

Der historische Sokrates

Inhaltsverzeichnis

[1. Einleitung](#)

[2. Hauptteil](#)

[2.1 Die wichtigsten historischen Quellen zu Sokrates](#)

[2.2 Wer war der historische Sokrates?](#)

[2.2.1 Die Apologie - Zeugnis der Philosophie des Sokrates](#)

[2.2.2 Xenophon als aussagekräftiger Augenzeuge?](#)

[2.2.3 Die große weltgeschichtliche Wirkung des Sokrates](#)

[3. Schlussbemerkung](#)

[4. Quellen- und Literaturverzeichnis](#)

1. Einleitung

In diesem Beitrag werde ich zu beantworten versuchen, wer der historische Sokrates war, der als bedeutender, der griechischen Antike entstammender, Philosoph gilt. Zwar gibt es eine Vielzahl von Literatur über ihn, jedoch ist nicht annähernd eine einheitliche und in sich konsistente Darstellung der Person des Sokrates zu finden. Anstatt dessen existieren die unterschiedlichsten Urteile über ihn. Da er selbst nichts Schriftliches hinterließ, kann nur das untersucht werden, was über ihn geschrieben wurde. Damit verbunden lässt sich feststellen, dass Sokrates insbesondere eine Gestalt der Philosophiegeschichte ist, „dessen Idealgestalt [...] für die Geistesgeschichte wesentlicher als die Kenntnis historischer Fakten“[1] ist. Dagegen soll im Rahmen dieses Beitrags „die Problematik des historischen Sokrates“[2] untersucht werden, das sogenannte sokratische Problem. Das, was wir heute über Sokrates wissen, geht vor allem auf vier bedeutende Quellen zurück: auf den Philosophen Platon, den Schriftsteller Xenophon, den Komödiendichter Aristophanes sowie den Philosophen und Platon-Schüler Aristoteles. Während Xenophon mit Sokrates in seinen Schriften *Memorabilien* und *Gastmahl* „einen allzu gewöhnlichen Verteidiger der konventionellen Moral [präsentiert], [stellt] [...] Platon einen Meisterphilosophen [...] [dar], dem er alle eigenen philosophischen Entdeckungen in den Mund legt.

Aristophanes karikiert Sokrates in seinem Stück »Die Wolken« als naturphilosophisch orientierten Atheisten, als sophistischen Wortverdrehler und als spitzfindigen Widerlegungskünstler; bei Aristoteles erscheint Sokrates als jemand, der selbst nichts zu wissen vorgibt und daher stets nur Meinungen prüft.“[3] Diese in den Quellen so unterschiedlich gezeichneten Sokrates-Bilder finden dann auch in der darauf basierenden Forschungsliteratur ihren Niederschlag, wobei in der heutigen Sokrates-Forschung „den Schriften des jungen Platon [...] einhellig der größte Quellenwert zugebilligt“[4] wird. Das könnte darin begründet sein, „dass Platon die beiden Seiten des Sokrates, die bei Aristophanes und Xenophon zur grotesken Fratze auf der einen und zum nahezu völlig spannungslosen Prediger auf der anderen Seite auseinander gelegt sind, virtuos zusammenführt.“[5] Im Folgenden werde ich zunächst auf die wichtigsten Quellen und anschließend auf die Forschung zum historischen Sokrates eingehen, um dann herauszuarbeiten versuchen, wer Sokrates wirklich gewesen war. Abschließend folgt mein Resümee.

2. Hauptteil

2.1 Die wichtigsten historischen Quellen zu Sokrates

Die Tatsache, dass Sokrates selbst wohl ausschließlich über das gesprochene Wort wirkte sowie über seine Person und sein Leben ausschließlich von anderen etwas geschrieben wurde, lässt die drängende Frage aufkommen, ob es denn ernstzunehmende historische Zeugnisse über ihn gibt. An Literatur über Sokrates mangelt es gewiss nicht, jedoch tritt er oft als eine literarische Figur in Erscheinung, deren historischer Hintergrund als fragwürdig erscheint. Nicht selten wurde Sokrates mit Jesus von Nazareth, „den Stifter des Christentums, in Vergleich gebracht, dessen Leben und Werk ja ebenfalls nicht durch unmittelbare Geschichtsquellen, sondern lediglich durch die Glaubenszeugnisse der verschiedenen Richtungen in der christlichen Urgemeinde faßbar werden.“[6] Dieser Vergleich ist in der Literatur beispielsweise im *Emil* des Philosophen Jean-Jaques Rousseau zu finden, wo u.a. steht: „Sokrates segnet, während er den Giftbecher ergreift, den Gefangenwärter, welcher ihm denselben unter den Tränen darreicht. Jesus betet unter den furchtbarsten Todesqualen für seine entmenschten Henker. Ja, wenn Sokrates Leben und Tod eines Weisen würdig sind, so erkennen wir bei Christo das Leben und den Tod eines Gottes.“[7] Dieser Rousseausche Sokrates-Jesus-Vergleich ist nichts anderes als die Fortsetzung

einer Tradition: Denn im 15. Jahrhundert war es der florentinische Philosoph Marsilio Ficino, der im „Rahmen des neuplatonischen Programms, den Platonismus als allegorischen Ausdruck der christlichen Wahrheit zu interpretieren, [...] detaillierte Parallelen zwischen den Verfahren gegen Sokrates und Jesus und dem Tod beider“[8] zog, während der bedeutende Humanist Erasmus von Rotterdam diese Tradition „durch einen Vergleich zwischen Jesus im Garten Gethsemane und Sokrates in seiner Gefängniszelle fortsetzt[e].“[9] Solche Sokrates-Bilder speisten sich nicht nur aus den jeweiligen religiösen Vorstellungen, sondern auch und gerade aus der schwierigen Quellenlage. Doch was für Quellen könnten mehr Licht ins Dunkel darüber bringen, wer der historische Sokrates war? Den engeren Kreis der historischen Quellen zur Person des Sokrates bilden zweifelsohne die früheren Dialoge des Philosophen Platon sowie Xenophons sokratische Schriften, vor allem die *Memorabilien*, wobei seitens der heutigen Forschung der Quellenwert letzterer als weitaus geringer als ersterer eingestuft wird. Das liegt wohl insbesondere darin begründet, dass Xenophon „bei der Gestaltung seiner sokratischen Dialoge ausgiebig auf literarische Vorlagen zurückgriff und der Sokrates des Militärs und Gutsherren Xenophon sich auffallend stark für Strategik und Ökonomie interessiert.“[10]

Dagegen wird oft zugunsten von Platon argumentiert, dass „er seit seinem zwanzigsten Lebensjahr zum engsten Umfeld des Sokrates gehörte, bis zu dessen Tod acht Jahre später sein Schüler blieb (Diog.Laert. III, 6) und seine ersten sokratischen Schriften spätestens in den Neunzigerjahren des 4. Jahrhunderts verfasste.“[11] Dies war jedoch nicht immer so. Noch bis ins 19. Jahrhundert hinein herrschte die Auffassung vor, dass Xenophon als selbst bekennender Historiker die einzige maßgebliche Quelle für die historische Person des Sokrates darstelle. Doch spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts steht fest, dass die „xenophontischen Sokratika [...] eine literarisch-fiktive Darstellung des Sokrates geben, die ihrerseits wieder weitgehend aus literarisch vorgeprägtem Material geschöpft ist, wie es die Sokratiker und ihre Gegner bald nach Sokrates' Tode in Fülle produziert haben.“[12] Erst nach Mitte des 20. Jahrhunderts richtete die moderne Sokratesforschung ihren Blick verstärkt auf Platons Schriften, was wohl vor allem L. Campbell und W. Dittenberger zu verdanken ist, die „unabhängig voneinander, die Methode der Sprachenstatistik entdeckt und mit Erfolg auf die Datierung der platonischen Schriften angewandt“[13] haben, womit an die „Stelle willkürlicher und weit voneinander abweichender Anordnungsschemata [...] eine im wesentlichen gesicherte chronologische Einteilung des Gesamtwerks in Früh-,

Mittel- und Spätschriften“[14] trat. Das eröffnete eine völlig neue Perspektive auf die historische Entwicklung des platonischen Denkens, was auch sehr bedeutend für die Herausarbeitung des historischen Sokrates aus den Schriften Platons war. Immer mehr gewannen dessen frühe Schriften für die heutige Forschung an Bedeutung: Es folgte eine „Reduktion der Textbasis auf die Dialoge Kriton, Ion, Hippias minor und auf die Apologie, die als wichtigstes Zeugnis angesehen wird.“[15] Abgesehen von der – aus Sicht der neuesten Forschung zugunsten von Platon beantworteten – Frage, ob nun den platonischen oder aber den xenophontischen Schriften ein größerer Quellenwert bei der Suche nach dem historischen Sokrates zukommt, präsentieren uns die beiden antiken Autoren stark voneinander abweichende Sokrates-Darstellungen.

So schildert ihn Platon „als geniale Persönlichkeit [...], als großen Ironiker und Erotiker, vor allem aber als großen Denker, dessen Philosophie, von einem ethisch ausgerichteten elenktisch-aporetischen Denkansatz ausgehend, mannigfaltige Wandlungen und Veränderungen erfährt, bis sie schließlich im ontologischen Konzept der Ideenmetaphysik ihre Erfüllung findet.“[16] Dagegen war Sokrates laut Xenophon lediglich ein „geistig bemühter, im Grunde aber unphilosophischer athenischer Durchschnittsbürger, der unverändert zu einer Ethik der Mäßigung und der Selbstgenügsamkeit aufruft und [...] über allerlei praktische Fragen aus Ökonomie, Landbau, Finanz- und Militärwesen besonnenen Rat zu erteilen vermag.“[17] Neben den beiden eben genannten Hauptquellen der beiden Sokrates-Schüler sind die von dem Komödiendichter Aristophanes verfasste und im Jahre 423 v.Chr. auf die Bühne gebrachte Satire *Die Wolken* sowie einige Bemerkungen von Aristoteles über Sokrates zu nennen. Aristophanes lässt Sokrates „als orphisch-pythagoreischen Bettelpriester [in Erscheinung treten] [...], der in geheimer Denkerstube seine Schüler durch naturphilosophische Spekulation zu Atheisten erzieht und gegen Bezahlung Unterweisung in den rechts- und gesetzwidrigen Praktiken der sophistischen Rhetorik erteilt.“[18] Bemerkenswert ist, dass das Theaterstück bereits ähnliche Vorwürfe gegen Sokrates zur Geltung kommen ließ, die auch die im Jahre 399 v.Chr. im Prozess gegen Sokrates vorgetragenen Anklagepunkte beinhalteten. So zum Beispiel die Anschuldigung, dass „er einem die Worte im Munde herum[drehe], [...] Recht zu Unrecht [mache] und [...] damit die Jugend gegen die Eltern und hergebrachten Sitten auf[bringe]“[19]. Für Aristophanes ist Sokrates in den *Wolken* sozusagen „einer der aufklärerischen, für die Polis gefährlichen ionischen Naturphilosophen und sophistischen Begriffskünstler.“[20] Aus den

Schriften des Aristoteles, der das Wirken des Sokrates zwar nicht mehr persönlich erleben konnte, da er erst zehn Jahre nach dessen Tod das Licht der Welt erblickte, sich aber auf Zeitzeugen wie seinen Lehrer Platon berufen konnte, ist schließlich zu entnehmen, dass „Sokrates zwar [...] nach allgemeinen Begriffen für sittliche Tugenden [suchte], [...] sie aber nicht als Ideen mit einer eigenen, von den Sinnesdingen unabhängigen Existenz verdinglicht[e] (Metaphysik XIII 4 und 9).“[21] Abschließend lässt sich bezüglich der Quellenproblematik nicht nur feststellen, dass alle vier zuvor aufgeführten historischen Quellen teils unterschiedliche Aussagen zur Person des Sokrates treffen, sondern auch „aus einer recht unterschiedlichen Perspektive ihr Bild des Sokrates [zeichnen]: Aristophanes schildert Sokrates in seiner Lebensphase als Mittvierziger; Platon war nur mit dem älteren Sokrates zusammen; Xenophon mußte sich für die letzten Lebensjahre und den Prozeß des Sokrates vor allem auf die Schilderungen anderer verlassen; Aristoteles war sogar ganz auf Berichte anderer angewiesen.“[22] Diese Quellensituation macht es nahezu unmöglich, eine gesicherte Aussage darüber zu treffen, was die Person des Sokrates in all ihren Facetten auszeichnete. Ein durchaus realistischer Anspruch ist es jedoch, sich einer Antwort auf die Frage zu nähern, wer der historische Sokrates war, weshalb nun versucht werden soll, die dafür relevanten Informationen herauszuarbeiten.

2.2 Wer war der historische Sokrates?

Der außergewöhnlichen Wirkung, die die Person des Sokrates auf viele seiner Zeitgenossen ausübte und die bis in die heutige Zeit hinein lebendig geblieben ist, stehen nur wenig gesicherte Informationen über dessen Philosophie und Leben gegenüber. Es ist davon auszugehen, dass er „im Jahr 469 v.Chr., vielleicht aber auch erst ein Jahr später, im attischen Demos Alopeke geboren wurde, dass sein Vater der Steinmetz oder Bildhauer Sophroniskos, seine Mutter wahrscheinlich die Hebamme Phainarete war. Des Weiteren wissen wir, dass er mit Xanthippe, darüber hinaus vielleicht auch mit einer Frau namens Myrto, verheiratet und Vater der drei Söhne Lamprokles, Sophroniskos und Menexenos war. Schließlich wissen wir, dass Sokrates im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts wirkte [...]. Die meisten weiteren biographischen Daten beziehen sich auf seinen Kriegsdienst.“[23] Sokrates' philosophisches Wirken fällt in die Zeit des Peloponnesischen Krieges (431 - 404 v.Chr), an dem er sich auch selbst mindestens dreimal aktiv beteiligte. Dazu zählen der „Feldzug gegen Poteidaia (431-429) sowie die Kämpfe beim Apollonheiligtum auf Delos (424) und bei

Amphipolis (422). (Pl.Lach. 181B; Apol. 28; Symp. 219e-221c)“[24] Während aus dem Zeitraum zwischen 423 - 406 v.Chr. nichts relevantes über das Leben des Sokrates bekannt ist, tritt er in den Quellen im Jahre 406 v.Chr. wieder in Erscheinung, als man ihn per Los zum Mitglied der Ratsversammlung wählte. So heisst es unter anderem bei Xenophon, dass Sokrates „einmal Ratsherr gewesen [war] und [...] den Bouleuteneid geschworen [hatte], in dem stand, er werde sein Amt nach den Gesetzen verwalten.“[25] Im sogenannten Arginusenprozess soll er in der Rolle des Ratsherrn vergeblich Widerstand gegen einen ungesetzlichen Volksbeschluss geleistet haben. Schließlich taucht Sokrates wieder im Jahre 404 v.Chr. auf, „also in der Zeit unmittelbar nach dem Krieg, als Sparta den Athenern das Regime der so genannten >>Dreißig Oligarchen<< aufgezwungen hatte. (Pl.Apol. 32c-d; Epist. VII, 324d-325a; Xen.Mem. IV, 4, 3; Hell. II, 3, 39)“[26] In diesem Zusammenhang ist den Quellen zu entnehmen, dass Sokrates von den *Dreißig* befohlen wurde, im Rahmen einer Expedition einen unbescholtenen Bürger namens Leon gewaltsam herbeizuschaffen, damit dieser hingerichtet werden könne. Doch laut Platon gehorchte er „ihnen einfach nicht und riskierte lieber das Ärgste, als daß er bei ihren schlimmen Handlungen mitgewirkt hätte“[27].

Doch auch nach dem Sieg der Demokraten über das von Sparta abhängige Terrorregime der *Dreißig* im Jahre 403 v.Chr. und der Wiedereinsetzung der athenischen Demokratie hatte Sokrates keinen leichten Stand, da er „für den moralischen und geistigen Niedergang Athens mitverantwortlich gemacht“[28] wurde und schließlich im Jahre 399 v.Chr. infolge einer Verurteilung seitens eines athenischen Gerichtshofes wegen angeblicher Asebie (Gottlosigkeit) und des Verderbens der Jugend durch den Schierlingsbecher den Tod fand. Doch was gibt es über diese weitestgehend gesicherten biographischen Daten hinaus vom historischen Sokrates zu berichten? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst geklärt werden, warum nur bestimmte Schriften des wohl wichtigsten Zeitzeugen, nämlich Platon, als wertvolle historische Quelle über die Person des Sokrates anzusehen sind. Der wichtigste Ansatzpunkt dabei ist, Platons Schriften daraufhin zu prüfen, wo ihm Sokrates praktisch nur oder fast ausschließlich als Sprachrohr eigenen philosophischen Gedankenguts dient und wann dies nicht oder weitaus weniger der Fall ist. In der heutigen Sokrates-Forschung ist damit verbunden vor allem die Beantwortung der Frage wesentlich, „ob Sokrates tatsächlich die Definitionsfrage auf dem Feld des Ethischen eingeführt hat, die im Zentrum von vier Frühdialogen steht. Die Schwierigkeit liegt darin, dass die

Problemstellung, die Sokrates dort mit der so genannten Was-ist-X-Frage einführt, die platonische Ideenlehre sowohl sachlich als auch terminologisch vorbereitet.“[29] Aristoteles, Xenophon und Platon berichteten übereinstimmend in ihren Schriften davon, dass Sokrates die Frage stellt, was man als ethisch bezeichnen kann, „um ethische Wesensbestimmungen zu gewinnen. Wie man sich in der Quellenfrage im einzelnen auch entscheiden möchte, schließlich geriet man immer wieder an ein Zeugnis, das Sokrates als ethischen Begriffsphilosophen auszuweisen schien.“[30] Dies galt lange Zeit als *Communis opinio* in der Sokratesforschung. Es war schließlich der Sokratesforscher Heinrich Maier, der zu zeigen versuchte, dass der „xenophontische Sokrates von Antisthenes und Platon abhängig ist und sich alle aristotelischen Zeugnisse wiederum auf Platon und Xenophon zurückführen lassen.“[31] Das ließ ihn schlussfolgern, dass „nicht Sokrates, sondern Platon der >>Entdecker des Allgemeinen<< war und es Sokrates hingegen um eine >>*normativ-kritische Refelexion*<< auf das Tun und Leben der Menschen ging.“[32] Und tatsächlich ist es sehr wahrscheinlich, dass Aristoteles auf der Suche nach dem historischen Sokrates nicht auf *die* eine authentische Überlieferung zurückgriff, sondern sich auf eine der verschiedenen Sokratesauffassungen stützte, mit denen sich auch die heutige Forschung konfrontiert sieht. Anders wäre es, wenn er von Platon persönlich in mündlicher Form etwas über Sokrates erfahren hätte. Doch dass dies eher auszuschließen ist, lässt sich gerade eben aus seiner Behauptung herauslesen, „dass [es] zweierlei vornehmlich ist [...], was man mit Recht dem Sokrates als sein Verdienst anrechnen darf: das induktive Verfahren und die begriffliche Bestimmung des Allgemeinen.“[33] Man beachte hier, dass der „Satz [...] im Potentialis [steht], wodurch die Satzaussage in ihrer Gewißheit eingeschränkt wird. Der Grund für diese vorsichtige Ausdrucksweise wird genannt: Das Adverb [vornehmlich] [...] zeigt an, daß es andere Erklärungsversuche gab, die Aristoteles als unzutreffend verwirft und korrigiert.“[34]

Damit aber kann die Aussage des Aristoteles nicht mehr historische Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen als all die anderen modernen Lösungsversuche. Aristoteles dürften also hauptsächlich Platons Dialoge und Xenophons *Memorabilien* als Quelle für seine Ausführungen gedient haben. Bei Xenophon wiederum wissen wir, dass er ausschließlich in seinen *Memorabilien* darauf zu sprechen kommt, und dass auch nur an zwei Stellen (im ersten und vierten Buch), dass Sokrates sich die Definitionsfrage nach dem Wesen des Ethischen stellt. Während also in einigen frühen Dialogen Platons diese Frage ins

Zentrum sokratischen Denkens rückt, wird sie bei Xenophon nur am Rande erwähnt. Doch das ist nicht alles: Denn mittlerweile hat die Forschung „nachgewiesen [...], daß Xenophon bei der Abfassung seiner Sokratika auf Schritt und Tritt gedankliche und literarische Anleihen und Entlehnungen bei anderen Sokratikern vorgenommen hat.“[35] Beim inhaltlichen Vergleich von Xenophons *Memorabilien* mit den platonischen Dialogen fallen deutliche Parallelen ins Auge. Ein Beispiel: Noch im ersten Buch seiner *Memorabilien* sagt er von Sokrates, dass sich dieser bezüglich der Definitionsfrage nach dem Wesen des Ethischen „immer nur über die menschlichen Dinge [unterhielt] und forschte, was fromm, was göttlich, was schön, was häßlich, was gerecht, was ungerecht, was Sophrosyne, was Verzückung, was Tapferkeit, was Feigheit, was Staat, was Staatsmann, was Herrschaft über Menschen, was ein Herrscher über Menschen sei.“[36] Mit dieser Einschätzung bezieht Xenophon die bereits erläuterte Definitionsfrage, „die er im vierten Buch auf den gesamten ontologischen Bereich bezogen wissen wollte, jetzt hier, und jetzt in Übereinstimmung mit dem frühen Platon, allein auf ethische Fragen.“[37] Außerdem besteht bei seiner Aufzählung eben jener Fragen die Auffälligkeit, dass er Tugenden wie *Tapferkeit* und *Besonnenheit* substantivistisch, *Frömmigkeit* und *Schönheit* jedoch adjektivistisch gebraucht. Dieser Sprachgebrauch ist „nun exakt in den platonischen Frühdialogen wieder[zufinden], wo *Laches* und *Charmides* substantivistisch nach [...] [Tapferkeit] bzw. [...] [Besonnenheit] fragen, während *Euthyphron* und *Hippias maior* adjektivistisch nach [...] [Frömmigkeit] bzw. [...] [Schönheit] fragen. Diese auffälligen Übereinstimmungen der Terminologie [...] beweisen [...], daß Xenophon auch hier rein äußerlich eine Begrifflichkeit übernommen hat, die innerhalb der platonischen Frühdialoge einen wichtigen Gedankenfortschritt hin zur Entwicklung der Ideenlehre markiert und diese zugleich datiert.“[38] Doch vieles weist auch darauf hin, dass sich Xenophon ebenfalls der platonischen Spätschriften als Grundlage für seine *Memorabilien* bediente, wo es u.a. heißt, dass Sokrates der Auffassung war, „daß jemand, der wisse, was das Wesen der bestehenden Dinge sei, es auch ändern klar machen könnte. Wer es aber nicht wisse, bei dem wäre es freilich nicht verwunderlich, daß er sich täuschen ließe und auch andere täusche.“[39]

Im Vergleich dazu heißt es im *Phaidros* von Platon, dass derjenige, der „andere zwar täuschen will, selbst aber nicht getäuscht werden [möchte], die Ähnlichkeit der Dinge und ihre Unähnlichkeit genau kennen“[40] muss und dass jemand, der „die wahre Beschaffenheit eines jeden Dinges nicht kennt, die größere oder

geringere Ähnlichkeit mit diesem Unbekannten in anderen Dingen [nicht] zu unterscheiden“[41] in der Lage ist. Die große Ähnlichkeit im Wortlaut bezeugt, dass sich Xenophon der Gedanken Platons bediente und diese nur etwas abwandelte. Dieses Vorgehen lässt sich auch an anderen Stellen herauslesen. Wiederum in den *Memorabilien* steht geschrieben, dass die Dialektik beinhalten würde, „daß die Teilnehmer gemeinsam ihre Gedanken austauschen und die Dinge nach verschiedenen Gesichtspunkten einteilen.“ Es lässt sich feststellen, dass diese „Begrifflichkeit [...] für Xenophon ganz singulär [ist] und [sie] begegnet [uns] nur hier, sie ist dagegen typisch für Platons dihäretische Dialoge.“[42] So wird beispielsweise im *Sophistes* die dialektische Wissenschaft als das „Trennen nach Gattungen, dass man weder denselben Begriff für einen andern, noch einen andern für denselben halte“[43], definiert. All dies lässt den Schluss zu, dass man die Ausführungen Xenophons über Sokrates nicht als eigenständiges historisches Zeugnis ansehen kann. Zugleich relativiert sich die Annahme, dass Sokrates als ethischer Begriffsphilosoph anzusehen ist. Vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, dass die in den Frühdialogen thematisierte Wesensfrage nach dem Ethischen eng mit der Ideenlehre Platons verknüpft ist, sie also gedanklich auf einen platonischen Ursprung zurückzuführen ist. Denn warum wird diese angebliche Wesensforschung des Sokrates nicht in Platons Frühdialogen *Apologie*, *Kriton*, *Ion* und *Hippias minor* zur Sprache gebracht, sondern ein Sokrates dargestellt, der ein elenktisches[44] Frageverfahren ausübt? Vielleicht deshalb, weil „Platon [...] einen Sokrates [kennt], der Elenktik treibt, ohne von der [...] [Wesensfrage] zu wissen“[45]? Exakt. Und eben jener elenktische Sokrates repräsentiert, „wenn überhaupt einer, die platonische Interpretation des historischen Sokrates.“[46] Ganz deutlich wird dies bei Platons *Apologie*, die berühmt gewordene Verteidigungsrede des Sokrates nach seiner Verurteilung wegen angeblicher Asebie und des Verderbens der Jugend, die als „frei komponiertes Kunstwerk [...] im Rahmen des platonischen Gesamtwerkes eine einzigartige Sonderstellung ein[nimmt], weil sie, als einzige aller Schriften, nicht dialogisch, sondern in Form einer Rede konzipiert ist. [...] So hat Platon hier die Form der Rede ersichtlich gewählt, um Sokrates [...] Gelegenheit zu geben, in eigenem Namen [...] über sich selbst sprechen zu lassen. [...] Platon will hier eine [...] Deutung und Interpretation der historischen Sokratesgestalt geben, die ihm später Symbol und Gefäß für andere, eigene Gedankeninhalte wird.“[47] Dass er um Authentizität bestrebt ist, zeigt sich bereits daran, dass er die Verteidigungsrede gemäß des zeitgenössischen *Procederes* für Gerichtsverfahren in drei Teile unterteilt: „Sie beginnt mit der eigentlichen Verteidigung [...] (Apol. 17a-35d), setzt dann wieder

ein, als ihn das Gericht für schuldig erklärt hat und ihm die Möglichkeit gibt, selbst ein Strafmaß vorzuschlagen (Apol. 35e-38b), und endet mit einer Ansprache nach der Bekanntgabe des Todesurteils (Apol. 38c-42a).“ [48]

2.2.1 Die Apologie - Zeugnis der Philosophie des Sokrates

Auch die Tatsache, dass sich in der Apologie viele Übereinstimmungen mit den Fragmenten anderer Sokratiker finden lassen, macht diese zu einer der bedeutendsten historischen Quellen zur Philosophie des Sokrates. Demnach gehörte es zu seiner wichtigsten Tätigkeit, das Wissen anderer Leute zu prüfen, über das sie zu verfügen glaubten. Die Anwendung dieses Ausfrage- und Prüfungsverfahrens, auch *Elenktik* genannt, wird in der Apologie mehrfach beschrieben. Unter anderem unterzog er einen Staatsmann, der von sich behauptete, weise zu sein, diesem Verfahren. Damit verbunden lässt Platon in der Apologie Sokrates u.a. folgendes sagen: „Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, er glaubte zwar weise zu sein, wäre es aber nicht; wodurch ich dann ihm selbst verhaßt ward und vielen der Anwesenden. Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst: weiser als dieser Mann bin ich nun freilich. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser doch meint zu wissen, da er nicht weiß, ich aber, wie ich eben nicht weiß, so meine ich es auch nicht. Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“[49] Da er das von ihm gesuchte Wissen von den *größten Dingen* bei den Menschen, respektive Politikern, Handwerkern und Dichtern, nicht gefunden hätte „habe er es schließlich als Auftrag des Gottes angesehen, die Menschen davon zu überzeugen, daß sie nicht wüßten, was sie zu wissen vermeinten; diesen Auftrag habe er sein Leben lang gehorsam befolgt und sich so den unberechtigten Haß derer zugezogen, die in ihrer falschen Wissensvermeinung widerlegt worden seien.“[50] Eine Bestätigung für diese Wissensfrage lässt sich auch in den *Wolken* finden, wo Strepsiades auf die Frage seines Sohnes Pheidippides, was er denn von Sokrates lernen könne, antwortet: „Was? – Alle Weisheit, die’s auf Erden gibt! Da wirst du sehn, wie roh, wie dumm du bist!“ Aristophanes jedoch sieht diese Tätigkeit des Sokrates als rhetorisches Mittel an, die Jugend zum Unrecht tun zu motivieren und die göttlichen Autoritäten zu unterwandern.

Doch wie könnte sich dieses negative Bild von Sokrates erklären lassen? Eine bedeutende Ursache dafür mag die „Offenheit des sokratischen Denkens, die in der Mündlichkeit ihren sinnfälligen Ausdruck findet“[51], gewesen sein. Denn so

musste man nur „die strenge Ausrichtung der sokratischen Elenktik auf das Problem des *Guten* übersehen oder übersehen wollen, wie dies, jeder auf seine Weise, Aristophanes, die Ankläger und Polykrates getan haben, und Sokrates erschien unfehlbar als ein unverantwortlicher Schwätzer und Sophist, wenn nicht gar als politischer Agitator, der der Jugend den Glauben an die staatstragenden Werte und Autoritäten nahm und so schließlich mitschuldig war am Desaster der athenischen Politik.“[52] Bei genauerer Untersuchung der von Sokrates ausgeübten Elenktik lässt sich aber feststellen, dass er die Menschen darauf prüfte, ob sie ein Wissen vom Guten besitzen würden – da er dieses Wissen vom Guten aber weder bei anderen noch sich selbst fand, erachtete er wohl „das Wissen des Nichtwissens als angemessene denkerische Grundhaltung und das prüfende Suchen nach dem Sinn des Guten als angemessene denkerische Tätigkeit. Die philosophische Leistung des historischen Sokrates lässt sich demnach dahingehend bestimmen, daß er als erster erkannt und gefordert hat, die Philosophie müsse eine wissenschaftliche Ethik begründen, damit sinnvolles Handeln und also richtiges Leben möglich wäre.“[53] Zum Ideal des aufs Praktische ausgerichteten Philosophierens von Sokrates liest man in der Apologie, dass er sich fragte, „wie ich jedem einzelnen die meines Dafürhaltens größte Wohltat erweisen könnte, mich dessen allein, wie ich behauptete, befleißigt, bemüht, jeden von euch zu bewegen, dass er weder für irgend etwas von dem Seinigen eher Sorge, bis er für sich selbst gesorgt habe, wie er immer besser und vernünftiger womöglich werden könnte, noch auch für die Angelegenheiten des Staates eher als für den Staat selbst, und nach derselben Weise auch nur für alles andere sorgen möchte.“[54] Und da er ausschließt, im Besitz der Weisheit zu sein, kann man ihn gewiss nicht als Sophisten bezeichnen.

2.2.1 Xenophon als aussagekräftiger Augenzeuge?

Mag Xenophon in der heutigen Forschung auch als jemand gelten, der, vereinfacht gesagt, mehr bei Platon abgeschrieben hat, als ein eigenständiges Werk über den historischen Sokrates verfasst zu haben, so darf nicht unterschätzt werden, dass er zu Zeiten des Sokrates lebte und auch zu dessen Schülern gehörte. Insofern ist anzunehmen, dass er zumindest als verlässlicher Augenzeuge dessen gelten kann, was Sokrates Tag für Tag in Athen tat.

So schreibt Xenophon: „Überdies lebte er immer in der Öffentlichkeit. Er ging früh in die Wandelhallen und Gymnasien. Wenn sich der Markt füllte, war er dort zu sehen, und die übrige Zeit des Tages war er immer da, wo er voraussichtlich

die meisten Leute antraf. Er lehrte auch meistens, und wer Lust hatte, konnte [ihm] zuhören.“[55] Zudem ist zu lesen, dass Sokrates „die geringsten Speisen [isst], [...] das schlechteste Getränk [trinkt], [...] nicht nur einen ärmlichen Mantel [trägt], sondern auch Sommer und Winter den gleichen, und [...] ohne Sandalen und Hemd“[56] ist. Diese äußere Beschreibung des Sokrates deckt sich auch mit Platons Aussage, wenn er feststellt, dass „dieser hinaus in ebensolcher Kleidung [ging], wie er sie immer zu tragen pflegt, und [...] unbeschuht“[57] ging. Und auch dem Lesen war Sokrates anscheinend nicht abgeneigt. So lässt ihn Xenophon wie folgt zu Wort kommen: „Ich schlage auch die Schätze der alten Weisen auf, die sie in Büchern aufgeschrieben hinterlassen haben, gehe sie gemeinsam mit den Freunden durch, und wenn wir etwas Schönes finden, dann wählen wir es aus.“[58]

Dennoch warnte er davor, das durch Bücher aufgenommenes Wissen das eigene Nachdenken nicht ersetzen könne (Platon, Phaidros 275a-d). Demnach hatte Sokrates einst vernommen, dass der Euthydemos, „viele Schriften von den berühmtesten Dichtern und Sophisten gesammelt [habe]. Daraufhin glaubte er, sich bereits durch seine Weisheit von den Altersgenossen zu unterscheiden, und machte sich große Hoffnungen, sich vor allem durch seine Fähigkeiten im Reden und Handeln hervorzutun.“[59] Euthydemos glaubte nun erklären zu können, was gerecht und ungerecht sei. Doch Sokrates entlarvte laut Xenophon im Gespräch mit diesem sein Nichtwissen, denn nach Sokrates ver helfe „ein schematisches Wissen von Wörtern und Definitionen, wie es in Büchern vermittelt wird und von der äußeren Gestalt her ein klar umgrenztes, festes Wissen suggeriert, [...] nicht zu einem wirklichen Wissen von Gerechtigkeit, sondern verführt ohne Anwendung auf die konkrete Situation zu einem Scheinwissen.“[60] Neben diesen Informationen zur Person des Sokrates und den bereits unter Kapitel 2.2 erwähnten, sind die Aussagen über dessen philosophisches Treiben mit großer Vorsicht zu genießen, zumal bereits zu beweisen versucht wurde, dass sich Xenophon hierbei offensichtlich im großen Maße der Schriften Platons bediente. Wenn er Sokrates im Gegensatz zu Platon als einen „eher biedereren, geradezu penibel rechtschaffenen, höchst konservativen und schulmeisterlichen“[61] Mann beschreibt, stellt sich unwiderruflich die Frage, wie denn eine Persönlichkeit mit solchen Charakteristika eine derartige welthistorische Wirkung entfalten konnte?

2.2.1 Die große weltgeschichtliche Wirkung des Sokrates

Man könnte zu Gunsten des Xenophon argumentieren, dass seine „Schlichtheit

und [...] stockkonservative Gesinnung [...] für die Grobheit seines Sokrates-Bildes verantwortlich seien.“[62] Doch da es sehr wahrscheinlich ist, dass er nicht zum engeren Kreis der Schüler des Sokrates gehörte, von diesen als solcher auch nicht wahrgenommen wurde und in den letzten Lebensjahren des Sokrates wegen einer Verbannung - er unternahm Feldzüge mit dem jüngeren Kyros, der im Peloponnesischen Krieg an der Seite der Spartaner kämpfte - nicht in Athen anwesend war sowie nicht zuletzt nachgewiesen wurde, dass er sich bei seinen Erinnerungen an Sokrates hauptsächlich auf andere Literatur, vornehmlich platonische, stützte, verbleiben viele Fragen bezüglich der historischen Authentizität seiner Schriften. Dagegen kann man Platon eine ausgesprochen übertriebene Sokrates-Darstellung vorhalten, die einer undifferenzierten Philosophenverehrung gleichkommt. Jedoch spricht für ihn, dass er zum engsten Kreis der Schüler des Sokrates gehörte und ihm bereits seit vielen Jahren vor dessen Tod nicht nur persönlich nahestand, sondern auch bei ihm in Athen verweilte. Doch verantwortlich für die welthistorische Wirkung des Sokrates ist sicherlich nicht allein das äußerst schillernde Bild, das Platon von ihm malte, sondern vor allem auch dessen wirkungsmächtige und außergewöhnliche Persönlichkeit. Zudem sind von dessen „grundstürzender Erkenntnis, daß richtiges Handeln und geglücktes Leben ohne ein Wissen vom Guten unmöglich seien, [...] nicht nur die Sokratiker aufs stärkste beeindruckt und beeinflusst, sondern auch alle folgenden Philosophen und Philosophenschulen. So ist es wohl verständlich, wenn die antike Philosophiegeschichte, beginnend mit Aristoteles, Sokrates als entscheidendes Ereignis begreift und von da an eine neue Epoche des griechischen Denkens datiert.“[63] Dass der Querdenker und Charismatiker Sokrates vielen Leuten mit seiner alles - auch die Grundwerte des Staatswesens - hinterfragenden Art vor den Kopf stoßen musste, wenn er Ihnen den Spiegel des Nichtwissens vorhielt, ist recht gut nachvollziehbar. Und bedenkt man, dass er seine „elenktische Kritik über Jahrzehnte hinweg in unzähligen Gesprächen immer wieder durchschlagend geübt hat in einem überschaubaren Gemeinwesen, das sein politisches Leben in der Hauptsache mündlich zu regeln pflegte, so wird man sich eher darüber wundern müssen, daß Sokrates in Athen so spät politisch anstößig wurde, als daß es überhaupt zu einem Zusammenstoß kam.“[64]

3. Schlussbemerkung

Wie bereits zu erwarten war, kann die Frage nach dem historischen Sokrates

nicht eindeutig und abschließend beantwortet werden. Jedoch ist es auf Basis des vorliegenden Quellenmaterials möglich gewesen, sich nach dem Prinzip des Ausschlussverfahrens, was mehr oder weniger plausibel und glaubwürdig ist, dem historischen Sokrates zu nähern. Neben einigen halbwegs gesicherten historischen Eckdaten, wie zu seiner Familie, seinem Militärdienst, seiner Tätigkeit als Ratsherr und seinem Tod, gibt es vor allem vielfältige Informationen über die von ihm praktizierte Philosophie, die es auf ihre Historizität zu untersuchen galt. Dabei wurde deutlich, dass Platon, trotz der merklichen Heroisierung, als glaubwürdigster Überlieferer des historischen Sokrates gelten kann, zumindest auf seine frühen Dialoge *Apologie*, *Kriton*, *Ion* und *Hippias minor* bezogen. In den späteren Dialogen Platons trat dann mehr und mehr seine eigene Philosophie in den Vordergrund, für die Sokrates fast ausschließlich als Sprachrohr galt. Dagegen liegt die Vermutung nahe, dass sich Xenophon bei seinen *Erinnerungen an Sokrates* primär nicht auf die eigenen, sondern andere Erinnerungen beruft, respektive auf die Schriften Platons, was insbesondere an dessen Darstellung der sokratischen Philosophie nachgewiesen wurde. Jedoch lassen sich auch bei ihm einige historisch relevante Informationen finden. Zumal sein zutiefst konservativ gemaltes Sokrates-Bild einen heilsamen Kontrast bzw. eine gute Ergänzung zu der überhöhten und legendenhaften Sokrates-Darstellung Platons bildet. Desweiteren sind die *Wolken* von Aristophanes ein gutes Beispiel dafür, wie man den Sokrates aufgrund seiner Art des Philosophierens missverstehen konnte. Denn die von ihm betriebene Elenktik, die Kunst des Widerlegens, bot einige Angriffsflächen, um sich unbeliebt zu machen und falsch interpretiert zu werden. Schließlich war es das Wesen dieses Ausfrage- und Prüfverfahrens, den Gesprächspartner durch gezielte Fragestellungen seiner Unwissenheit zu überführen. Sehr dienlich bei diesem Verfahren war sicherlich die ihm von Platon als auch Xenophon zugeschriebene Bescheidenheit und die Einsicht in seine eigene Unwissenheit. Die besondere philosophische Leistung des Sokrates war es gewiss, dass seinem ausschließlich praktischen und mündlichen Wirken das Bestreben innewohnte, das Gute zu erkennen, er also auf die höchsten Werte des menschlichen Tuns ausgerichtet war, worin er die einzige Grundlage für ein richtiges und vernünftiges Handeln sah. Diese Frage nach dem Guten, die bis zum heutigen Tage unbeantwortet blieb, ist sein wahres Vermächtnis an die Nachwelt.

4. Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen:

Aristoteles: Metaphysik, übers. von Adolf Lasson, 2. Aufl., Jena 1924.

Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übers. von Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Band 2, Leipzig o. J.

Platon: Apologie, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 1, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Der siebente Brief, Übers., Anm. u. Nachw. v. Ernst Howald, Stuttgart 2004.

Platon: Phaidros, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Sophistes, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Platon: Symposion, in: Platon. Sämtliche Werke, Bd. 2, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Reinbek 2004.

Xenophon: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie, übers. von Ernst Bux, Stuttgart 1956.

Literatur:

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988.

Irscher, Johannes: Sokrates. Versuch einer Biografie, Leipzig 1985.

Kessler, Herbert: Sokrates. Geschichte, Legenden, Spiegelungen, Kusterdingen 1995.

Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003.

Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004.

Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987.

Taylor, C.C.W.: Sokrates, Freiburg/Basel/Wien 1999.

Fußnoten:

- [1] Kessler, Herbert: Sokrates. Geschichte, Legenden, Spiegelungen, Kusterdingen 1995, S. 9.
- [2] Ebd. S. 9.
- [3] Horn, Christoph: Sokrates: Philosophisches Nichtwissen und Tugendethik, in: Der Brockhaus Multimedial, Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, Mannheim 2005.
- [4] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 13.
- [5] Ebd. S. 13.
- [6] Irmscher, Johannes: Sokrates. Versuch einer Biografie, Leipzig 1985, S. 6.
- [7] Rousseau, Jean-Jacques: Emil oder Über die Erziehung, frei aus dem Französischen übers. v. Hermann Denhardt, Neue Ausgabe, Band 2, Leipzig o. J., S. 219-220.
- [8] Taylor, C.C.W.: Sokrates, Freiburg/Basel/Wien 1999, S. 108.
- [9] Ebd. S. 108.
- [10] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 14.
- [11] Ebd. S. 14.
- [12] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 19.
- [13] Ebd. S. 21.
- [14] Ebd. S. 21.
- [15] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 17.
- [16] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 3.
- [17] Ebd. S. 3.
- [18] Ebd. S. 2.

- [19] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 7.
- [20] Ebd. S. 13.
- [21] Ebd. S. 13.
- [22] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 13.
- [23] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 8-9.
- [24] Ebd. S. 9.
- [25] Xen. Mem. I, 1, 17 f.
- [26] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 9.
- [27] 7. Brief 325a.
- [28] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 13.
- [29] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 16.
- [30] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 434.
- [31] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 17.
- [32] Ebd. S. 17.
- [33] Met. XIII, 4, 1078 b 27.
- [34] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 435.
- [35] Ebd. S. 435.
- [36] Mem. I, 1, 16.
- [37] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 440.
- [38] Ebd. S. 441.
- [39] Mem. IV, 6, 1.
- [40] Phaidros 262a.

- [41] Phaidros 262a.
- [42] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 439.
- [43] Sophistes 253d.
- [44] Anm.: Das bedeutet, dass ein Sachverhalt durch Aufzeigen von Widersprüchen geprüft wird.
- [45] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 444.
- [46] Ebd. S. 444.
- [47] Ebd. S. 442-443.
- [48] Kniest, Christoph: Sokrates zur Einführung, Hamburg 2003, S. 62.
- [49] Apologia 21c-e.
- [50] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 443.
- [51] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 450.
- [52] Ebd. S. 450.
- [53] Ebd. S. 449.
- [54] Apol. 36c.
- [55] Mem. I, 1, 10.
- [56] Mem. I, 6, 2.
- [57] Symp. 220b.
- [58] Mem. I, 6, 14.
- [59] Mem. IV, 1, 2.
- [60] Martens, Ekkehard: Sokrates. Eine Einführung, Stuttgart 2004, S. 51.
- [61] Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988, S. 30.
- [62] Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates, Frankfurt am Main 1988, S. 30.

[63] Patzer, Andreas: Der Historische Sokrates, Darmstadt 1987, S. 451.

[64] Ebd. S. 451.

Platons Kritik an der Demokratie

Inhaltsverzeichnis

[1. Einleitung](#)

[2. Hauptteil](#)

[2.1 Die antike Persönlichkeit Platon](#)

[2.2 Siebter Brief](#)

[2.3 Politeia](#)

[2.4 Demokratiebegriff und Demokratie-Kritik](#)

[2.5 Ursachen für Platons Demokratiekritik](#)

[3. Schlussbemerkung](#)

[4. Quellen- und Literaturverzeichnis](#)

1. Einleitung

In diesem Beitrag möchte ich herausarbeiten, was Platon zum Kritiker der Demokratie werden ließ und was er unter dem Demokratiebegriff verstand. Damit verbunden wird zu hinterfragen sein, was Platon im hohen Alter, rückblickend auf die Zeit, in der er etwa 30 Jahre alt war, in dem ihm zugerechneten *Siebten Brief* zu dem Bekenntnis trieb, „daß es ihm nach all den Erfahrungen, die er in den vorangegangenen Jahren mit Athen gemacht hatte, >>zuletzt geschwindelt<< habe“[1] und er „das Gemeinwesen in vollständiger Verwirrung“[2] sah. Denn gerade die schlechten Erfahrungen mit der attischen Demokratie waren wohl die Grundlage für seine später ausformulierte Demokratie-Kritik. Hinsichtlich des aktuellen Forschungsstandes bei der Auseinandersetzung mit der attischen Demokratie fällt ins Auge, dass diese in den letzten Jahrzehnten „ein Zentrum des Interesses der althistorischen Forschung“[3] bildete und „nicht nur eine Abkehr von der üblichen negativen Sicht der Poliswelt des 4. Jhs., sondern auch eine

vorsichtige positive Neubewertung der Demokratie in Athen“[4] stattfand. Dagegen beschränkten sich die Aussagen zur athenischen Demokratie im 19. und frühen 20. Jahrhundert fast „durchweg auf kritische Bemerkungen, ja es war den Gelehrten das Thema überhaupt verleidet“[5], mit einigen Ausnahmen, wie etwa dem Historiker George Grote, der nachdrücklich, ganz im Widerspruch zu vielen Kollegen seiner Zeit, die politische Bildung, das politische Engagement und die Toleranz der Athener lobte. Im Lichte neuester Forschungsergebnisse stellte der kürzlich verstorbene Historiker Jochen Bleicken fest, dass die athenische Demokratie weder ein Unfall der Weltgeschichte, noch ein Idealstaat war, sondern der „historische Beleg dafür, daß die unmittelbare Herrschaft einer Masse auch unter dem Vorzeichen einer radikalen politischen Gleichheit über lange Zeit hindurch wirklich funktioniert hat.“[6] Zur Beantwortung der Hauptfragestellung werde ich als Quellen im wesentlichen Platons *Siebten Brief* sowie die *Politeia* nutzen.

2. Hauptteil

2.1 Die antike Persönlichkeit Platon

Der griechische Gelehrte Platon (* Athen 427 v.Chr., † Athen 347 v.Chr.), der einem alten Adelsgeschlecht entstammte und Schüler des Sokrates sowie Lehrer des Aristoteles war, zählt zu den bedeutendsten Philosophen der Weltgeschichte. Obwohl er als wohlhabendes Mitglied der athenischen Oberschicht eine politische Laufbahn hätte einschlagen können, entschied er sich wegen aus seiner Sicht abschreckender Erfahrungen sowohl mit der brutalen und despotischen *Herrschaft der Dreißig* (404/03 v.Chr.) als auch der darauf folgenden wiedereingesetzten attischen Demokratie bewusst dagegen. Ein Platon erschütterndes Ereignis, das diesen Entschluss sicherlich beförderte, war der Tod seines guten Freundes Sokrates (399 v.Chr.) infolge einer Verurteilung wegen angeblicher Asebie (Gottlosigkeit) und des Verderbens der Jugend durch einen athenischen Gerichtshof. Eben jener Sokrates war es auch, der einen großen Einfluss auf das Leben und Denken Platons ausgeübt hatte. Im großen Maße beeindruckt hat ihn dabei wohl nicht nur Sokrates' Persönlichkeit, wie dessen „moralische Integrität, [...] einfacher Lebensstil, [...] Auseinandersetzung mit seinem Tod, [...] Gerechtigkeitssinn, [...] Tapferkeit, Zivilcourage und Loyalität gegenüber der Polis Athen, sondern auch seine Art, philosophische Fragen zu stellen und Probleme zu analysieren, die wohl [...] als einer der wesentlichen

Anstöße für Platons eigene Philosophie anzusehen ist.“[7] Das spiegelt sich gerade in den frühen platonischen Schriften bzw. Dialogen wider, wo Sokrates als Hauptredner auftritt.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Platon den Wert der Schrift als eines Mediums der Erkenntnisvermittlung als gering einstufte. Für ihn war das *Schreiben* eher ein *Spiel*, während sich für ihn sein *Ernst* erst im *Mündlichen* entfaltete. Zu Platons bedeutendsten Werken gehört die *Politeia*, die er nach Gründung der *Platonischen Akademie* verfasst haben soll und in der er einen Idealstaat zu entwickeln versuchte. Die platonische Akademie, die u.a. vom berühmtesten Platon-Schüler Aristoteles besucht wurde, war für die Nachwirkung Platons eigener Philosophie sehr bedeutend, so dass man schlussfolgern kann, „daß der Grundgedanke eines intellektuellen Zentrums mit lebhaftem geistigen Austausch, in dem Lernende zur Selbständigkeit heranreifen sollten, von Platon her in die europäische Kulturgeschichte eingegangen ist.“[8]

2.2 Siebter Brief - Fälschung oder authentisches Dokument?

Um mehr über die Hintergründe von Platons Demokratie-Kritik herauszufinden, könnte es sinnvoll sein, eine ihm zugerechnete Selbstbiographie heranzuziehen: den *Siebten Brief*. Denn dort schildert er u.a. auch die Gründe seines Rückzugs von der politischen Bühne der attischen Demokratie. Doch wie wertvoll ist dieses Selbstzeugnis eigentlich? Ist dieser Brief authentisch und Platon zuzuordnen? Immerhin erfreute es sich in der Antike einer gewissen Beliebtheit, die Namen berühmter Persönlichkeiten als Träger der eigenen Gedanken zu verwenden. Und tatsächlich soll es sich bei den meisten der dreizehn von Platon überlieferten Briefe aus dem Altertum um reine Fälschungen handeln. Doch von der heutigen Forschung wird der *Siebte Brief* Platons, „der an Umfang einem der kleineren Dialoge gleichkommt, [...] fast allgemein als echt anerkannt.“[9] Und selbst dann, wenn Platon nicht der Verfasser dieses Briefes gewesen sein sollte, sondern beispielsweise einer seiner Schüler, so ist man in „jedem Falle [...] berechtigt, ihn als biographische Quelle zu verwenden.“[10] Warum? Bei der Untersuchung des historischen Hintergrundes ist u.a. festzustellen, „daß die wenigen im Brief mitgeteilten Fakten mit der sonstigen Überlieferung, die von ihm und gleichzeitigen Publikationen aus dem Umkreis der Akademie abhängig ist, weitgehend übereinstimmen.“[11]

Es scheint also unstrittig zu sein, dass es sich bei dem Autor des Briefes

zumindest um einen zeitgenössischen handelte. Zudem kann man schlussfolgern, dass der *Siebte Brief* rein äußerlich ein „politisches Sendschreiben an die Anhänger von Platons Freund Dion in Syrakus [ist], daneben aber eine persönliche Rechtfertigung seiner Rolle in den Ereignissen in Syrakus[12] vor der griechischen Öffentlichkeit, ja sogar seiner Philosophie und seiner Schule, der Akademie.“[13] Letzteres wird insbesondere an den Aussagen am Ende des Briefes deutlich, wo es u.a. heißt: „Warum ich aber die zweite Reise nach Sizilien unternahm, glaubte ich erzählen zu müssen wegen der Seltsamkeit und Unwahrscheinlichkeit der damit zusammenhängenden Geschehnisse.“[14]

Es ist anzunehmen, dass Platons Kontakte mit den Tyrannen Dionysios I. und II. nicht gerade auf ein positives Echo im Athen seiner Zeit stießen und er wohl vor allem der zunehmenden Kritik an seinem Handeln begegnete, indem er mittels des Briefes seine Rolle in der sizilianischen Politik ins rechte Licht rücken wollte.

2.3 Politeia

Die *Politeia* wurde von Platon um etwa 370 v.Chr. verfasst. Seinen Überlegungen lag im wesentlichen die Frage zugrunde, was Gerechtigkeit ist. Die Klärung dieser Frage sah er als Grundlage aller Staatlichkeit und damit auch des Idealstaates an, den er in der *Politeia* zu entwickeln versuchte. Platon kam schließlich zu der Erkenntnis, dass „jeder einzelne [...] eine von all den Aufgaben des Staates durchführen [solle], wozu sich seine Naturanlage am besten eigne.“[15] Gerechtigkeit bedeutete für ihn, dass „jeder seine Aufgabe vollende und nicht alles Mögliche betreibe.“[16] Die natürlichen Anlagen eines Menschen bestimmten damit für Platon auch, wer einen Staat zu regieren habe. Diese Rolle sprach er den Philosophen zu. Er verlangte, dass „die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige [...] und Herrscher echte und gute Philosophen [...] und [...] in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie [...] und [...] die Vielzahl derer, die sich heute auf Grund ihrer Anlage nur der einen der zwei Aufgaben widmen, mit Gewalt davon ferngehalten wird.“[17] Dass es sich bei der *Politeia* um eine Utopie handelt, verdeutlichen die eben erwähnten Vorstellungen Platons zum *Philosophenkönig* sehr deutlich.

Denn in der Geschichte hat es bis dato noch keinen Regenten in Platons Sinne gegeben und ob es diesen in der Zukunft jemals geben wird, ist ebenso fraglich. Um es mit Kant zu sagen: „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der

Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“[18]. In der Forschung ist es umstritten, ob Platon an die Verwirklichung seiner Idee vom *Philosophenkönig* geglaubt hat oder aber nur der Realität ein Ideal entgegensetzen wollte. Zumindest ist es belegt, dass die *Politeia* vor allem aus Platons Unzufriedenheit mit den politischen Zuständen im Athen seiner Zeit entstand und in sich geschlossene Ideale und Werte aufweist - was alles Merkmale für eine Utopie sind. Platons Missbehagen über die politische Ordnung der athenischen Demokratie äußert sich dann vor allem in einer klaren Demokratie-Kritik, die im Folgenden beleuchtet werden soll.

2.4 Demokratiebegriff und Demokratie-Kritik bei Platon

Perikles, der im 5. Jahrhundert v.Chr. als langjähriger *Stratege*[19] maßgeblich die Politik der attischen Demokratie mitbestimmt hatte, soll die Demokratie (griechisch: δημοκρατία = demokratia -> Volksherrschaft; von „δῆμος = demos -> Volk“ und „κρατία = kratia -> Herrschaft, Macht“) als Volksherrschaft beschrieben haben, wo der „Staat nicht auf wenige Bürger, sondern auf eine größere Zahl gestellt ist.“[20] Damit benannte Perikles die sowohl in antiker als auch moderner Zeit wohl grundsätzlichen Wesensmerkmale der Demokratie: die Volksherrschaft und das Prinzip der Mehrheitsherrschaft. Doch so unbestritten diese allgemeinen Prinzipien dem Begriff der Demokratie innewohnen, so unterschiedlich sind und waren bis in die heutige Zeit hinein die Auffassungen darüber, wie diese Volks- und Mehrheitsherrschaft denn auszuüben ist. Beispielsweise, ob dies in direkter Form, wie zur Antike in der attischen Demokratie, oder indirekter Form, wie in heutiger Zeit beispielsweise in der BRD, geschehen solle.

Die Untersuchung der verschiedenen Verfassungsmodelle und der Ansätze, wie Demokratie realisiert werden könnte und wie sie bis in unsere heutige Zeit realisiert wurde, mag interessant sein, im Zusammenhang mit der Thematik dieser Arbeit ist diese Fragestellung jedoch irrelevant und eine andere von Bedeutung. Sie lautet: Was verstand Platon überhaupt unter Demokratie? Zunächst einmal ist festzustellen, dass Platon bei seinen Überlegungen natürlich nur einen Bezug zu dem nehmen konnte, was es bis zu seinen Lebzeiten an Demokratie-Vorstellungen gab. Dazu gehören insbesondere auch seine

persönlichen Erfahrungen mit der attischen Demokratie. Platon definierte die Demokratie in seinem Werk *Politikos* zusammenfassend als Regierung der Menge, die „mit Gewalt oder mit ihrem guten Willen [...] über die, welche das Vermögen in Händen haben“[21], regiert.

Zunächst einmal unterteilte er die Staatsverfassungen in „drei positive, wahre, legitime, richtige Formen [...]: Philosophenkönigtum, Monarchie und Aristokratie; und in vier negative, falsche, illegitime, verwerfliche Formen: Tyrannis, Oligarchie und Demokratie (wobei er die Demokratie in eine anarchisch-despotische Erscheinungsform und in eine gesetzlich-gemäßigte gliedert, ohne verschiedene Bezeichnungen für sie zu verwenden).“[22] Das Entstehen der Demokratie, die für Platon aus der Oligarchie hervorging, sah er darin begründet, dass „die Armen siegen und ihre Gegner töten oder verbannen, alle übrigen aber nach gleichem Recht an Verfassung und Ämtern teilnehmen lassen und die Ämter möglichst nach dem Lose vergeben.“[23] Als vermeintlichen Vorteil der Demokratie hob er hervor, dass sie „- scheint es - eine angenehme, herrenlose und bunte Verfassung [ist], die ohne Unterschied Gleichen und Ungleichen dieselbe Gleichheit zuteilt.“[24]

Doch gerade eine Staatsverfassung, in der sozusagen *gleiches Recht für alle* herrscht, war für Platon inakzeptabel. Seiner Ansicht nach legitimierte zur „Ausübung eines politischen Amtes [...] erst die rationale Einsicht in den hohen ethisch-sittlichen Anspruch an den einzelnen und somit die vorhandene charakterlich-moralische Integrität des Subjektes; und dieses Ethos erreicht bzw. besitzt nach Platon nur eine Minderheit (*Politikos*, 293 a)“[25], nämlich die nach Platons ethisch-sittlichen Vorstellungen gebildeten Aristokraten, so wie auch er einer war. Als das höchste Gut der Demokratie bezeichnete Platon die Freiheit. Jedoch stand für ihn fest, dass die Demokratie „an dem unersättlichen Streben nach ihrem höchsten Gut“[26] zugrunde gehen und in die Tyrannis münden würde. Warum? Platon sprach von den sogenannten Drohnen, die sowohl Oligarchie als auch Demokratie zugrunderichteten, also „jene Art der faulen Verschwender, unter denen die Tapfersten führen, die Feigen nachfolgen [...], von denen die einen Stacheln haben, die andern nicht“[27] und die „in jedem Staat, in dem sie entstehen, Verwirrung [schaffen], wie es im Körper Schleim und Galle tun.“[28]

Diese Drohnen, womit er wohl die Demagogen[29] in der Politik bzw. die unproduktiven Profiteure des politischen Systems meinte, ständen im Staat an

vorderster Stelle „mit wenigen guten Ausnahmen: die Kecksten wirken dort in Rede und Tat, der Rest sitzt um die Rednertribüne und läßt infolge seines Gebrumms keine andere Meinung aufkommen; daher liegt die Leitung eines demokratischen Staates fast ausnahmslos in den Händen solcher Menschen.“[30] Die Reichen indes wären in der Demokratie so etwas wie eine Drohnenweide, wo es für die Drohnen am meisten und leichtesten Honig zu holen gäbe, wovon sie den größten Anteil für sich behalten und nur eine geringe Menge an den laut Platon größten und entscheidendsten Teil in der Demokratie, das arme Volk, verteilen würden. Die Wohlhabenden wiederum wären nun gezwungen, sich durch Reden vor dem Volk wie auch durch Handlungen nachhaltig gegen diese Enteignung zu wehren, wobei die Drohnen sie „der Feindschaft gegen die Demokratie und oligarchischer Gesinnung“[31] beschuldigten.

Das hätte zur Folge, dass die Vermögenden – die sehen, wie sich das Volk durch die Verleumdungen der Drohnen gegen Sie aufhetzen lässt – „ob sie wollen oder nicht, in Wahrheit Oligarchen [werden]: nicht aus eigenem Willen, sondern jene Drohne ist es, die durch ihre Stachelstiche dieses Unglück erzeugt.“[32] Aus diesen Verhältnissen würden Anklagen, Urteile und Prozesse gegeneinander folgen. Und da das Volk immer einen Mann vor allen anderen an die Spitze des Staates stelle, einen Volksführer, stand für Platon fest: „Wenn ein Tyrann entsteht, dann wächst er aus dieser Wurzel des Führertums und aus keiner andern.“[33] Zusammenfassend kann man sagen, dass Platon eine Staatsverfassung, die als Ziel die Gleichheit und höchstmögliche Freiheit aller im Volke hat, was für ihn dem Wesen der Demokratie entsprach, kategorisch ablehnte. Warum? Platon sah in der Demokratie, wo „plebiszitäre und populistische Mechanismen, die von Demagogen aus Gier nach Macht und Selbstherrschaft ausgenutzt werden, unausweichlich in diktatorial-totalitäre Herrschaftsstrukturen von einzelnen oder einer kleinen Minderheit umschlagen“[34], „die zwangsläufige Abdriftung in Zügellosigkeit, Immoralität, Willkür, Anarchie und Gesetzlosigkeit“[35]. Platon versuchte an mehreren konstruierten Beispielen zu veranschaulichen, dass der Wandel der Staatsverfassung notwendig auch mit einem Wandel des Seelenlebens der Menschen einherginge.

So stellte er u.a. fest, dass, wenn „ein Junge [...] ohne tiefere Bildung und sparsam [aufwüchse], und er kostet vom Honig der Drohnen und kommt mit funkelnden und gefährlichen Tieren zusammen, die mannigfachste und bunteste

Freuden aller Art bieten können, [...] in ihm der Wandel seiner Seele von der Oligarchie zur Demokratie“[36] begänne. Am Ende dieses Prozesses stände ein Mensch, der gutes und schlechtes nicht mehr voneinander zu unterscheiden imstande wäre und all seinen Neigungen unkontrolliert freien Lauf ließe, so dass ein „Übermaß von Freiheit [...] beim einzelnen wie beim Staat in ein Übermaß von Knechtschaft“[37] umschlüge und die „Tyrannis aus keiner anderen Verfassung als aus der Demokratie, aus der höchsten Freiheit die tiefste und härteste Knechtschaft“[38] folgen würde.

2.5 Die möglichen Ursachen für Platons Demokratiekritik

Nachdem im vorherigen Kapitel herausgearbeitet wurde, was Platon unter dem Begriff Demokratie verstand und wie er diese bewertete, soll nun untersucht werden, wo die Ursachen für seine negative Bewertung einer demokratischen Verfassung liegen könnten. Ein Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt möglicherweise im Beleuchten seiner persönlichen Erfahrungen mit der attischen Demokratie. In diesem Zusammenhang ist zunächst einmal darauf zu verweisen, dass Platon von Anbeginn seiner politischen Karriere in der attischen Demokratie keinen guten Stand hatte. Nicht etwa vor allem deshalb, weil er einem wohlhabenden und aristokratischen Hause entsprang. Nein, viel bedeutender ist die Tatsache, dass der tyrannischen Herrschaft der Dreißig einige Verwandte und Bekannte Platons angehörten, wobei Kritias, ein Onkel Platons, der auch mit Sokrates verkehrte, „die führende Persönlichkeit der oligarchischen ‚Dreißig‘ im Jahre 404 [wurde] und [...] für deren Terror“[39] maßgeblich verantwortlich war. Der Hintergrund: Nach der Niederlage des von Athen angeführten *Attischen Seebundes* im *Peloponnesischen Krieg* (431 - 404 v.Chr.) gegen den von Sparta angeführten *Peloponnesischen Bund* „hatten die Athener nicht nur ihre Herrschaft und sogar jeden außenpolitischen Kontakt verloren, sondern waren selbst ihrer eigenen Stadt nicht mehr Herr.“[40]

Unter der Führung eines spartanischen Befehlshabers (Harmost) wurde eine pro-spartanische Oligarchie aus 30 Männern eingesetzt, die als eine Art vorläufige Kommission Athen unter eine *väterliche Verfassung* (*pátrios politeia*) bringen sollten. Diese Herrschaft der *Dreißig* führte jedoch dazu, dass in „einer wahrhaftigen Terrorherrschaft [...] viele Bürger hingerichtet [wurden], [wobei] anderen, unter ihnen Thrasybulos, [...] die Flucht“[41] gelang. Etwa 1500 Athener sollen der despotischen und brutalen Herrschaft der *Dreißig* zum Opfer gefallen sein. Der bereits erwähnte Thrasybulos, ein athenischer Feldherr und Demokrat,

soll es gewesen sein, der die in Athen stationierte spartanische Garnison besiegte, die Oligarchie unter Führung der *Dreißig* stürzte und nach einer Versöhnung mit Sparta die Wiederherstellung der athenischen Demokratie ermöglichte. Platon selbst ließ sich nicht von den *Dreißig* für eine politische Tätigkeit vereinnahmen.

Im *Siebten Brief* stellte er fest: „[...] 30 aber bildeten die oberste Behörde mit absoluten Vollmachten. Von diesen also waren einige mit mir verwandt und andere wenigstens bekannt, und darum forderten sie mich auch gleich zur Mitarbeit auf, als wäre das ganz selbstverständlich für mich.“[42] Zunächst verfolgte Platon laut eigener Aussage das Tun der *Dreißig* mit gespannter Aufmerksamkeit, musste jedoch bald enttäuscht feststellen, „daß diese Leute in kürzester Zeit die frühere Verfassung als paradiesisch erscheinen ließen.“[43] Ein für Platon bedeutendes Ereignis, dass diese Aussage wesentlich mitbestimmte, war die Tatsache, dass die *Dreißig* den ihm „sehr lieben älteren Freund, den Sokrates, [...] zu einem der Bürger [...] mit dem Auftrag [abordneten], er solle ihn herbeischaffen, damit er hingerichtet würde, natürlich zu keinem andern Zwecke, als um Sokrates in ihr eigenes Treiben zu verwickeln, mit oder ohne seinen Willen.“[44]

Sokrates indes soll die Ausführung des Auftrags, den offensichtlich unschuldigen Bürger aus Salamis festzunehmen, damit dieser hingerichtet werden konnte, verweigert haben und es ist nicht bekannt, dass er in die tyrannische Herrschaft der *Dreißig*, denen auch seine Schüler und Platon-Verwandten Kritias und Charminides angehörten, verwickelt gewesen wäre. Nach dem Ende der Schreckensherrschaft der *Dreißig* und der Wiederherstellung der Demokratie in Athen befiel Platon erneut die Sehnsucht, wenn auch weniger intensiv als noch in früheren Zeiten, an den Staatsgeschäften mitzuwirken. Und er schlussfolgerte anfangs, dass, obwohl es „manches [gab], worüber man sich empören konnte, [...] die damals siegreich zurückkehrende Partei große Mäßigung an den Tag“[45] legte. Doch auch hier ist es wiederum ein mit der Person des Sokrates verbundenes Ereignis, das dazu führte, dass sich Platon endgültig aus dem politischen Leben Athens zurückzog.

Gemeint ist der Prozess gegen Sokrates im Jahre 399 v.Chr., der wegen angeblicher Gottlosigkeit und des Verderbens der athenischen Jugend angeklagt und von einem Gericht zum Tode verurteilt wurde. Zumindest der Vorwurf, dass Sokrates nicht an die Götter der Stadt Athen glaube und neue Götter eingeführt habe, ist ganz offensichtlich falsch gewesen: Schließlich erwies Sokrates den

Göttern in aller Form die üblichen kultischen Ehren. Und auch die Tatsache, dass er sich „immer wieder auf sein *daimónion*[46] berief, konnte man [...] nicht als Mangel an Frömmigkeit ausgeben; schließlich gehörte auch das zum Polytheismus, daß man unter Umständen neue Götter verehrte; der Kult durfte der Stadt nur nicht als gefährlich erscheinen.“[47] Vermutlich wurde schlichtweg das gesamte öffentliche Wirken des Sokrates „als Gefahr [empfunden], und seine Berufung auf das *daimónion* war im Grunde nur ein Teil jener Tätigkeit, die die Ankläger als verderblich für die Jugend ansahen.“[48] Und worin auch immer die Motivation für die Anklageerhebung gelegen haben mag - so wäre es denkbar, dass Sokrates seine guten Beziehungen zu bestimmten Familien der *Dreißig* nun zum Verhängnis wurden oder die Ankläger ihn „einfach deswegen an[klagten], weil er ihrer Meinung nach der >>letzte Sophist<< war, dessen sie habhaft werden konnten“[49] -, treten doch gewisse Schwächen im Rechtssystem der attischen Demokratie hervor: Wie insbesondere „die mangelnde Definition von Straftatbeständen, für die das Delikt der Asebie mit seiner ‚Unbestimmtheit und Dehnbarkeit‘ ein besonders augenfälliges Beispiel ist; ferner das Verfahren, bei Delikten, für die es keine gesetzliche Strafe gibt, in einer weiteren Runde über alternative Strafanträge abzustimmen“[50], wobei man „auch noch das - von Platon hervorgehobene - Problem nennen [könnte], dass selbst Prozesse, die mit einem Todesurteil enden konnten, innerhalb nur eines Tages abzuschließen waren.“[51] Der Prozess gegen den in seinen Augen unschuldigen Sokrates war für Platon also der wesentliche Anlass, der athenischen Politik endgültig den Rücken zu kehren, wobei ein weiterer Beweggrund gewesen sein mag, dass die athenische Demokratie „ihm wohl nicht die rechte Betätigungsmöglichkeit [anbot], da er sich entweder als Volksredner hätte hervortun oder hätte warten müssen, bis ihn das Los für irgendein exekutives Amt bestimmte.“[52]

Unabhängig von letztgenannter Spekulation kann man dem *Siebten Brief* entnehmen, dass aus Platons Sicht die „Verderbnis in der Gesetzgebung und allgemeinen Sittlichkeit in erschreckender Weise zu[nahm]“[53], so dass er bezüglich aller gegenwärtigen Staatswesen „den Eindruck [bekam], daß sie alle elend miteinander regiert seien. Denn ihre Gesetzgebung liegt völlig unheilbar darnieder“[54].

Anschließend kommt er auf die in seiner *Politeia* ausformulierten Gedanken zu einem Philosophenstaat kurz zu sprechen: So sah er sich laut eigenen Aussagen gezwungen, nur noch „die wahre Philosophie anzuerkennen und festzustellen,

daß man allein von ihr vollständig erkennen könne, worin Gerechtigkeit im Staat und Privatleben bestehe“[55] und hielt nur das Szenario, dass „ein Schlag wahrer und echter Philosophen an die Staatsverwaltung gelangt, oder [...] die regierenden Kreise in den Städten durch ein göttliches Wunder ernsthaft zu philosophieren begannen“[56], für die Lösung der von ihm aufgezählten Probleme. Wenn man Platons Schilderungen im *Siebten Brief* Glauben schenken mag, war die politische Situation in der wiederhergestellten attischen Demokratie äußerst krisenhaft. Zumindest für die Zeit kurz nach dem Sturz der *Dreißig* mag das zutreffend gewesen sein. Denn der vorausgehende, viele Jahre anhaltende Krieg, die bittere Niederlage gegen Sparta und die darauf folgende Oligarchenherrschaft waren einschneidende Ereignisse für Athen gewesen, die noch lange Zeit nachwirkten.

Und tatsächlich lässt sich die Kritik Platons an der Demokratie teilweise nachvollziehen, gerade wenn man sich die Phase des *Peloponnesischen Krieges* bis zum Jahre 404 v.Chr. anschaut. In dieser Zeit kam es zu geradezu willkürlich anmutenden Entscheidungen der Volksversammlung wie im Fall des pauschalen Todesurteils gegen die Strategen, die es wegen schlechter Wetterbedingungen in der Seeschlacht bei den Arginusen (406 v.Chr.) versäumt hatten, die vorgeschriebene Bergung der eigenen Toten durchzuführen. Aber auch die Entscheidung im Jahre 411 v.Chr. (ähnlich 404 v.Chr.), die Demokratie abzuschaffen und die Macht für bestimmte Zeit an einige wenige Männer zu übertragen, die dann ihre Herrschaft in Richtung Oligarchie entwickelten, gehört dazu. Das athenische Volk besaß also sogar die Freiheit, die eigene Herrschaftsform durch eine andere zu ersetzen. Diese grenzenlose Freiheit, dass das Volk sozusagen machen bzw. in der Volksversammlung beschließen kann, was es will, ist es auch, die sich in Platons Demokratie-Kritik widerspiegelt.

Denn bei einer solch radikalen direkten Demokratie kann es dann tatsächlich passieren, dass sie in ein anderes Extrem wie die Tyrannis umschlägt und aus der besagten größtmöglichen Freiheit die größtmögliche Knechtschaft wird. Solche Ereignisse, wie die zuvor erwähnten Volksbeschlüsse, mögen Platon darin bestätigt haben, dass es sich bei der Demokratie um eine höchst instabile Herrschaftsform handelt, in der es Demagogen einfach haben, weil das Volk nicht dazu in der Lage ist, verantwortlich mit der eigenen Herrschaft umzugehen. Zum anderen ist jedoch festzustellen, dass gerade das letztgenannte Ereignis des Wandels von Demokratie in Oligarchie zu Konsequenzen führte, indem man nach

der Wiederherstellung der Demokratie „auf institutionelle Sicherungen bedacht war, die für die Zukunft einen Sturz der Demokratie ausschließen sollten. Dazu gehören vor allem die Sicherung, Sichtung und Bereinigung des vorhandenen Gesetzesbestandes, die Trennung zwischen höherrangigen *nomoi* als generellen Normen und nachgeordneten *psephismata* als Volksbeschlüssen für den Einzelfall sowie das darauf aufbauende neue Gesetzgebungsverfahren und die Möglichkeit der Anfechtung und Aufhebung von Volksbeschlüssen auf dem Wege der *graphe paranomon*. [57]

Durch die Schaffung der Institution der Nomotheten, deren Beschlüsse Gesetzeskraft besaßen und nicht der Bestätigung der Volksversammlung bedurften, wurde die Macht der Volksversammlung – und der dort auftretenden Stimmführer – relativiert, da sie nur noch nachrangige Gesetze beschließen konnte. Tatsachen wie diese sind es, die solch radikale Kritik Platons an der attischen Demokratie, dass „der Staat [...] in der Freiheit der Tat und [...] des Worts [überquillt], und jedem [...] erlaubt zu tun [ist], was er will“ [58], als stark übertrieben und verzerrt erscheinen lässt. Nichtsdestotrotz kann man ihm nicht vorwerfen, dass er der Freiheit grundsätzlich ablehnend gegenüberstand. Vielmehr „kritisiert [Platon] nicht generell die Theorie und Praxis der Freiheit, sondern das Übermaß demokratischer Freiheit.“ [59] Ebenso entschieden argumentierte Platon gegen eine demokratische Gleichheit, u.a. deshalb, weil die Menschen in der Demokratie nur abstrakt gleichgesetzt seien, es in Wirklichkeit aber nicht sind.

Und genau hier trifft Platon einen wunden Punkt der athenischen Demokratie. Denn den Athenern ging es darum, „daß jeder Bürger sein politisches Recht nicht nur haben, sondern es auch ausüben können soll.“ [60] Doch der Realisierung der Gleichheit aller Bürger standen unüberwindbare Hindernisse im Wege: „Denn die Vorstellung, daß alle Bürger zugleich entscheiden, raten und urteilen sollen, wäre nur zu realisieren gewesen, wenn alle zugleich mit ihrer Mündigkeit ökonomisch unabhängig gestellt worden wären.“ [61] So konnten sich beispielsweise Bauern, die die Mehrheit der Bürger bildeten, oft nicht leisten, „anstatt auf dem Felde zu sein, tagelang auf der Pnyx oder Agora zu sitzen oder gar länger dauernde Funktionen als Beamter oder Gesandter zu übernehmen.“ [62] Die Einführung von Diäten und deren Ausbau konnten dieses Problem zwar verringern, aber nicht aus der Welt schaffen.

Das alles ist auch nachvollziehbar. Es stützt jedoch Platons Demokratie-Kritik

dahingehend, dass er Laien-Politiker, die nebenbei noch anderen Tätigkeiten nachgehen, ablehnte, da er der Auffassung war, dass jemand seine Sache nur dann gut mache, wenn er sich voll und ganz auf diese konzentriere. Dies geht mit seinen Vorstellungen von einem Philosophenstaat einher, wo die Besten, also die Philosophen, herrschen, die Wächter die innere Ordnung des Staates bewahren und diesen nach außen verteidigen und die Bauern, Handwerker und Kaufleute das Volk materiell versorgen sollen. Hier zeigt sich letztlich das „ständestaatliche Muster von der zentral gesteuerten und regulierten gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung nach dem Prinzip der Verantwortung durch ethische und geistig-philosophische Qualifikation“[63]. Die Gedanken Platons zum Philosophenstaat muten sehr autoritär an, da bei ihm „der Politiker zum politischen Künstler [wird], der eine Masse bilden oder formen muss, ohne dass er auf ihre Zustimmung angewiesen wäre.“[64]

Eine nicht unwesentliche Rolle für dieses Denken spielte sicherlich, dass Platon aus gutem Hause stammte und aristokratisch geprägt war. Denn wenn er in der *Politeia* beklagt, dass in der Demokratie faktisch ungleichen Menschen eine Gleichheit zugesprochen wird, dann meint er nichts anderes, als dass es nun einmal Unterschiede zwischen den Menschen gäbe, wie in der Naturanlage, Herkunft, im Leistungsvermögen und Bildungsstand, die man nicht einfach ignorieren könne, sondern zu berücksichtigen habe. Für ihn zeichnete sich die Masse des Volkes durch mangelnde Bildung und fehlenden Sachverstand aus, was für Platon die Wurzel allen Übels war, da so der Nährboden u.a. für machtgierige Volksverführer und das Abgleiten in die Tyrannis bereitet wäre. Platon setzte dem vermutlich von ihm empfundenen Extrem der direkten Demokratie das Extrem einer äußerst starren staatlichen Hierarchie entgegen, wo jedem eine Aufgabe in Abhängigkeit seiner vermeintlichen Naturanlage zukommen sollte. Es liegt die Vermutung nahe, dass die „Vorzugsstellung einiger innerhalb der Gemeinschaft [...] Platon als zur Natur der Polis gehörig erscheinen“[65] musste, da er „den Naturzustand der Individuen, der beim Menschen immer schon geschichtlich vermittelt ist, in einer bestimmten politischen Überformung vor[fand], nämlich in der Unterscheidung gewöhnlicher Bürger von den Resten eines alten Geburtsadels und dem neuen Geldadel.“[66] Nicht zufällig mutet das Staatsgebilde, das Platon entwarf, sehr aristokratisch und despotisch an, da insbesondere der Mann an der Spitze, der Philosophenkönig, keiner anderen Kontrolle als seiner eigenen Vernunft unterliegen soll.

3. Schlussbemerkung

Die vorherige Untersuchung der Kritik Platons an der Demokratie hat gezeigt, dass sie von grundsätzlicher Natur war. Nicht zuletzt deshalb, weil er zwei Wesensmerkmale der Demokratie, die Freiheit und Gleichheit, entschieden ablehnte. Für ihn war die Mehrheit des Volkes aufgrund mangelnder Bildung nicht sachverständig genug, um komplexe Entscheidungen treffen zu können. Anstatt dessen sah er nur eine Minderheit im Volk, nämlich nach seinen ethisch-sittlichen Vorstellungen gebildete Aristokraten, dazu in der Lage, kraft ihrer Weisheit bzw. Vernunft zu herrschen. Während die Masse des Volkes nach Lust und Laune über bestimmte Sachverhalte entscheidet, würden die Philosophen dies ob ihres ausgeprägten Sachverständnisses erst nach eingehender Abwägung und Überprüfung aller Argumente unter Maßgabe der Vernunft tun. Platon erschien die Demokratie mit ihren durch Los vergebenen Ämtern, wo die Freiheit für jeden Bürger darin bestünde, in beliebiger Art und Weise heute für dieses und morgen für jenes zu stimmen, als unberechenbar und im höchsten Maße instabil. Daher meinte er, dass die - seiner Ansicht nach - aus der Oligarchie hervorgehende Demokratie notwendigerweise in die Tyrannis führe. Denn die Freiheit, machen zu können, was man will, bewirke laut Platon einen Sittenverfall der Gesellschaft und pure Willkür, die von der Gier nach Macht besessene Demagogen, die Platon im metaphorischen Sinne als Drohnen bezeichnete, dazu ausnutzen würden, das Volk in ihrem Sinne zu verführen und sie dazu zu bringen, nach einem starken Mann, einem Volksführer, zu rufen. Zu dieser Schlussfolgerung mussten ihn insbesondere seine Erfahrungen mit den unruhigen Zeiten des *Peloponnesischen Krieges* kommen lassen, wo beispielsweise die Volksversammlung im Jahre 411 v. Chr. beschlossen hatte, die Demokratie auf bestimmte Zeit abzuschaffen und durch eine oligarchische Herrschaft zu ersetzen. Nicht zuletzt der in seinen Augen ungerechte Prozess gegen seinen Freund Sokrates kurz nach Wiederherstellung der Demokratie war ein wesentlicher Anlass für Platon, sich endgültig aus dem politischen Leben Athens zurückzuziehen. Trotz der teils übertrieben anmutenden Kritik an der Demokratie zeigt Platon mit Blick auf bestimmte Mechanismen vorhandene Schwächen dieser auf, wie beispielsweise die Gefahr, die von Demagogie und fehlenden institutionellen Sicherungen ausgehen kann. Da für Platon alle Staatswesen seiner Zeit, also nicht nur die Demokratie, verkommen waren, entwickelte er mit seinem Philosophenstaat einen sehr autoritär und despotisch erscheinenden Gegenentwurf, der vorsah, dass nur Wenige zur Herrschaft befähigt seien, nämlich die entsprechend gebildeten

Philosophen, die nur vor ihrer eigenen Vernunft Rechenschaft über ihr Handeln abzulegen haben.

4. Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen:

Platon: Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann, hrsg. v. Gunther Eigler, bearb. v. Peter Staudacher, griech. Text v. Auguste Diès, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990.

Platon: Der Staat (Politeia), übers. und hrsg. v. Karl Vretska, Stuttgart 2000.

Platon: Der siebente Brief, Übers., Anm. u. Nachw. v. Ernst Howald, Stuttgart 2004.

Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, übers. und mit einer Einf. und Erl. vers. v. Georg Peter Landmann, München 1993.

Literatur:

Bleicken, Jochen: Die athenische Demokratie, 4., völlig überarb. und wesentlich erw. Aufl., Paderborn 1995.

Bordt, Michael: Platon, Freiburg 1999. Eder, Walter (Hg.): Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 1995.

Görgemanns, Herwig: Platon, Heidelberg 1994.

Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Leipzig 1984.

Maurer, Reinhart: Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, Berlin 1970.

Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, München 1997.

Mittermaier, Karl / Mair, Meinhard: Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute, Darmstadt 1995.

Suhr, Martin: Platon, 2., vollst. überarb. Aufl., Frankfurt / New York 2001.

Trampedach, Kai: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994.

Fußnoten:

[1] Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, München 1997, S. 691.

[2] Ebd. S. 691.

[3] Bleicken, Jochen: Die athenische Demokratie, 4., völlig überarb. und wesentlich erw. Aufl., Paderborn [u.a.] 1995, S. 682.

[4] Eder, Walter (Hg.): Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 1995, S. 14.

[5] Bleicken S. 680.

[6] Ebd. S. 682-683.

[7] Bordt, Michael: Platon, Freiburg 1999, S. 18.

[8] Görgemanns, Herwig: Platon, Heidelberg 1994, S. 30-31.

[9] Platon: Der siebente Brief, Übers., Anm. u. Nachwort v. Ernst Howald, Stuttgart 2004, S. 57.

[10] Görgemanns S. 20.

[11] Trampedach, Kai: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994, S. 255.

[12] Anm.: Beim Versuch, seine Vorstellungen eines Idealstaates (Politeia) während der Tyrannis des Dionysios I. und später Dionysios II. in Sizilien in die Realität umzusetzen, scheiterte Platon.

[13] Platon: Der siebente Brief, Übers., Anm. u. Nachw. v. Ernst Howald, Stuttgart 2004, S. 57-58.

[14] 7. Brief 352a.

[15] Politeia 433a.

[16] Pol. 433b.

[17] Pol. 473d.

[18] Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Leipzig 1984, S. 37.

[19] Anm.: Als *Stratege* (altgriechisch: strategos) wurde im antiken Griechenland ein Heer- oder Flottenführer, aber auch ein hoher Beamter mit militärischen und zivilen Aufgaben bezeichnet. Seit Kleisthenes bestand das sogenannte *Kollegium der 10 Strategen*, das den Oberbefehl in Athen wechselweise innehatte und von großem politischen Einfluss war. Auch Perikles gehörte ihm an.

[20] Thukydides, II, 37.

[21] Politikos 291d-292a.

[22] Mittermaier, Karl / Mair, Meinhard: Demokratie. Die Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute, Darmstadt 1995, S. 23.

[23] Pol. 557a.

[24] Pol. 558c.

[25] Mittermaier / Mair S. 24.

[26] Pol. 558b.

[27] Pol. 564b.

[28] Pol. 564b.

[29] Anm.: Hier ist die negative Bedeutung des Begriffs gemeint. Während im antiken Griechenland ein einflussreicher Redner in Volksversammlungen als Demagoge bezeichnet wurde, was so viel wie Volksführer heisst, verbindet man den Begriff heutzutage gewöhnlich mit einem Volksverführer/Aufrührer bzw. einem Politiker, der sich der Demagogie bedient.

[30] Pol. 54d-e.

[31] Pol. 565b.

[32] Pol. 565c.

[33] Pol. 565d.

[34] Mittermaier / Mair S. 24.

[35] Ebd. S. 24.

[36] Pol. 559d-e.

[37] Pol. 564a.

[38] Pol. 564a.

[39] Görgemanns S. 22.

[40] Bleicken S. 88.

[41] Ebd. S. 88.

[42] 7. Brief 324c-d.

[43] 7. Brief 324d.

[44] 7. Brief 324d-325a.

[45] 7. Brief 324d-325a.

[46] Anm.: Das *daimónion* war bei Sokrates eine innere Stimme (Gewissen) göttlichen Ursprungs bzw. eine göttliche Eingebung, die ihn vor Verfehlungen bzw. unsittlichen Handlungen warnte.

[47] Meier S. 690.

[48] Ebd. S. 690.

[49] Meier S. 690.

[50] Nippel, Wilfried: Rezension zu: *Heitsch, Ernst (Hrsg.): Platon Werke I 2: Apologie des Sokrates. Übersetzung und Kommentar. Göttingen 2002.* In: H-Soz-u-Kult,

03.09.2004, [http://hsozkult.geschichte.hu-](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-3-130)

[berlin.de/rezensionen/2004-3-130](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-3-130), Datum: 26.11.2006 (22:10 Uhr).

[51] Ebd. Datum: 26.11.2006 (22:11 Uhr).

- [52] Maurer, Reinhart: Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, Berlin 1970, S. 44.
- [53] 7. Brief 325d.
- [54] 7. Brief 326a.
- [55] 7. Brief 326a.
- [56] 7. Brief 326b.
- [57] Nippel, Wilfried: Rezension zu: *Haßkamp, Dorothee: Oligarchische Willkür – demokratische Ordnung. Zur Athenischen Verfassung im 4. Jahrhundert v. Chr. Darmstadt 2005*. In: H-Soz-u-Kult, 13.11.2006, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-4-116>, Datum: 29.11.2006 (16:50 Uhr).
- [58] Pol. 557b.
- [59] Maurer S. 186.
- [60] Bleicken S. 464.
- [61] Ebd. S. 464.
- [62] Ebd. S. 464.
- [63] Mittermaier / Mair S. 26.
- [64] Suhr, Martin: Platon, 2., vollst. überarb. Aufl., Frankfurt / New York 2001, S. 123.
- [65] Maurer S. 107.
- [66] Ebd. S. 107.