| 4. Die Grenze aller philosophischen Prinzipienreflexion oder die <i>vera religio christiana</i> als <i>verissima philosophia</i> . Eine Überlegung zu Augustinus (354–430) | 265 |
| a) Die Anknüpfung des Augustinus an Platon | 269 |
| Text 72 Augustinus, <i>De civitate dei</i> VIII 4–6 und 8 . . . | 270 |
| b) Was man bei den Platonikern nicht finden kann | 281 |
| Text 73 Augustinus, <i>Confessiones</i> VII 9, 13–14 | 281 |
| c) Die unplatonische Anthropologie des Augustinus | 288 |
| (1) Das Kontinuum von Schöpfung und Erlösung | 293 |
| (2) Christus als <i>vir magnus atque divinus</i> und die angebliche <i>superbia</i> der Platoniker | 295 |
| (3) Zum Verhältnis von <i>auctoritas</i> und <i>ratio</i> | 298 |
| Text 74 Augustinus, <i>De trinitate</i> VIII 2, 3 | 306 |
| Schlussbemerkung | 309 |
| Anmerkungen | 321 |
| Bibliographie | 441 |
| Personenregister | 467 |

II.
SOKRATES, PLATON UND
ARISTOTELES

Die klassische Gestalt der griechischen Philosophie als Verbindung der *quaestio de rerum natura* mit der *quaestio de vita et moribus*

A | Sokrates (ca. 470–399)

sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quoque reciderent, studioseque ab iis siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur et cuncta caelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

Cicero, *Tusculanae disputationes* V 10.

Platon hat Sokrates mit wirkungsgeschichtlich überwältigendem Erfolg zum Vorläufer seines eigenen Denkens und damit zur Leitfigur der klassisch gewordenen Gestalt griechischer Philosophie stilisiert. Das von ihm gezeichnete Bild wird deshalb leicht mit dem Original verwechselt. Dass wir bis heute nicht mit der in diesem Fall besonders wünschenswerten Genauigkeit wissen, wie Sokrates wirklich gewesen ist und was er als Philosoph tatsächlich gelehrt hat, liegt aber nicht nur am Unbestimmtheitsgrad der uns zugänglichen literarischen Quellen¹, sondern letztlich an der Ungewöhnlichkeit seiner Person und seiner Lebensführung. Wenn Alkibiades ihn am Schluss des platonischen *Symposion* jeder Vergleichbarkeit mit anderen Personen entzogen wissen will², so ist das auch ein Indiz dafür, dass Sokrates schon früh die Macht der Mythenbildung auf sich gezogen und gerade dadurch das öffentlichkeitswirksame Bild von dem, was ein Philosoph ist, bis in die Gegenwart intensiver beeinflusst hat als jeder andere.

Sokrates scheint ungewöhnliche Gegensätze in seiner Person vereinigt zu haben. Durch seine Verweigerung gegenüber dem Medium der Schrift knüpft er an den älteren Typus des Weisen an,

der die Anfangsphase griechischer Kultur mit der Macht des direkt gesprochenen Wortes geprägt hat³. Durch seine Konzentration auf Fragen der sittlichen Lebensführung und vor allem durch die *Art* des Fragens, die auf rationaler Begründung und allgemeiner Rechtfertigung insistiert, antizipiert er den Typus des modernen Intellektuellen, des Aufklärers und Kritikers. Durch die Radikalität seiner Kritik an der Polis, die wir bis heute als Vorbild für ein freies bürgerliches Leben bewundern, hat er dem Denken die Kraft zugetraut, sich von der Sphäre des Politischen zu trennen und ihr gegenüber eine Wahrheit eigenen Rechts geltend zu machen. Dass Sokrates die Gesetze Athens auch dann befolgt hat⁴, als dies den eigenen Tod bedeutete, und nichts getan hat, um der Vollstreckung des gegen ihn ausgesprochenen Urteils zu entgehen⁵, hat oft für eine Form moralischer Kompromisslosigkeit gegolten, die sich ausschließlich den Normen der Wahrheit und der Gerechtigkeit verpflichtet weiß. Durch die Erweiterung des auf ihn bezogenen Spruchs des Apollon zu einem für jedermann gültigen Gebot zur Selbsterforschung⁶ hat er einen Begriff des Göttlichen geltend gemacht, den seine Mitbürger leicht als Atheismus oder im juristisch fassbaren Sinn als »Asebie« diskriminieren konnten⁷. Er antizipiert damit eine Verbindung von Reflexivität und Religiosität und zusammen damit eine *theologia naturalis*, die als wahre Einsicht in die Natur des Göttlichen zu allen Vorstellungen Distanz hält, mit denen die *theologia poetica* des Mythos und die *theologia politica* des von den Bürgern gemeinsam gefeierten Kultes die Reinheit dieser Natur überlagern⁸.

Die Bedeutung des Sokrates bleibt für alle Zeit hauptsächlich mit dem Prozess verbunden, in dem er von seinen Mitbürgern der Gottlosigkeit angeklagt und zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilt worden ist. Im 19. Jahrhundert steht dieses Ereignis sogar für eine weltgeschichtliche Wende. Für Hegel zeigt sich darin der Gegensatz zwischen antikem und modernem Bewusstsein, die für ihn bereits in der griechischen Polis miteinander kollidieren. Dabei antizipiert Sokrates das christlich-moderne Prinzip der

Wahrheit und Rechtlichkeit »des seiner selbst gewissen Geistes«⁹, während Athen noch der »unbefangenen Sittlichkeit« verhaftet ist, die das überlieferte Gute reflexionslos als das Wahre anerkennt. Im Konflikt zwischen Athen und Sokrates geht es deshalb nicht um die Kollision zwischen Recht und Unrecht, sondern um eine Auseinandersetzung, bei der beide Parteien »gegenseinander gerechtfertigt sind.«¹⁰ Ihr Streit ist jedoch ein unübersehbares Indiz dafür, dass die antike Polis schon aus sich selbst in eine Periode der Auflösung übergegangen ist. Sokrates steht »an der Spitze« einer allgemeinen »Veränderung.«¹¹ Und Athen setzt sich mit sich selbst auseinander, wenn es den Bürger verklagt, der »an die Stelle des delphischen Gottes« und seines »Orakels« mit dem »Selbstbewusstsein des Menschen« einen »neue(n) Gott« in die Polis einführen will¹². Die Bürger erklären Sokrates zunächst »für schuldig«, ohne ihn zum Tode zu verurteilen, und räumen ihm damit »die Freiheit« ein, »sich selbst die Strafe zu bestimmen«, die er im Blick auf die ihm verfahrensgerecht zuerkannte Schuld für angemessen hält. Das Todesurteil gegen ihn reagiert in der Sicht Hegels lediglich darauf, dass Sokrates es gewagt hat, »dem richterlichen Ausspruch sein Gewissen« »entgegenzusetzen« und damit der »Majestät des Volks« die Qualität einer sittlichen Macht abzusprechen¹³. Indem er sich als der Einzelne der Polis entgegenstellt und dafür den Tod auf sich nimmt, wenn er ihn nicht sogar bewusst provoziert¹⁴, tritt das »Prinzip der subjektiven Reflexion« als das weltgeschichtlich Neue in Erscheinung, das die griechische Sittlichkeit nicht »ertragen« konnte und deshalb an ihm zerbrechen musste. Nietzsche versucht sich an einer anderen, aber ebenfalls weltgeschichtlichen Deutung der Gestalt des Sokrates. Der *sterbende Sokrates* entfesselt für ihn die Wirkungsmacht einer im Kern atheistischen Kultur selbstbezüglicher Rationalität und vernichtet damit die Grundlagen der ihr vorausgehenden tragischen Kultur, die mit ihren Trugbildern des schönen Scheins die unheimliche Unergründlichkeit naturhafter Wirklichkeit verdeckt und dadurch erst die Kontinuität menschlicher Lebens-

zustimmung möglich gemacht hat. Das Bild des *musiktreibenden Sokrates* steht dagegen für die Selbstbegrenzung der von ihm begründeten Kultur des Wissens, die damit wieder Raum schafft für dionysisch sanktionierte Wirkungsmächte, die allein das Leben heilen können, das im Bann des Nihilismus, der vermeintlich unausweichlichen Folge sokratischer Wissenskultur, vom Tode bedroht ist. Auch wenn man Nietzsches Konstruktion nicht folgt, die Sokrates zum »Wendepunkt und Wirbel der so genannten Weltgeschichte« stilisiert¹⁵, so ist auch sie noch ein Indiz für die Irritation, die bereits seine Zeitgenossen veranlasst hat, das, wofür Sokrates stehen mag, in Form vieldeutiger, in sich ambivalenter Bilder zu verarbeiten. Die folgende Darstellung achtet auf die besondere Stellung des Sokrates zwischen »alter« und »neuer« Philosophie, die ihm in diesen Bildern zugewiesen wird. Für Cicero hat Sokrates den Gesamtcharakter der Philosophie radikal verändert, indem er sich von ihrer Gestalt als Naturphilosophie distanziert und sie dadurch »gezwungen hat«, als ethisch-politische Philosophie in den Häusern und Städten der Menschen anwesend zu sein¹⁶. Diese Veränderung kann gegensätzlich bewertet werden, positiv als Vermenschlichung der Philosophie, als Überwindung ihrer vermeintlich hypertrophen Anfangsgestalt und damit als Initialzündung zu ihrer Vollendung, aber auch negativ als ihre unzulässige Rationalisierung und letztlich zum Scheitern verurteilte Individualisierung (Nietzsche). Als anti-naturphilosophischer Ethiker tritt Sokrates bei Xenophon auf, so dass er in deutlicher Abweichung vom Sokrates-Bild Platons das Konzept politisch-rhetorischer Vernunft verkörpert. Aristophanes hingegen sieht Sokrates als zeitgenössischen Repräsentanten der alten Naturphilosophie, der mit dem Konzept von Dialektik und Rhetorik, das er auf ihrer Grundlage entwickelt, die religiösen und sittlichen Überzeugungen der Polis unterminiert. In Platons *Phaidon* ist Sokrates eine Gestalt des Übergangs, die in der Auseinandersetzung mit der »alten« Naturphilosophie eine »neue« Form des Denkens findet, in der Ethik und Metaphysik aufeinander angewiesen sind. Das Bild, das die

akademische Skepsis von Sokrates entwirft, knüpft dagegen an Platons *Apologie* an, indem sie das Eingeständnis des *nihil scire* als Vollendung des menschlichen Wissens versteht. Was also muss man wissen, wenn man weiß, dass man nichts wirklich weiß, und was weiß man, wenn man sich dazu verpflichtet weiß, diejenigen des Nichtwissens zu überführen, die von sich behaupten, Wissen zu besitzen? Muss man dafür nicht wenigstens ein Wissen von der Natur des menschlichen Wissens in Anspruch nehmen und so auch ein Wissen darüber, wovon sich diese Natur unterscheidet? Wie also kann das Wissen, dass man *nicht* weiß, andere davon überzeugen, dass genau dies das höchste menschlich erreichbare Wissen ist?

1. | Xenophons Sokrates befürwortet die Konzentration
auf die *quaestio de finibus bonorum et malorum*

In den *Memorabilia Socratis* zitiert Xenophon¹⁷ den Kernsatz aus der Anklageschrift gegen Sokrates, nach dem er »Unrecht tut«, weil »er die Götter nicht anerkennt, welche die Polis anerkennt, dagegen andere neuartige göttliche Wesen einführt« und mit seinen Reden »die jungen Menschen verdirbt« (I 1, 1)¹⁸. Das Bild, mit dem Xenophon diesen Behauptungen entgegentritt, stützt sich auf den besonderen Begriff des Wissens, den Sokrates nach seiner Auffassung nicht nur gelehrt, sondern als handelnde Person auch verkörpert hat. Danach steht »Wissen« für eine Gattung des Könnens, von der es mehrere Arten gibt. Man gewinnt sie aus der dualen Grundunterscheidung zwischen dem Wissen, das »die Götter den Menschen zum Erkennen und Unterscheiden überlassen« (I 1, 9), und dem, was sie »sich selbst vorbehalten« (I 1, 8)¹⁹. Dieser Grundunterscheidung folgen im Bereich des menschlichen Wissens drei inhaltsbezogene Unterteilungen, die in sich wieder drei Teile aufweisen. Die Form, in der sich die Menschen auf sie beziehen, folgt dagegen erneut einer dualen Unterscheidung,

nämlich derjenigen von »erlernen« und »erbitten.« Da die dynamische Bewegung des Erlernens von einem Wissen darüber kontrolliert werden muss, »in welchem Umfang ein wahrhaft Gebildeter mit jedem Gegenstand vertraut sein sollte« (IV 7, 2), folgt die Einstellung zum Wissen der dualen Unterscheidung zwischen unbegrenztem und begrenztem Streben nach Wissen. Das Wissen des richtigen Maßes für das eigene Tun ist jedoch kein einfaches Zählen, Messen oder Wiegen, sondern setzt voraus, dass man weiß, was »ein wahrhaft Gebildeter« ist. Die drei Hauptformen des menschlich zugänglichen Wissens und ihre wichtigsten Unterteilungen sind dann die folgenden²⁰:

1. Das erlernbare Wissen in Bezug auf das, was gezählt, gemessen oder gewogen werden kann, also das mathematisch strukturierbare Wissen (I 1, 9).

Wenn sich dieses Wissen zu den Disziplinen der Arithmetik, Geometrie und Astronomie entfaltet, können sie in zweifacher Weise betrieben werden:

- a) als Untersuchung, die sich auf Mathematisches um seiner selbst willen bezieht, und
- b) als Untersuchung, die dieses Wissen in menschliche Handlungszusammenhänge integriert.

Xenophons Sokrates akzeptiert mathematisches Wissen nur in Form des handlungsbezogenen Problemlösungswissens²¹.

2. Das erlernbare praktische Wissen, zum einen
 - (a) das technische Herstellen von Gegenständen und zum anderen
 - (b) das praktische Gestaltungswissen, das
 - (1) zur Verwaltung eines Hauses (Ökonomik),
 - (2) zur Leitung einer Polis (Politik) oder
 - (3) zur Führung des Heerwesens (Strategik) befähigt (I 1, 7).
3. Das nicht erlernbare, aber von den Göttern zu erbittende manische Wissen, das sich auf zukünftige Ereignisse, insbesondere

auf Handlungsfolgen des praktischen Verwaltungs-, Leitungs- und Führungswissen bezieht (I 1, 9).

Die Einteilung des mantischen Wissens folgt also einmal derjenigen des praktischen Gestaltungswissens (2b) und hat dann drei Teile, das andere Mal den Gegenständen, die als Zeichen für eine Mitteilung der Götter an die Menschen gelten, und hat in dieser Hinsicht vier Teile:

- (a) Deutung des Vogelflugs,
- (b) Auslegung von Orakelsprüchen,
- (c) Beobachtung von Zeichen im Sinne von Prodigien und
- (d) die Opferschau (I 1, 3).

Dem menschlichen steht das nicht unterteilbare Wissen von dem gegenüber, was sich die Götter als das Wichtigste überhaupt (τὰ μέγιστα) selbst vorbehalten, so dass es von Menschen weder zu erlernen noch zu erbitten ist (I 1, 8). Infolgedessen entgeht ihnen die Fähigkeit, die *quaestio de rerum natura* wahrheitsgemäß und vollständig zu beantworten²². Nur die jeweils angemessene Entfaltung der Arten des den Menschen zugestandenen Wissens führt zur Vollkommenheit ihres Lebens. Sokrates, der sich ausschließlich der *quaestio de finibus bonorum et malorum* zuwendet, verkörpert also Xenophons eigenes Konzept politisch-rhetorischer Vernunft. Seine Voraussetzung ist der Begriff des Menschen als eines Mängelwesens, dem für die Realisierung seines Lebens nur begrenzte Mittel zu Verfügung stehen. Dazu gehört aber unstrittig die Fähigkeit, die verschiedenen Arten des Wissens richtig zu unterscheiden und zielgerecht einzusetzen. Da Kräfte, die in die Realisierung unerreichbarer Ziele investiert sind, für das Streben nach erreichbaren Zielen nicht mehr zur Verfügung stehen, bedeutet ihre Fehlinvestition eine fatale Schwächung der eigenen Ressourcen. Wissen, das von sich weiß, dass es sich unter Knappheitsbedingungen auf das Notwendige und Erreichbare beschränken muss, ist eine besondere und zwar die wichtigste Art der Gattung des praktischen Gestaltungswissens. Es bezieht sich nicht

auf einzelne Ziele und damit auf externe Güter, sondern auf ein intrinsisches Gut, nämlich auf die richtige Selbstpositionierung des Wissens im Zusammenhang der menschlichen Lebensführung. Unter dem Titel »Besonnenheit (σωφροσύνη)« steht es der unsinnigen Raserei (μανία, bzw. δαιμονία) gegenüber, die entweder Notwendiges für unnötig oder Unnötiges für notwendig, Unerreichbares für erreichbar oder Erreichbares für unerreichbar hält. Das Verkennen des Notwendigen kennt wieder zwei Formen: eine, die das eigene Können als omnipotente Kraft überschätzt, und eine andere, die es unterschätzt. Wenn das Wissen die Extreme abergläubischer Ängstlichkeit und hybrider Phantastik vermeiden will, muss es realisieren, dass es als praktisches Gestaltungswissen wesentlich auf Zukunft gerichtet ist und sich deshalb des eigenen Gelingens nie sicher sein kann. Indem es mit der Entfaltung seiner selbst das Bewusstsein seiner Grenze verbindet, transformiert es sich zu einer Frömmigkeit, die ein integraler Teil des Wissens ist, das sich in der richtigen Weise auf seine eigenen Fähigkeiten bezieht. Frömmigkeit ist nicht das Resultat einer Furcht, die eigene Ängste auf die Götter projiziert und sie dadurch dem Menschen als Ungeheuer und Tyrannen entgegentreten lässt. Sie ist vielmehr Ausdruck der Hoffnung, dass die Götter den Menschen, die sie als überlegene »Spender von Gütern« (Hesiod) anerkennen, auch ihrerseits freundlich entgegenkommen und ihnen durch »Zeichen« mitteilen, was sie von sich aus nicht wissen können²³. Richtige Frömmigkeit verwirklicht sich deshalb als Bitte um mantisches Wissen. In ihr kommt nämlich die Einsicht in die systematische Unvollständigkeit des menschlich-praktischen Gestaltungswissens zum Ausdruck, die weder durch mathematisches noch durch technisches Wissen auszugleichen ist. Als Bitte um das, was als Mut, Zuversicht oder Tapferkeit über unvermeidliche Unsicherheiten hinweg trägt, ist Frömmigkeit im Kern Ausdruck einer umfassenden Selbsterforschung, ohne die, wie Xenophons Sokrates in Übereinstimmung mit demjenigen der *Apologie* Platons betont, das Leben nicht gelebt zu werden verdient.

Für Xenophons Sokrates besteht die Spitze des menschlichen Könnens in einem selbstbezüglichen Wissen. Es stützt sich zwar auf logische Unterscheidungen, verwendet aber das damit verbundene Messen, Abwägen und Unterscheiden allein dazu, die Kraft des Wissens richtig in die eigene Lebensführung zu integrieren. In seiner besten Gestalt ist das menschliche Leben deshalb ein umfassendes Vernünftigkeitsein, das die Potentiale für sein Gelingen durch richtige Selbsteinschätzung so vollständig wie möglich zur Wirkung bringt, statt sie durch eine fehlerhafte Einschätzung so weit zu schwächen, dass es von der Gegenkraft des Wahnsinns bestimmt wird. Es ist deshalb Ausdruck der Raserei, wenn einige Bürger Sokrates so anklagen, dass er zum Tode verurteilt wird. Er verdient vielmehr genau die Lobrede, die Xenophon in den *Memorabilia Socratis* vorträgt und dabei zeigt, dass Sokrates das höchste Gut der Kalokagathie verkörpert, das alle Bürger erreichen können, wenn sie nur seine Lehren beachten und seine Lebensführung als nachahmenswertes Vorbild empfinden. Der folgende Textauszug fasst alles Lob zusammen, das niemand mehr als Sokrates verdient.

21 · Xenophon, *Memorabilia Socratis* I 1, 6–16²⁴

(6) »[...] das [im Sinne der Kalokagathie] Notwendige riet (συμβούλευε) er ihnen [seinen Freunden] genau so zu tun, wie es seiner Meinung nach am besten zu tun sei; soweit jedoch der Ausgang unbekannt sei, veranlasste er sie, aus Vorzeichen zu erkunden, ob es getan werden solle. (7) Auch die, welche Häuser und Städte wohl zu verwalten wünschten, sollten auf Weissagungen achten, wie er meinte. Er glaubte allerdings, ein Zimmermann, ein Schmied, ein Landwirt zu werden oder jemand, der die Menschen regieren oder dergleichen Tun beurteilen könne, oder ein Rechenmeister, ein Hausverwalter oder ein Heerführer zu werden, all das sei eine Sache des Wissens und mit menschlicher Einsicht erfassbar. (8) Das Wichtigste dabei

aber – so sagte er – behielten die Götter sich selbst vor, und nichts davon sei den Menschen offenbar. Denn auch wer sein Feld gut bestellt habe, wisse nicht, wer ernten werde, und wer sein Haus schön gebaut habe, wisse nicht, wer darin wohnen werde, und dem Heerführer sei nicht bekannt, ob seine Kriegsführung von Nutzen sein werde, und dem Politiker sei nicht bekannt, ob seine Führung der Polis von Erfolg begleitet sei, und wer eine schöne Frau heirate, um an ihr Freude zu haben, dem sei unbekannt, ob er durch sie Ärger erfahren werde, und wer sich mit den Mächtigen in der Polis verschwägere, wisse nicht, ob er durch sie seine Heimat verlieren werde. (9) Die aber, welche etwa glaubten, dass nichts davon die Sache der Götter sei, sondern dass alles der menschlichen Einsicht zukomme, die betrachtete er als solche, die verrückt sind. Als Verrückte bezeichnete er aber auch jene, welche sich um Vorzeichen bemühten in solchen Dingen, welche die Götter den zum Lernen befähigten Menschen zum Unterscheiden überlassen hätten, so etwa, wenn jemand im Zweifel sein sollte, ob es besser sei, einen des Lenkens Kundigen zum Fahren zu nehmen als einen Unkundigen, oder lieber einem erfahrenen Steuermann die Führung eines Schiffes anzuvertrauen als einem, der das nicht versteht, oder wer in solchen Dingen, die man durch Zählung oder Messung oder Wägung wissen könne, dies von den Göttern erfragen wollte, die hielt er für Frevler. Er meinte also, man müsse lernen, was die Götter zum Erlernen und alsdann zum Tun bestimmt hätten; was aber den Menschen unbekannt sei, das sollten sie durch Beachtung der Vorzeichen von den Göttern zu erfahren suchen; denn die Götter gäben denen Zeichen, denen sie gnädig gesinnt seien.

(10) So tat gerade er stets alles in voller Öffentlichkeit. Am frühen Morgen nämlich ging er zu den Säulenhallen und Turnschulen, und wenn der Markt sich füllte, war er dort zu sehen, und auch den Rest des Tages war er immer dort, wo er mit den meisten Menschen zusammensein konnte. Und er sprach meistens, und wer nur wollte, dem stand es frei, ihm zuzuhören.

(11) Doch niemand konnte jemals den Sokrates etwas Gottloses oder Unheiliges tun sehen oder reden hören. Er unterhielt sich auch nicht über die Natur des Weltalls (περι τῆς τῶν πάντων φύσεως), im Gegensatz zu den meisten anderen, die etwa danach forschten, wie der von den Sophisten²⁵ so genannte Kosmos seiner Natur nach beschaffen sei und welchen notwendigen Gesetzen alle Himmelsvorgänge unterworfen seien, sondern er erklärte die, welche sich über solche Dinge Gedanken machten, für töricht. (12) Zunächst fragte er sie, ob sie etwa glaubten, schon genügend Wissen über die menschlichen Dinge zu besitzen, und darum nun dazu übergangen, sich um solche Dinge zu kümmern, oder aber ob sie meinten, das Rechte zu tun, wenn sie die menschlichen Dinge unbeachtet ließen und dagegen das Göttliche betrachteten. (13) Er wunderte sich auch darüber, dass es ihnen nicht einleuchte, dies sei für Menschen nicht erfassbar (οὐ δυνατόν ἐστὶν ἀνθρώποις εὐρεῖν), denn auch die, welche sich am meisten einbildeten auf ihre Ansicht über diese Dinge, meinten untereinander nicht dasselbe darüber, sondern ständen den Wahnsinnigen gleich mit ihren Behauptungen gegeneinander. (14) Von den Wahnsinnigen nämlich fürchteten die einen nicht einmal das wirklich Furchtbare, die anderen dagegen hätten sogar Furcht vor dem, was vollkommen harmlos sei; und den einen scheine es nicht schimpflich zu sein, mitten in einer Menschenmasse alles Mögliche auszusprechen oder zu tun, den anderen erscheine es nicht einmal möglich, überhaupt unter die Menschen zu gehen; die einen hätten weder vor einem Tempel oder einem Altar noch sonst vor etwas Göttlichem Ehrfurcht, die anderen dagegen verehrten sogar Steine sowie beliebige Holzblöcke und Tiere. So scheine denn auch den einen, die über die Natur des Weltalls nachgrübelten²⁶, das Seiende nur Eines zu sein²⁷, den anderen aber der Zahl nach unbegrenzt Vieles²⁸; den einen scheine alles in unablässiger Bewegung zu sein²⁹, den anderen dagegen scheine nichts jemals bewegt zu werden³⁰; die einen meinten, alles entstehe oder vergehe³¹, die anderen

dagegen, dass nichts jemals entstanden oder vergangen sei³². [...] (16) So sprach er sich also über jene aus, die sich mit solchen Dingen beschäftigten. Er selbst aber unterhielt sich immer über die menschlichen Dinge (περὶ τῶν ἀνθρωπείων) und untersuchte, was fromm und gottlos, schön und hässlich, gerecht und ungerecht ist, was Besonnenheit (σωφροσύνη) und Torheit, Tapferkeit und Feigheit sind, was eine Polis ist und ein Politiker, was eine Herrschaft und ein Herrscher über Menschen, sowie über das andere, durch dessen Wissen die Menschen nach seiner Meinung tüchtig und gut seien³³, während sie bei Unwissenheit darüber mit Recht als Sklavenseelen bezeichnet würden.«

2. | Sokrates und die *quaestio de rerum natura*

a) *Der Sokrates des Aristophanes als Naturforscher und sophistischer Rhetor*

Platons Sokrates wendet sich in seiner Verteidigungsrede nicht nur gegen die ihm vorgehaltene Anklageschrift, sondern mehr noch gegen die, »welche viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet, mich aber beschuldigt haben ohne Grund, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der den Dingen am Himmel (τὰ μετέωρα) nachgrüble und auch das Unterirdische (τὰ ὑπὸ γῆς) alles erforscht habe und die schwächere Rede zur stärkeren mache.«³⁴ Sie sind deshalb seine »wirklich furchtbaren Ankläger«, weil die, »die das hören, leicht meinen, wer solche Dinge untersuche, glaube überhaupt nicht an Götter.«³⁵ Als Ankläger in diesem Sinn nennt er namentlich den Komödiendichter Aristophanes (445–385), in dessen *Wolken* – aufgeführt im Jahre 423³⁶ – »ein Sokrates vorgestellt wird, der sich rühmt, in der Luft zu gehen und viele andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe« (*Apol.* 19 c–d). In der Tat zeigt diese Komödie einen Sokrates, der in seiner »Denkerei gelehrter Seelen (94: ψυχῶν σοφῶν φροντιστήριον)« – Fragen nachgeht, die

man auch in der groben Karikatur, in der die Komödie sie gattungsgerecht anspricht, nur der *quaestio de rerum natura* zuordnen kann³⁷. Das Entscheidende an dem dort vorgestellten Bild des Philosophen bezieht sich jedoch auf dessen Lebensweise, die sich von der Welt der Polis in der Hoffnung entfernt, Zugang zu der ihr vermeintlich übergeordneten Welt des von Natur aus Seienden zu gewinnen³⁸. Die Polis erwächst dem Boden, den ihre Bürger seit langem – wie die Athener meinen, von Anfang an³⁹ – bewohnen und bearbeiten, den sie primär im Blick haben, wenn sie Landwirtschaft, Handel und Politik betreiben, und den sie ganz als den ihren betrachten, weil er ihnen von den Göttern – Athene und Poseidon⁴⁰ – als ihr Lebensort zugewiesen ist. Wer das von Natur aus Seiende untersucht, setzt sich deshalb dem Verdacht aus, die normativen Voraussetzungen der Polis, insbesondere den Glauben an ihre Götter und an die Wahrheit der eigenen Rechtsvorstellungen untergraben zu wollen. Bezeichnenderweise hält sich Sokrates in seinem Phrontisterion, wenn er beim Denken in einer Hängematte liegt, *oberhalb* des Erdbodens auf. Luft und Äther müssen deshalb der Boden werden, auf dem *er* sich bewegen kann (225: ἀεροβατεῖν), was voraussetzt, dass sein Denken seinem vornehmsten Gegenstand so nahe kommt und ähnlich wird, dass es alles, was den Erdboden überragt (τὰ μετέωρα πράγματα), nach der Regel, dass Gleiches nur durch Gleiches erkennbar ist, »richtig« deuten kann⁴¹ (228). Unter derselben Voraussetzung kann er sich auch dem Bereich *unterhalb* des Erdbodens (188: τὰ κατὰ γῆς) zuwenden, der von dem Grund, auf dem Polis lebt, ebenso weit entfernt ist wie die Luft. Der Sokrates der *Wolken* verkörpert ein Denken, für das die Wirklichkeit, die im Konzept politisch-rhetorischer Vernunft als Seiendes gilt, *nicht* ist, während für den Anhänger dieses Konzepts nicht ist, was im Phrontisterion des Sokrates als das in Wahrheit Seiende betrachtet wird. Die Komödie des Aristophanes stellt also unvermeidlich die Frage nach dem Daseinsrecht dessen, der über das, was für die Polis ist, hinwegsieht, als wäre es nicht.

An die Stelle dessen, was für die Polis *ist*, tritt bei Sokrates mit der Luft und ihren undefinierbaren, ihr Aussehen ständig wechselnden Gestalten eine Macht essentieller Ambivalenz, die nur für diejenigen wirklich sein kann, die als »Müßige« (vgl. 316 und 334) nicht in die konkreten Lebens-, Arbeits- und Entscheidungszusammenhänge eines Hauses oder einer Polis eingebunden sind. Die Götter des Sokrates sind die »hochheiligen Wolken« (269), die in der Komödie des Aristophanes sogar als *dramatis personae* auftreten. Als Inbegriff des Luftig-Flüssigen, das alles werden kann, was es auch immer nur will (348: γίγνονται πάνθ' ὅτι βούλονται), verkörpern sie die Macht des Chaos, das schon bei Hesiod⁴² die »Leere« und damit die Absenz jeder Bestimmtheit bedeutet (424). Die olympischen Götter werden deshalb vom aitherischen Wirbel (379: αἰθέριος δῖνος) der jonischen Naturphilosophie⁴³ genau so ins Nichts versetzt wie Zeus seinen Vater Kronos entmachtete hat, so dass für Sokrates »kein andres göttliches Wesen existiert denn allein diese heiligen Drei: das Chaos, die Wolken, die Zunge« (423 f.). Da Gleiches aus Gleichem hervorgeht, verleiht die Weisheit (σοφία), die bei den Wolken ist (412), ihren Verehrern genau das, was ihrem luftig-wässrigen, trügerisch und ständig die eigene Gestalt wechselnden Wesen im Bereich des Denkens und Sprechens ähnlich ist⁴⁴: die leichtfertige Wendigkeit einer redselig-aufschneiderischen Rhetorik, wie sie ins bekannte Zerrbild der Sophistik gehört. Als die Kunst, die jedem bestimmten Satz (λόγος) einen anderen entgegenstellt, der ihm widerspricht (321: ἀντιλογῆσαι), kann sie in beliebiger Weise »Gesetzesentwürfe durchsetzen beim Volk mit glänzender Mehrheit«, aber auch in jedem Privatprozess »das Recht verdrehen« (432 ff.), so dass derjenige, der diese Kunst beherrscht, bei *jedem* »Tun und Beschlüsse Fassen (πράττων καὶ βουλευῶν) mit der Zunge kämpfend den Sieg erringt« (419).

In der Komödie, die als solche nur Orte des falschen Lebens kennt, wird natürlich auch die Polis, von der sich Sokrates absetzt, im Zustand des Verfalls dargestellt. Dafür steht der Bürger Strep-

siades, ein Bauer einfachster Herkunft (43 ff.), der durch seine Vermählung mit der Tochter einer wohlhabenden Stadtbürgerfamilie⁴⁵ und durch ihren gemeinsamen Sohn Pheidippides in eine Lebenssituation gerät, die er mit eigenen Mitteln nicht mehr bewältigen kann. Vor allem die Pferdeleidenschaft, die seinem Sohn in den Kreisen der jungen Schickeria Athens eine gewisse Reputation verschafft, treibt den Vater in eine ruinöse Schuldenfalle. In dieser Situation entwickelt er den Plan, seinen Sohn in das Haus des Sokrates zu schicken, damit er dort »die Kunst der starken und ... der schwachen Rede« in sich aufnimmt, die, weil sie Starkes schwächt und Schwaches stärkt, auch die legitimen Ansprüche der Gläubiger des Strepsiades zunichte machen kann (112 f.). Da sich Pheidippides dem Ansinnen seines Vaters widersetzt, muss dieser sich selbst dem Unterricht in der Kunst rabulistischer Rhetorik aussetzen, was natürlich an seiner unglaublichen Dummheit mehr als jämmerlich scheitern muss. Zum vermeintlichen Glück für ihn ist sein Sohn jedoch nach einem zweiten Überredungsversuch bereit, Sokrates um Unterricht in der Kunst zu bitten, die allem und damit auch »allem Gerechten widerspricht« (888).

Die Polis ist in den *Wolken* nicht mehr der Ort eines von den Bürgern gemeinsam anerkannten, göttlich sanktionierten Rechts. Vielmehr zeigen die Spannungen im Verhältnis des Strepsiades zu seiner Frau und zu seinem Sohn, aber auch zu seinen Gläubigern und zu Sokrates, dass die Gegensätze zwischen agrarischem und urbanem Leben, zwischen Tradition und Innovation, Wissen und Unwissenheit, Reichtum und Armut, Grundbesitz und Geld, von Mann und Frau sowie von Eltern und Kindern die Einheit der Polis bedrohen. Dass die Polis selbst zum Ort normativer Gegensätzlichkeit geworden ist, zeigt vor allem der Wettkampf zwischen starker und schwacher Rede, dessen Ausgang darüber entscheiden soll, ob sich Pheidippides in die Kunst der starken oder der schwachen Rede einführen lassen will. Der Sohn des Strepsiades steht damit genau an dem Scheideweg, an dem sich Herakles in der bekannten Dichtung des Prodikos von Keos befunden hat⁴⁶,

wobei sich Pheidippides, wie es der Gattung der Komödie entspricht, natürlich für die schlechte Sache, also die Kunst der ungerechten Rede und damit für das von Herakles zurückgewiesene Laster entscheidet.

Das, was die gerechte Rede als Tüchtigkeit bezeichnet, ist für die gegenwärtige Polis nur noch fernste Vergangenheit. Lediglich im Rahmen eines längst veralteten Erziehungssystems (961: ἀρχαία παιδεία) sind Rechtlichkeit (962: τὰ δίκαια) und Besonnenheit (ebd.: σωφροσύνη) die entscheidenden Tugenden, die vom »Heroengeschlecht der Marathonkämpfer« (986) ein letztes Mal in die Tat umgesetzt worden sind. Marathon (490 v. Chr.) markiert also eine mentale Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Gegenwart, so dass vorher war, was danach nicht mehr ist, und nachher ist, was vorher noch gar nicht hat sein können. Für ein solches Bewusstsein hat sich spätestens mit der Schlacht von Salamis (480 v. Chr.) eine neue Sitte durchgesetzt, der Athen den Aufstieg zur Hegemonialmacht Griechenlands mit weltpolitischem Aktionsradius verdankt. Die Sitte, die sich mit Salamis durchsetzt, verabschiedet sich von dem Gebot, den Boden, auf dem man von Natur aus lebt, mit dem eigenen Leib zu verteidigen. Sie gestattet es hingegen, die eigene Polis und ihre Heiligtümer dem Feind zur Zerstörung zu überlassen, die nicht-kämpfende Bevölkerung auf nahe gelegene Inseln zu evakuieren und sich ganz auf den Kampf der eigenen gegen die persische Marine zu konzentrieren. Athens Macht beruht seitdem nicht mehr auf der Tüchtigkeit eines adligen Hoplitenheeres, sondern auf der Handlungsfähigkeit seiner sozial durchmischten Seestreitmacht⁴⁷ und einer demokratisch orientierten Verfassungspolitik, die auch den Bürgern weitgehende politische Partizipationsrechte zusichert, die zuvor eher peripher an den Entscheidungsprozessen der Polis Anteil hatten. Dort setzt sich deshalb eine Ethik durch, die über das rechtlich Verbindliche nach dem Maß eigener Interessen disponiert und damit einer Ethik des an unverfügbaren Normen orientierten Rechts die Geltungsgrundlage entzieht.