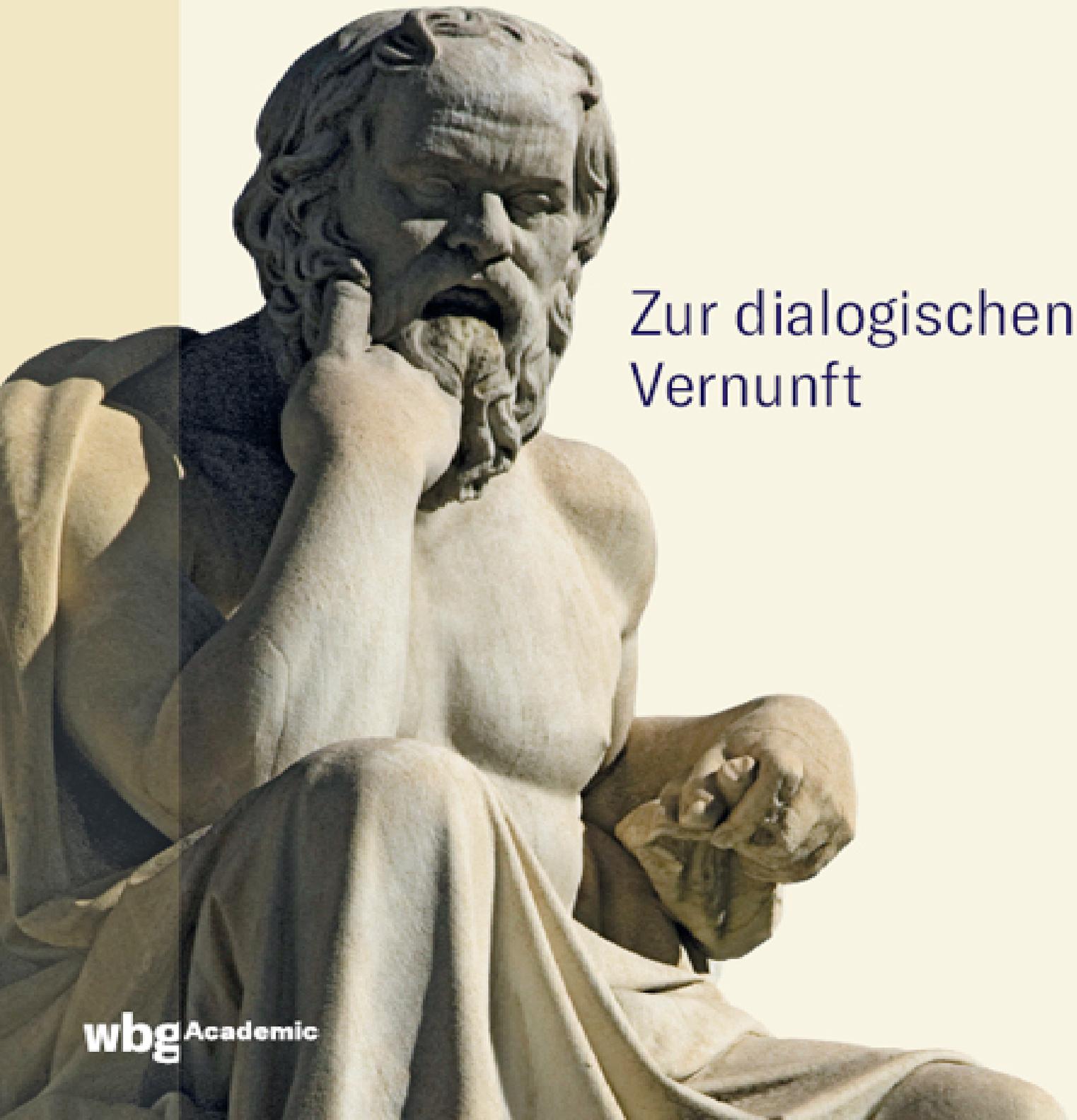


Wolfgang Pleger

Sokrates

Zur dialogischen
Vernunft



Wolfgang Pleger

Sokrates

Zur dialogischen Vernunft

wbgAcademic

Für Katinka, Lars und Annika,
für Hendrik und Sophia

Impressum

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

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg.

Die erste Auflage dieses Buches ist 1998 unter dem Titel „Sokrates. Der Beginn des philosophischen Dialogs“ im Rowohlt-Verlag erschienen.

© 2020 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.

Lektorat: Benita Bockholt, Darmstadt

Satz: schreiberVIS, Seeheim

Umschlaggestaltung: Peter Lohse, Heppenheim

Umschlagabbildung: Sitzstatue des Sokrates, Athen, Akademie der Wissenschaften; © akg-images/jh-Lightbox_Ltd./John Hios

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27166-5

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): ISBN 978-3-534-74587-6

eBook (epub): ISBN 978-3-534-74588-3

Menü

[Buch lesen](#)

[Innentitel](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Informationen zum Buch](#)

[Informationen zum Autor](#)

[Impressum](#)

Inhalt

Einleitung

I. Der geschichtliche Kontext

1. Vom Mythos zum Logos - die Entdeckung der Vernunft
2. Polis und Politik in der Krise
3. Das Theater - Merkmale des dramatischen Dialogs in der Tragödie
4. Die Sophisten

II. Sokrates - zur Person

1. Zur Biographie
2. Sein Auftreten - sein Charakter
3. Der Spruch von Delphi
4. Der Prozess

III. Die Quellen der sokratischen Philosophie

1. Aristophanes
2. Xenophon
3. Platon
4. Aristoteles

VI. Sokratische Dialoge

1. Sokrates als Meteorosophist – Aristophanes' *Die Wolken*
2. Zur Definition der Tapferkeit – Platons *Laches*
3. Zur Frage der Gerechtigkeit – Platons *Thrasymachos (Politeia I)*
4. Das Problem der politischen Bildung – *Protagoras*
5. Die Idee der Frömmigkeit und der Anspruch der Vernunft – Platons *Euthyphron*
6. Sokrates im Gefängnis – Platons *Kriton*
7. Über die Relativität des Guten und vom Nutzen der Selbsterkenntnis – Xenophons *Erinnerungen an Sokrates*

V. Die philosophische Lebensweise – Das Konzept der dialogischen Vernunft

1. Sokrates – ein Sophist?
2. Die Frage nach der Sache selbst – die Suche nach dem ‚besten Logos‘
3. Das ethische Wissen – die praktische Einsicht
4. Die dialogische Methode
5. Die philosophische Lebensweise

VI. Sokrates im Gespräch – Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

1. Sokratiker
2. Sokratische Dialoge im Mittelalter
3. Zur Geschichte der Sokrates-Deutungen im 18. und 19. Jahrhundert

4. Gesprächstherapie und ‚dialogisches Prinzip‘ – Freud und Buber
5. Offene Gesellschaft und politischer Dialog – Popper und Arendt
6. Kommunikative Vernunft und ‚herrschaftsfreier Dialog‘ – zur Diskurstheorie von Apel und Habermas

Epilog: Sokrates und das Projekt der dialogischen Vernunft

Zeittafel

Literatur

Register

Einleitung

Sokrates: Deine Sorge um mich, du lieber Kriton, ist viel wert, wenn sie nur irgend mit dem Richtigen bestehen könnte (...). Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich ja das an mir, daß ich nichts anderem von mir gehorche als dem Satze (logos), der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt.

(Platon: Kriton. 46 b)

Sokrates ist für die Philosophiegeschichtsschreibung ein strittiges Thema. Da er nichts Schriftliches hinterlassen hat, sind wir auf die Quellen angewiesen, die über ihn berichten. Doch deren Zeugnis ist nicht einheitlich. Noch 1979 bekräftigt Olof Gigon seine erstmals 1947 geäußerte These, „dass die Frage nach Persönlichkeit und Werk des geschichtlichen Sokrates praktisch unbeantwortbar ist“ (Gigon 1994, 16). Wäre dies das letzte Wort, ergäbe sich die paradoxe Situation, dass einer Gestalt der Philosophiegeschichte eine nahezu unbestrittene zentrale Stellung eingeräumt wird, deren Persönlichkeit und Denken unbekannt ist. Aber so aussichtslos wie Gigon die Lösung des Problems hinstellt, ist das Bemühen um den historischen Sokrates nicht. Das zeigen die Arbeiten von W.K.C. Guthrie (Guthrie 1971) und G. Vlastos (Vlastos 1991).

Wichtig erscheint es, sich über Charakter und Leistung philosophiegeschichtlicher Forschung zu verständigen. Ihr Zentrum bildet die Quellensammlung und -kritik. Dabei ist darauf zu achten, dass *alle* aussagehaltigen Quellen gesammelt, geprüft und verglichen werden. Differenzen und Gemeinsamkeiten sind gegeneinander abzuwägen, um auf diese Weise ein Bild zu erstellen, das ein der Qualität

der Quellen entsprechendes Höchstmaß an historischer Wahrscheinlichkeit enthält. Gignons Misstrauen gegenüber den Quellen gründet sich darauf, dass ihre Autoren keine Historiker waren und daher auch kein historisches Bild liefern wollten. Doch diese These ist in mehrfacher Hinsicht korrekturbedürftig. Zum einen war auch im Verständnis seiner Zeit einer dieser Autoren ein Historiker, nämlich Xenophon, ohne dass daraus dessen besondere historische Zuverlässigkeit gefolgert werden dürfte; zum anderen ist es nicht zulässig, Aussagen von Dichtern und Philosophen von vornherein als philosophiegeschichtliche Quellen auszuklammern. Weder ist das Werk von Xenophon eine wertfreie Abbildung historischer Fakten – das behauptet selbst Gigon nicht – noch sind die Sokrates-Darstellungen von Aristophanes, Platon und Aristoteles pure Erfindungen. Es handelt sich bei ihren Darstellungen um Interpretationen, das heißt um Aussagen über Sokrates, in denen auf dem Hintergrund ihrer Überzeugungen und ihrer eigenen Sprache das Bild einer ihnen bekannten Person entworfen wird. So lassen sich die Sokrates-Aussagen der genannten Autoren vergleichen. Das Bild, das sich bei diesem komparativen Verfahren ergibt, ist konsistenter als Gigon annimmt.

Bei dem Versuch der historischen Annäherung empfiehlt es sich, eine weitere Möglichkeit zu nutzen. Sie besteht darin, die thematisierte Person in einem größeren geschichtlichen Kontext zu interpretieren. Das sokratische Philosophieren ist als ein vermittelter Neuanfang innerhalb einer geschichtlichen Strömung zu verstehen, die als der Weg ‚Vom Mythos zum Logos‘ (vgl. Nestle 1975) beschrieben werden kann, d.h. als der Übergang von einem Weltverständnis, das sich in Göttergeschichten ausspricht, zu einem, das sich an der Vernunft orientiert. Die Bedeutung dieses Übergangs kann gar nicht überschätzt werden. Er markiert nicht weniger als die Entstehung der Philosophie, der Wissenschaften und einer

vernunftorientierten Ethik. Mit ihm wird der Grundstein für das zunächst in Europa und heute global verbreitete Weltverständnis gelegt.

Prägnant wird das Verhältnis von Mythos und Logos bereits im platonischen Dialog *Protagoras* (320 c) dargestellt. Der Prozess der Differenzierung dieser Interpretationen der Welt hat seinen Ursprung im Mythos selbst, bei Homer, Hesiod und Solon. Er bekommt bei den Vorsokratikern eine neue sachliche Wende und setzt sich über Sokrates hinaus bei Platon, Aristoteles und der weiteren Philosophiegeschichte fort. Innerhalb dieser Geschichte nimmt Sokrates eine einzigartige Stellung ein. Philosophie ist für ihn die Suche nach dem „besten Logos“ (Platon: *Kriton* 46 b). Dieser ist zu verstehen als ein vernünftiger Satz. Das Entscheidende jedoch ist, dass diese Suche bei ihm über den Umweg des Dialogs erfolgt. Die von ihm praktizierte Methode folgt dem Konzept einer *dialogischen Vernunft*. – Das ist die These dieses Buchs. Friedländer formuliert diesen Gedanken in seinem Werk *Platon* so: „Durch Sokrates ist eine dialogische Bewegung in das griechische und damit in das abendländische Geistesleben hineingekommen, die vorher schlechthin nicht vorhanden war“ (Friedländer 1964 I, 167).

Die Schwierigkeiten des Dialogs sind nicht unerheblich. Nicht selten gerät er ins Stocken. Widersprüche und Aporien sind unvermeidlich. Der Dialog ist ein Abenteuer mit ungewissem Ausgang. Gleichwohl gilt: Philosophie ist der dialogische Umweg der Wahrheitssuche.

Dieses von Sokrates entwickelte Philosophieverständnis ist in der gegenwärtigen Situation erneut auf seine Verbindlichkeit hin zu prüfen. Sie ist dadurch charakterisiert, dass die monologisch konzipierten, geschlossenen Systementwürfe der Philosophie – wie sie noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Fichte, Hegel und Schelling versucht wurden – als gescheitert betrachtet werden müssen. Bereits Schleiermacher – der bedeutende

Übersetzer der platonischen Dialoge - hatte in seiner *Dialektik* Kritik am Systemdenken geäußert: „Leicht entsteht bei einem herrschenden System der Schein, als sei es ein bleibendes und vorbereitet von allen früheren Systemen. Aber stets wird diese Ansicht durch die Folgezeit widerlegt. So haben wir kein Recht, anzunehmen, dieser Wechsel werde jemals aufhören“ (Schleiermacher 1976, 81). An die Stelle des monologischen Systems mit dogmatischem Wahrheitsanspruch setzt Schleiermacher sein Konzept der Dialektik, die er im Anschluss an das sokratische Philosophieren als eine „Kunstlehre des Streitens“ (ebd. 43) bestimmt. Anders als Kant und Hegel wählt Schleiermacher als Ausgangspunkt seines Verständnisses von Dialektik die Situation natürlich und geschichtlich bedingter Personen, die es unternehmen, im Gespräch das Allgemeine als ein für alle Verbindliches zu ermitteln.

Schleiermachers - vom sokratischen Dialog her inspiriertes - Verständnis der Dialektik konnte sich im 19. Jahrhundert nicht entfalten. Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte sich im Zusammenhang eines personalistischen Denkens der Ansatz einer dialogischen Philosophie. Repräsentanten des neuen ‚dialogischen Prinzips‘ waren Denker wie Buber, Rosenzweig, Grisebach und Löwith (vgl. Schrey 1983). Doch auch im Bereich der Gesprächspsychotherapie von Freud bis Rogers lässt sich der sokratische Ansatz nachweisen. Im Bereich der politischen Philosophie erkannte Karl. R. Popper in Sokrates den Begründer einer „offenen Gesellschaft“ (Popper 1992, I) und für Arendt ist die von Sokrates entwickelte Ethik „von größter Bedeutung für die Politik“ (Arendt 2016, 58).

Einen neuen Impuls erfuhr das sokratische Denken durch die sprachphilosophische Wende in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In einer Art Paradigmenwechsel trat die Sprachphilosophie an die

Stelle der Philosophie des Bewusstseins. Die Intersubjektivität und Allgemeinverbindlichkeit des philosophischen Denkens lässt sich weder auf „die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewusstseins“ (Bergson 1989) noch auf eine Folge „intentionaler Bewusstseinsakte“ (Husserl 1977) zurückführen, sondern findet seine Ebene verbindlicher Allgemeinheit im Medium des Gesprächs. Dieser Gedanke verbindet so unterschiedliche Auffassungen der Sprache wie Wittgensteins Modell des Sprachspiels (Wittgenstein 1971), Austins und Searles Theorie der Sprechakte (Austin 1989; Searle 1983), Gadammers „hermeneutische Wendung zum Gespräch“ (Gadamer 1999 II, 369), Lorenzen und Lorenz' dialogische Logik (Lorenzen/Lorenz 1978) und Apels und Habermas' Diskurstheorie (Apel 1988; Habermas 1984).

Philosophie als Dialog praktiziert könnte in Anknüpfung an Motive des sokratischen Denkens den erneuten und stets zu erneuernden Versuch darstellen, zu einer Verständigung über die Situation des Menschen in der Welt zu kommen. Die Vergegenwärtigung des Beginns des philosophischen Dialogs bei Sokrates ist Teil dieses Versuchs.

Thema des ersten Kapitels ist der geschichtliche Zusammenhang, der den Hintergrund bildet für das Wirken von Sokrates. Weder geht er in den geschichtlichen Bezügen seiner Zeit völlig auf, noch ist er unabhängig von ihnen zu denken. Der geschichtliche Kontext stellt vielmehr eine Herausforderung für ihn dar, auf die er reagierend und agierend antwortet. Auf diese Weise spiegelt sich nicht nur die Epoche des 5. Jahrhunderts in ihm, sondern durch sein Auftreten ist er eine ihrer gestaltenden Kräfte.

Im zweiten Kapitel geht es darum, Sokrates als geschichtliche Gestalt erkennbar werden zu lassen. Trotz der berechtigten Skepsis gegenüber dem Versuch, ein historisch getreues Sokratesbild zu entwerfen, sind die von Zeitgenossen von ihm herausgestellten

Persönlichkeitsmerkmale plastischer als von manchem anderen Philosophen vor ihm oder nach ihm. Zweifellos stimmt das Bild nicht in allen Merkmalen überein. Aber das muss nicht in jedem Fall als Mangel an historischer Genauigkeit gedeutet werden, sondern hat seinen Grund auch darin, dass jeder Autor, der biographisches Material überliefert hat, aufgrund seiner eigenen Interpretation unterschiedliche Charaktermerkmale betont hat.

Im dritten Kapitel werden die uns zur Verfügung stehenden Quellen der sokratischen Philosophie kritisch beleuchtet. Bei dem Versuch einer Annäherung an den historischen Sokrates reicht es nicht aus, eine Quelle zu favorisieren und die anderen zu vernachlässigen, wie es in der Vergangenheit häufig geschehen ist. Die Chance, die Gehalte der sokratischen Philosophie zu ermitteln, ergibt sich aus der Berücksichtigung folgender Aspekte: Zum einen sind wir nicht nur auf eine einzige Quelle angewiesen, sondern haben die Möglichkeit des Vergleichs. Zum zweiten ist das Quellenmaterial relativ groß, so dass ein in sich differenziertes Bild entsteht. Drittens sind die Autoren, die die Quellen bereitstellen, aufgrund ihres umfangreichen Schrifttums in ihrer eigenen Person erkennbar, so dass ihre Gedankenwelt von dem, was sie über Sokrates berichten, unterscheidbar wird. Schließlich ist zu erwähnen, dass drei der Autoren – Aristophanes, Xenophon und Platon – Sokrates persönlich kannten und der vierte – Aristoteles – als Schüler der platonischen Akademie nicht nur mit der Schultradition vertraut war, sondern bereits erstmalig philosophiegeschichtliche Interessen entwickelte.

Im vierten Kapitel werden Sokratische Dialoge an repräsentativen Beispielen vorgestellt. Die Autoren sind – in werkgeschichtlicher Chronologie angeordnet – Aristophanes, der frühe Platon und Xenophon. Bei dem Ausdruck Sokratische Dialoge handelt es sich um eine Übersetzung der von Aristoteles eingeführten Bezeichnung

„Sokratikoi logoi“ (Aristoteles 1983, 1447 b). Sie bilden eine eigene Literaturgattung: Es sind poetisch gestaltete „Nachahmungen“ von Gesprächen des Typs, den Sokrates eingeführt hat. Zweifellos sind die platonischen Frühdialoge, von denen fünf vorgestellt werden, die philosophisch bedeutsamsten, aber unter einer philosophiegeschichtlichen Fragestellung, die ja immer auch eine historische in einem allgemeinen Sinn ist, sind auch die übrigen Quellen zu berücksichtigen. Nur der Quellenvergleich lässt das geschichtlich Eigentümliche von Sokrates deutlich werden.

Im fünften Kapitel wird der Versuch unternommen, die Eigenart der sokratischen Philosophie im Unterschied zum Denken führender Repräsentanten der Sophistik herauszustellen. Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass Sokrates in einer ganzen Reihe von Denkmotiven mit der Sophistik übereinstimmt. Die Tatsache, dass die Anklage ihn als einen Sophisten darstellt, hat Anhaltspunkte, die in seiner Person liegen. Gleichwohl gibt es unverwechselbare Merkmale seines Wirkens, die es als berechtigt erscheinen lassen, die Denker vor ihm – trotz der großen Unterschiede zwischen ihnen – als ‚Vor-Sokratiker‘ zu bezeichnen.

Im sechsten Kapitel wird in exemplarischer Weise auf die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der sokratischen Philosophie hingewiesen. Zu erwähnen sind die Sokratiker und die sokratischen Schulen, die sich schon bald nach seinem Tod bildeten. Sie sind sehr unterschiedlich; und das ist auch als ein Hinweis darauf zu verstehen, dass in der Person von Sokrates offensichtlich sehr heterogene Züge vereinigt werden. Im Mittelalter wurde die Dialektik als Kunstform des Sokratischen Dialogs zum vorherrschenden Medium der intellektuellen Auseinandersetzung. Beispielhaft stehen hierfür Augustinus, Anselm von Canterbury und Nikolaus von Kues. Außerdem werden einige Stationen der Geschichte der Sokrates-Deutungen

des 18. und 19. Jahrhunderts skizziert. Die Wirkungsgeschichte thematisiert schließlich anthropologische, politische und philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts, in denen das von Sokrates entwickelte Konzept einer dialogischen Vernunft nachgewiesen werden kann. Zu ihnen gehören Freud und Buber, Popper und Arendt, Apel und Habermas.

Im Epilog wird schließlich in drei Bereichen auf die unverminderte Aktualität des Projekts einer dialogischen Vernunft hingewiesen. Auf Passagen, die ich meinen Büchern zu Platon (Pleger 2009) und zur Ethik (Pleger 2017) entnommen habe, wird im betreffenden Abschnitt hingewiesen.

I. Der geschichtliche Kontext

Wer sich darum bemüht, das Neue zu verstehen, das sich mit dem Auftreten des Sokrates verbindet, tut gut daran, sich den geschichtlichen Kontext zu vergegenwärtigen, der den Hintergrund dieses Auftretens bildet.

Der geschichtliche Kontext bildet die Folie, auf der die Gestalt des Sokrates Kontur gewinnt. Vier Aspekte verdienen eine besondere Aufmerksamkeit. Es ist zum Ersten der Übergang vom Mythos zum Logos. Er ist zu verstehen als eine Entmythologisierung und als die Entdeckung der Vernunft. In ihm setzt sich gegenüber einem durch Göttergestalten und -geschichten bestimmten Weltverständnis eine Interpretation der Welt durch, die ausgezeichnet ist durch Sachlichkeit und Vernunft.

Es ist zum Zweiten die krisenhafte politische Situation Athens im 5. Jahrhundert. Sie ist charakterisiert durch das Entstehen des politischen Bewusstseins, Formen demokratischer Beteiligung, die innere und äußere Entfaltung der Macht und ihren ebenso dramatischen Verfall.

Es ist zum Dritten die zentrale Bedeutung des Theaters – hier vor allem der Tragödie – hervorzuheben, das in einzigartiger Weise das Selbstverständnis der Bürger Athens, und mehr noch das der Griechen dieser Zeit, zum Ausdruck brachte.

Es ist viertens das Auftreten der Sophisten zu beleuchten, den Zeitgenossen und Konkurrenten von Sokrates, mit denen ihn mehr verbindet als Platon etwa

meint. Andererseits sind die Unterschiede darzustellen und das Spezifische seiner Philosophie zu charakterisieren.

1. Vom Mythos zum Logos – die Entdeckung der Vernunft

Wer versucht, sich die Situation der Philosophie und der Wissenschaften im 5. Jahrhundert zu verdeutlichen, hat sich der Erkenntnis zu stellen, dass beide Wissensformen sich in dieser Zeit zu eigenen Frageweisen erst herausbildeten. Die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft im 6. und 5. Jahrhundert lässt sich als Bildung eines neuen Weltverhältnisses charakterisieren. Es handelt sich um den Übergang einer personalen Weltdeutung, wie sie im Mythos repräsentiert ist, zu einer sachlichen. Gleichzeitig tritt die im Mythos genealogisch beantwortete Ursprungsfrage zurück. Sie wird ersetzt durch den Versuch, das jederzeit präsente Wesen der Sache zu erfassen. Es entsteht die Suche nach einer sich gleichbleibenden Ordnung (Kosmos) in der Fülle der Phänomene, nach gesetzmäßigen Konstanten, wozu auch ein kausales Denken gehört (vgl. Pleger 1991).

Deutlich wird dieses neue, sachliche Denken in einer Mitteilung Herodots über Thales. Thales habe eine Sonnenfinsternis (nach neueren Berechnungen fand sie am 28. Mai 585 statt) vorausgesagt. Das Revolutionäre an dieser Mitteilung ist: Während, wie Herodot bemerkt, die Führer zweier im Krieg sich befindender Heere darin ein göttliches Zeichen sahen, das die sofortige Beendigung der Schlacht nötig machte, wird durch die Vorausberechnung dieses Ereignisses durch Thales dieser Sachverhalt aus seinem mythischen Kontext herausgelöst und als ein natürlicher interpretiert (vgl. Herodot o. J., 41). In ähnlicher Weise werden andere Phänomene wie

Nilüberschwemmungen, Erdbeben, Umlauf der Gestirne, die Entstehung des Menschen u.a. erklärt.

Der auf diese Weise sich vollziehende Prozess der Entmythologisierung lässt sich als einer der Versachlichung charakterisieren. Das Erkenntnisinteresse richtet sich auf die sich gleichbleibende Struktur der Sache. Dabei werden zwei Fragerichtungen verfolgt. Die eine zielt auf das Verhältnis der Phänomene zueinander und ermöglicht damit die Gewinnung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse; die andere fragt nach grundlegenden Merkmalen des Seienden im Ganzen und zeichnet damit ontologisch-philosophische Spekulationen vor. Hierhin gehört z.B. die von Anaximander geäußerte These, dass sich das „Ganze“ in einer Rechtsordnung befindet, nach der stets, gemäß der „Anordnung der Zeit“, die eine Seite eines Gegensatzes durch die andere ersetzt wird: das Kalte durch das Warme, das Trockene durch das Feuchte. Den Anfang dieser naturwissenschaftlich-naturphilosophischen Spekulationen machten Forscher aus Milet: Thales, Anaximander und Anaximenes. Ihre Fortsetzung und ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte das naturphilosophisch-ontologische Denken bei Heraklit (550-480) und Parmenides (515- nach 450).

Der aus Ephesos stammende Heraklit führte den bei Anaximander erörterten Gedanken des Umschlags der Qualitäten „warm und kalt“, „trocken und feucht“ fort und entwickelte daraus das universal gültige Prinzip der Einheit des Entzweiten. Diese Einheit verstand er als „Logos“, und der Logos beherrscht die Welt. In einer Fülle von Einzelsprüchen variiert er seine grundlegende Einsicht: „Der Weg hinauf hinab: derselbe“ (D/K 22 B 60) oder „Gott ist Tag - Nacht, Winter - Sommer, Krieg - Frieden, Sattheit - Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermischt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt“ (ebd. B 67). Allerdings ist die Einheit des Entzweiten, wenngleich allgegenwärtig, selbst nicht

sichtbar. Es handelt sich um eine „verborgene Harmonie“, und daher bemerkt er: „Sie verstehen nicht, wie es auseinandergetragen mit sich selbst im Sinn zusammengeht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier“ (ebd. B 51).

Die Einheit konstituiert sich in zweifacher Hinsicht: zum einen zeitlich wie bei „Tag-Nacht“, „Winter-Sommer“, dann aber auch in der Einheit entgegengesetzter Prädikate für dieselbe Sache, so: „Meer: reinstes und scheußlichstes Wasser: Fischen trinkbar und lebenerhaltend, Menschen untrinkbar und tödlich“ (ebd. B 61). Während im Kontext der inzwischen sorgfältig gesammelten Fragmente deutlich wird, dass bei Heraklit der Akzent auf dem alles verbindenden „Logos“ liegt, ist die Wirkungsgeschichte Heraklits im 5. und 4. Jahrhundert dadurch bestimmt, dass der Logos-Gedanke übersehen wurde und seine Gegensatzlehre in einer eigentümlich verkürzten Form diskutiert wurde. Es wurden ihm zwei Thesen zugeschrieben: *Alles fließt, nichts bleibt* und *Alles ist relativ*. Diese Interpretation findet sich auch bei Platon und Aristoteles.

Als Antipode dieses freilich verkürzten Ansatzes galt Parmenides. Sein in weiten Teilen erhaltenes Lehrgedicht enthält die zentrale Aussage, „daß IST *ist* und daß Nichtsein nicht ist (...); denn weder erkennen könntest du das Nichtseiende (das ist ja unausführbar) noch aussprechen“ (D/K 28 B 2); „denn dasselbe ist Denken und Sein“ (ebd. B 3). Mit einer erstaunlichen Radikalität hat Parmenides das Zeugnis der Sinne verworfen. Die Sinne, die uns Vielheit und Bewegung präsentieren, täuschen uns. Die Einheit des Seins, die logisch zwingend ist, erschließt sich nur dem Denken. Wie sollte auch, argumentiert er, aus einem Nichts ein Sein werden oder ein Sein in ein Nichts vergehen? Parmenides' Schüler Zenon hat daraus die Aporien der Vielheit und der Bewegung entwickelt, die bei Platon und Aristoteles erörtert werden.

Der Gedanke der Einheit des Seins war logisch so zwingend wie für das Prinzip der unmittelbaren Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung unannehmbar, und deshalb ist die weitere Geschichte des philosophischen Denkens – nicht nur des 5. und 4. Jahrhunderts, sondern weit darüber hinaus – durch die Frage bestimmt, wie das Zeugnis der Sinne gerettet werden kann, ohne den Gedanken der Einheit des Seins preisgeben zu müssen. Vereinfacht kann man sagen, dass die parmenideische Einheit des Seins aufgegeben wurde, zugunsten einer Vielzahl von Einheiten des Seins, denen selbst aber die parmenideischen Attribute zukamen. Wie aber diese Einheiten konzipiert werden, war durchaus unterschiedlich. Das eine Modell bestand darin, sie als kleinste, teilbare oder unteilbare (atoma) Körper zu interpretieren (Anaxagoras, Leukipp, Demokrit), das andere, sie als logische Gestalten (Ideen) zu denken (Platon) oder schließlich als Einzelnes, das eine allgemeine Form anstrebt (Entelechie), so Aristoteles. In all diesen Variationen ging es darum, an dem Gedanken eines unveränderlichen Seins festzuhalten und zugleich die Phänomene zu retten.

Die Lösung, das Ganze als eine Ansammlung verschiedenster, unendlich teilbarer Körper aufzufassen, entwickelte Anaxagoras (500–425), der in Klazomenai geboren wurde, aber 20 oder 30 Jahre seines Lebens in Athen verbrachte. Er führte dieses naturphilosophische Denken dort ein und – sieht man einmal von dem Rechtsdenker Solon ab – damit die Philosophie überhaupt. Ursprünglich – so sein Gedanke – befand sich „alles“ beieinander. Dann aber wurde „alles“ von einer eigentümlichen Kraft, die er Vernunft (nous) nannte, in eine wirbelnde Bewegung versetzt, so dass sich dadurch die sichtbare Anordnung der Stoffe ergab. Gleichwohl kam es nicht zu einer völligen Trennung der Stoffe, sondern er nahm an, dass in jedem Ding alle anderen Stoffe in unterschiedlicher Verteilung enthalten sind: im Knochen

z.B. Anteile von Wasser und Erde und Feuer usw. Anaxagoras entwickelte seine Teilchenphysik so weit, dass er selbst von der Sonne behauptete, sie sei ein glühender Stein. Den Anhaltspunkt für diese These fand er in der Tatsache, dass er Kenntnis bekam von einem Meteoriteneinschlag in Aigospotamoi. In Athen führte seine Entmythologisierung des Sonnengottes Helios um 430 zur Anklage der Asebie, und er musste die Stadt verlassen.

Ein anderer hier zu nennender Forscher ist Empedokles, der von ca. 492 bis 432 in Akragas (Sizilien) lebte und, möglicherweise von Anaximanders Rede von den vier Qualitäten beeinflusst, die Lehre von den vier Wurzeln der Dinge entwickelte: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Aus der unterschiedlichen Mischung und Trennung dieser Stoffe ließ sich die Vielfalt der Phänomene erklären. Die Verbindung und Trennung der vier Elemente schrieb er zwei Kräften zu, die er mythologisierend Liebe und Hass nannte. Vom Mythos selbst war sein Denken weit entfernt. Vielmehr herrschten bei ihm mechanische Vorstellungen vor. Den Prozess der Wahrnehmung erklärte er durch die Annahme, dass sich von den Dingen ständig Teilchen ablösen, die von den menschlichen Wahrnehmungskanälen, den Poren, aufgenommen werden und einen dem Ding ähnlichen Abdruck erzeugen. Bei ihm finden sich nicht nur Ansätze von naturwissenschaftlichen Experimenten, sondern auch Konturen einer technischen und medizinischen Utopie: Nutzung der Windenergie, Abschaffung des Todes. Ohnehin ist sein Einfluss auf die medizinische Wissenschaft des 5. Jahrhunderts von Bedeutung.

Hinzuweisen ist dabei vor allem auf Hippokrates von Kos, der ungefähr 460 geboren war und bis ca. 370 lebte. Er gründete eine eigene Schule, und in ihr wurden zahlreiche medizinische Schriften verfasst, die unter dem Titel *Corpus Hippocraticum* überliefert sind, wohl aber nur zu einem geringen Teil von ihm selbst stammen (vgl.

Hippokrates 1955). Die Grundprinzipien der hippokratischen Medizin sind in der „Säfte-Lehre“ zu sehen, der Humoralpathologie. Sie enthielt den Gedanken, dass Gesundheit und Krankheit von dem richtigen Mischungsverhältnis der verschiedenen Säfte des Körpers abhängen. Besonderer Wert wurde auf die Diagnose gelegt, auf eine genaue Beobachtung und Beschreibung des Krankheitsverlaufs sowie eine behutsame Therapie. Der entscheidende therapeutische Grundsatz war, dem Patienten nicht zu schaden. Große Bedeutung kam der richtigen Diät zu. Die Diätetik zeigt einen weiteren Grundsatz der hippokratischen Medizin: Der menschliche Organismus wird als ein Teil der natürlichen Umwelt interpretiert, mit der er in einem beständigen Austausch sich befindet. Deshalb sind für die Beurteilung von Krankheiten die örtlichen Verhältnisse wie geographische Lage, Qualität des Wassers und der Luft zu berücksichtigen. Diesem Thema hat er eine eigene Schrift gewidmet. Die sachliche Einstellung und somit das neue unmythologische Denken kommt auch darin zum Ausdruck, dass Hippokrates die Bezeichnung der Epilepsie als einer „heiligen Krankheit“ ablehnt und dagegen die These stellt, dass diese Krankheit wie jede andere auf natürliche Einflüsse zurückzuführen sei. Das Prinzip der Sachlichkeit ermöglichte eine genaue Beobachtung der natürlichen Beschaffenheit der Dinge.

Dieses Prinzip galt auch für die im 5. Jahrhundert sich entwickelnde Geschichtswissenschaft (vgl. Schadewaldt 1982). Als „Vater der Geschichtswissenschaft“ (Cicero) wird wohl zu Recht Herodot von Halikarnassos bezeichnet, der ca. 484 geboren wurde und kurz nach 430 starb (vgl. Herodot o. J.). Das Feld seiner Forschung war das Verhältnis der Griechen und Perser zueinander, vor allem der zwischen ihnen geführte Krieg. Die dargestellten Sachverhalte waren das Ergebnis eigener Erkundung (gr. Historia), und damit ist zugleich der neue Ansatz der

Erkenntnis charakterisiert. Anders als sein von ihm kritizierter Vorgänger Hekataios von Milet beschränkte sich Herodot nicht darauf, mythologische Übertreibungen auf das Maß des Wahrscheinlichen zurückzuschneiden, sondern stellte an die Stelle der Erzählung vom Hörensagen die eigene Erkundung. Nur wo dies nicht möglich war, gab Herodot Berichte von Augenzeugen wieder, wobei er diese aber stets als solche bezeichnete und das eigene Urteil zurückhielt.

Thukydides, der um 460 geborene Historiker, konnte in seinem Werk über den Peloponnesischen Krieg auf den bei Herodot entwickelten historischen Ansatz zurückgreifen (vgl. Thukydides o. J.). Und wenn er sich in dem ausführlichen Methodenkapitel seines Werks auch von allen bloßen Geschichtenerzählern (Logographen) absetzt, wozu er zweifellos neben Homer auch Herodot zählt, sind die von ihm entwickelten Prinzipien historischer Forschung doch nur zu verstehen als gesteigerte Ansprüche an das Prinzip der Historizität. Dazu gehören für ihn Exaktheit, das heißt Tatsachengenauigkeit und Tatsächlichkeit, Zuverlässigkeit der Beweisgänge, Nachweis der vorgebrachten Zeugnisse, Verzicht auf alles Mythische. Hinsichtlich der Chronologie wird eine Genauigkeit durch mehrmalige Fixierung von Terminen angestrebt und fortlaufende Jahreszählung eingeführt. Die anthropologische Begründung seines Ansatzes ist darin zu sehen, dass Thukydides eine sich gleichbleibende menschliche Natur annimmt, so dass das, was er zu berichten weiß, unter ähnlichen Umständen sich wiederum ereignen kann, auch wenn die aufgrund der menschlichen Natur erwartbaren Ereignisse durch Zufälle und Einbrüche des Irrationalen durchkreuzt werden können.

Thukydides ist beeinflusst von der Sophistik, vor allem durch die Rhetorik des Gorgias. Von diesem Ansatz aus sind auch die von ihm konzipierten eingeschobenen Reden zu verstehen, die oftmals paarweise angeordnet im Stil von

Rede und Gegenrede das sophistische Prinzip zur Geltung bringen, dass es zu jeder Sache zwei entgegengesetzte Meinungen gibt. Thukydides entwickelt – darin der Medizin nicht unähnlich – einen naturwissenschaftlich sezierenden Stil der Analyse von Geschehensabläufen, in dem der Versuch distanzierter Objektivität und Neutralität zum Ausdruck kommt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Die Geschichte der Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft im 6. und 5. Jahrhundert lässt sich verstehen als Prozess der Entmythologisierung, d.h. als Versachlichung des im Mythos repräsentierten personalen Weltverhältnisses. In ihm beginnt die zunächst Europa bestimmende und dann die global sich ausbreitende Entwicklung, in der die Vernunft zum Leitfaden einer neuen Weltorientierung gemacht wird. Das sokratische Denken gehört dieser Entwicklung an und gibt ihr zugleich eine entscheidende methodische Wende.

2. Polis und Politik in der Krise

Das Leben von Sokrates gehört in die krisenreiche politische Entwicklung Athens im 5. Jahrhundert. Nicht nur ist sein Auftreten auf ihrem Hintergrund zu interpretieren, es ist selbst Teil dieses einzigartigen Prozesses. Das Besondere dieses Abschnitts der griechischen Geschichte besteht darin, dass in ihm das Politische als eine eigene Kategorie der Organisation und der Beurteilung menschlichen Zusammenlebens in einer ‚polis‘ sich erst herausbildete. Das Politische in diesem Sinne ist eine Erfindung der Griechen, die im 5. Jahrhundert ihren Gipfel erreichte. Es ist nicht der immer schon vorgegebene Rahmen, der nur mit bestimmten Inhalten gefüllt worden wäre (vgl. Meier 1983).

Eine bedeutsame Rolle für die Entstehung des Politischen spielt zweifellos Solon (um 640–560), der als Gesetzgeber Athens und als einer der später sogenannten Sieben Weisen im Bewusstsein der Athener eine zentrale Bedeutung erlangte (vgl. Meier 1993, 69). Solons Beitrag für den Gedanken des Politischen besteht darin, dass er seinen Mitbürgern den Gedanken nahezubringen suchte, dass es falsch wäre, die Götter für das Leiden unter der Herrschaft eines Tyrannen verantwortlich zu machen. Die Bürger hätten ihren Teil dazu beigetragen, „diese Leute“ an die Macht zu bringen, und daher wären sie selbst für ihr Schicksal verantwortlich. Das ist mehr als nur der frühe Versuch einer Theodizee; es ist vielmehr der folgenreiche Beginn des Prozesses der Entmythologisierung des Schicksals und der Entstehung des politischen Denkens. Wie sollen wir das Zusammenleben in der Polis organisieren? Das ist die Frage, die sich ihnen stellte. Solons Antwort ist: Es muss eine Ordnung gebildet werden, die durch Rechtssicherheit und den gerechten Ausgleich der widerstreitenden Interessen charakterisiert ist. Die Formel, die er für diese Ordnung fand, lautete „Eunomia“. In ihr kam das Bewusstsein zum Ausdruck, dass die Bürger selbst für das geordnete Zusammenleben in der Polis verantwortlich sind. Das bedeutete zwar noch nicht Demokratie, aber doch einen entscheidenden Schritt auf sie hin.

Für die Entwicklung der Demokratie in Athen ist Kleisthenes von entscheidender Bedeutung, der nach dem Ende der Tyrannenherrschaft der Peisistratiden, bald nach 510, mit seiner Verwaltungsreform begann. Zu diesem Zweck ordnete er Attika territorial völlig neu. Er bildete Territorialphylen, die jeweils einen Abschnitt aus der Stadt, dem Landesinneren und der Küste umfassten, sogenannte Trittyen. Aus den gewählten Vertretern der Phylen wurde der Rat der 500 gebildet, die Buleuten. Die Befugnisse dieses Rats erweiterte er auf Kosten des Areopags, des

obersten Gerichts, in dem der Adel vertreten war. Beide Versammlungen wurden der Oberhoheit der Ekklesia, der Volksversammlung, unterstellt. An die Stelle des solonischen Gedankens der ‚Eunomia‘ trat bei ihm das Prinzip der ‚Isonomia‘, das heißt die Gleichheit aller freien, stimmberechtigten Bürger. Damit war der „Weg zur Demokratie bei den Griechen“ beschriftet (vgl. Kinzl 1995).

In die Geschichte der Entstehung der attischen Demokratie gehört auch Ephialtes, der in den Jahren 462/461 den Areopag noch weiter entmachtete, eine Institution, die allen Freunden der Demokratie schon deshalb ein Dorn im Auge sein musste, weil seine Mitglieder sich auf Lebenszeit und daher völlig unangreifbar in einer führenden Position in der Polis befanden. Nach den Reformen des Ephialtes sollte der Areopag nur noch für Kapitalverbrechen zuständig sein.

Die demokratische Polis ist zu verstehen als ein Gemeinwesen, in dem die Bürger alle die Gemeinschaft betreffenden Angelegenheiten unter dem Schutz der Gottheit – in Athen der Göttin Athene – und auf der Grundlage von Recht und Gesetz öffentlich verhandeln. Das Medium dieser Verhandlungen ist die politische Rede, die nun immer größere Bedeutung gewinnt. Jean-Pierre Vernant bemerkt dazu:

„Das System der Polis beruht vor allem auf einer ungewöhnlichen Vorherrschaft des gesprochenen Wortes über allen anderen Instrumenten der Macht. Es wird zum politischen Mittel per excellence, zum Schlüssel jeglicher Autorität im Staat, zum Werkzeug, um Herrschaft und Befehlsgewalt über andere zu erlangen“ (Vernant 1982, 44).

Die Polis lebt von dem Prinzip der politischen Beteiligung der Freien und Gleichen, und daher ist ihr eine demokratische Tendenz immanent. Herodot (484–430) hat in dem Prinzip der politischen Beteiligung gar den entscheidenden Grund für die militärische Überlegenheit der Griechen über die Perser gesehen. Nach der

Ermordung von Ephialtes im Jahre 461 – unter Umständen, über die sich die antiken Quellen ausschweigen – setzte Perikles die von ihm eingeleiteten demokratischen Reformen fort und leitete die nach ihm benannte Blütezeit der griechischen Geschichte über einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren ein. Das ‚perikleische Zeitalter‘ ist nicht nur durch bedeutsame öffentliche Bautätigkeit bestimmt, sondern auch durch die Entwicklung der Künste, der Wissenschaften, des Theaters, der Philosophie. Als Zeichen einer fortschreitenden Demokratisierung ist die Einführung von Diäten zu erwähnen, die es auch ärmeren Bürgern ermöglichte, öffentliche Ämter wahrzunehmen. Perikles' letzte Lebensjahre waren jedoch nicht nur durch Prozesse überschattet, die gegen ihm nahestehende Personen geführt wurden, sondern vor allem durch den Ausbruch des Peloponnesischen Krieges im Jahre 431, der ein Jahr später zu seiner Absetzung als Stratege führte. Zwar wurde er im Jahr 429 wiedergewählt, doch starb er noch im selben Jahr an der Pest. Ihr fielen in den Jahren 430 bis 425 ein Drittel der Bevölkerung zum Opfer. Die katastrophale Auswirkung der Pest auf die medizinische und insbesondere die moralische Situation der Menschen in Athen hat Thukydides eindringlich beschrieben.

In dem mit Unterbrechungen von 431 bis 404 sich erstreckenden Peloponnesische Krieg wurde nicht nur die Vormachtstellung Athens gebrochen, sondern auch das politische Selbstverständnis nachhaltig erschüttert. Es ist die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit von Sokrates und den Sophisten.

Mit der Niederlage Athens einher gingen die Abschaffung der Demokratie und die Errichtung der blutigen Herrschaft der „dreißig Tyrannen“ im Jahre 404. Diese von Lysander, dem spartanischen Feldherrn, eingesetzte Junta wurde im Frühsommer des Jahres 403 vertrieben, die verbannten Demokraten kehrten zurück, und im Oktober desselben Jahres wurde die Demokratie

wiedereingeführt. In die Phase der wiederhergestellten Demokratie gehört auch der Prozess gegen Sokrates, dessen politische Implikationen eigener Überlegungen bedürfen.

Die folgenden vier Jahrzehnte der Geschichte Athens sind durch einen hektischen und für die Stadt katastrophalen Wechsel von Bündnissen, Kriegen, Friedensschlüssen und neuen Zerwürfnissen bestimmt.

Nachdem Sparta in den Jahren 400 bis 396 im Kampf um die Sicherung der ionischen Städte Krieg gegen die Perser geführt hatte, verbündete sich Athen mit den Persern. Im Jahr 386 kommt es zu einem von den Persern diktierten „Königsfrieden“, bei dem die Zugehörigkeit der ionischen Städte zu Persien festgelegt und im Übrigen die Autonomie der nicht im Peloponnesischen Bund zusammengeschlossenen Städte wiederhergestellt wurde.

Um die Vorherrschaft Spartas zu brechen, gründet Athen 378 den zweiten Attischen Seebund. 374 kommt es zwischen Athen und seinem neuen Bundesgenossen Theben sowie Sparta zu einem Friedensschluss. 371 besiegt Theben Sparta vernichtend, worauf 369 Athen mit Sparta ein Bündnis eingeht, zwei Jahre später auch mit Syrakus. Im Jahr 362 besiegt Theben Sparta bei Mantinea und beendet dessen Hegemonie.

Das Fazit ist: In den unaufhörlichen Konflikten seit dem Peloponnesischen Krieg ging die Polis zugrunde. Ihre Macht war angesichts ständig wechselnder Fronten nicht zu erhalten, und an ihrem Beharren auf Autonomie scheiterte die Entstehung größerer staatlicher Gebilde. Diese Situation änderte sich erst, als mit Philipp II von Makedonien 359 ein Herrscher an die Macht kam, der der erneuten und zeitweise sogar erfolgreichen Bündnispolitik Athens in der Schlacht von Chaironeia (338) ein Ende setzte und die Stadt zwang, dem panhellenischen Bund unter makedonischer Führung beizutreten.

Athen hatte seine führende Rolle ausgespielt. Die Demokratie wurde durch eine neue Form der Monarchie abgelöst, die Polis als selbständige politische Einheit durch das sich schnell ausbreitende makedonische Reich ersetzt (Finley 1976).

Sokrates' erste Lebenshälfte gehört in die Epoche des Aufstiegs und der Blüte der athenischen Demokratie, seine zweite in die Phase des nahezu 30jährigen Peloponnesischen Krieges, der Pest, der politischen Wirren und des Niedergangs der Vorherrschaft Athens.

3. Das Theater – Merkmale des dramatischen Dialogs in der Tragödie

Neben der Entstehung des Politischen muss die Erfindung des Theaters als eine spezifisch griechische Angelegenheit angesehen werden. Das griechische Wort für Theater leitet sich ab von dem Wort ‚thea‘, das ‚Schau‘, ‚Besichtigung‘, ‚Anblick‘, ‚Schauspiel‘ und schließlich ‚Platz auf dem Theater‘ meint. Das, was angeschaut wird, ist ursprünglich die Prozession eines Chors zu Ehren des Gottes Dionysos, bei dem, von Musik begleitet, die mit Masken auftretenden Mitglieder des Chors sowie der Vorsänger (Exarchon) den Gott um sein Erscheinen bitten.

Als Beleg für die Weiterentwicklung dieser Frühform der griechischen Tragödie ist auf einen Dithyrambos des Chorlyrikers Bakchylides (ca. 505–ca. 450) mit dem Titel *Theseus* hinzuweisen, bei dem zunächst der Chor auftritt und fragt, „warum die Trompete geblasen“ habe. Darauf antwortet der Chorführer in der Gestalt des „Aigeus“, ein Bote habe von einem Mann berichtet, der ein Ungeheuer erschlagen habe. Der Chor fragt, ob dieser Mann ein Mensch oder ein Gott sei, und der Chorführer beschreibt nun den Fremden, sein Aussehen, seine Herkunft und seine bevorstehende Ankunft in Athen (Schadewaldt 1991, 41).