

Ursula Wolf

**Die Suche
nach dem guten Leben**


Einführung in Platons Frühdialoge

Klostermann Rote Reihe

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

2., aktualisierte Auflage

© 2013 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.
Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg, alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.
Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz
Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISSN 1865-7095
ISBN 978-3-465-04193-1

Inhalt

Vorwort	9
I. Einleitung	11
1. Die Frage nach dem guten Leben und die Philosophie ...	11
2. Die sokratische Wende in der Philosophie	16
3. Der historische Hintergrund	19
4. Sokrates und die Sophisten	21
5. Platons Ausgangssituation	23
6. Die Interpretationslage bei den Frühdialogen	25
7. Absicht und Gliederung der Untersuchung	30
II. Die Tätigkeit des Sokrates (<i>Apologie</i>)	33
1. Vorbemerkung	33
2. Das <i>techné</i> -Modell praktischen Wissens	34
3. Das menschliche Nichtwissen	39
4. Die Polis-Ordnung als Bezugsebene des menschlichen <i>ergon</i>	42
5. Das gute menschliche Leben unter Bedingungen des Nichtwissens	47
III. Das <i>techné</i>-Wissen und seine Grenzen (<i>Ion</i> und <i>Hippias Minor</i>)	55
1. Die Merkmale echten Wissens (<i>Ion</i>)	55
<i>a) Die Gegenteile werden durch ein und dieselbe techné erkannt</i>	56

b) <i>Techne als Ganzheit und die Unterscheidung zwischen Wissen und Eingebung</i>	57
c) <i>Die Ganzheit der techne als bestimmt durch ihr ergon</i>	58
d) <i>Ergebnis</i>	60
2. Die Strukturunterschiede zwischen technischem und ethischem Wissen (<i>Hippias Minor</i>)	62
a) <i>Explikation der Frage nach dem menschlichen Gutsein</i>	62
b) <i>Die arete der techne</i>	62
c) <i>Die arete von natürlichen Fähigkeiten, Werkzeugen, Organen, Berufsrollen</i>	65
d) <i>Die Frage nach der arete der menschlichen Seele</i>	66
IV. Die Unbestimmbarkeit der eudaimonia (Euthydemos und Hippias Maior)	71
1. <i>Euthydemos</i>	71
a) <i>Wissen als hinreichende Bedingung für die eudaimonia</i>	72
b) <i>Das ethische Wissen als das einzig uneingeschränkt Gute</i>	76
c) <i>Die offene Frage nach dem Gegenstand des ethischen Wissens</i>	78
d) <i>Zusammenfassung</i>	80
2. <i>Hippias Maior</i>	81
a) <i>Die Versuche einer Definition des kalon</i>	83
Die Forderung nach einer Definition des kalon	83
Das kalon als das Passende	85
Das kalon als das Nützliche	87
Das kalon als das Angenehme	88
b) <i>Implizite Ergebnisse</i>	89
Negative Ergebnisse	89
Positive Andeutungen	91
c) <i>Offene Fragen</i>	94

V. Menschliche arete und praktisches Wissen (Charmides, Protagoras, Menon)	97
1. <i>Charmides</i>	99
<i>a) Die Eingangssituation</i>	99
Die Kopfschmerzen des Charmides	99
Die Verliebtheit des Sokrates	102
<i>b) Das Gespräch mit Charmides</i>	104
Besonnenheit als Langsamkeit	104
Besonnenheit als Scham	107
Besonnenheit als Tun des Seinigen	107
<i>c) Das Gespräch mit Kritias</i>	108
Besonnenheit als Tun von Gutem	109
Besonnenheit als Selbstkenntnis	110
Besonnenheit als Wissenschaft von sich selbst und den anderen Wissenschaften	111
Das Wissen vom Wissen und das Wissen vom Guten	113
<i>d) Die methodische Korrektheit als Ersatz für die inhaltliche Definition</i>	116
2. <i>Protagoras</i>	118
<i>a) Der Wissenschaftscharakter der arete</i>	118
<i>b) Die Einheit der arete</i>	122
<i>c) Die Art des arete-Wissens</i>	124
3. <i>Menon</i>	126
 VI. Das Motivationsproblem (Lysis)	 133
1. Einleitende Überlegungen	134
2. Das Vorgespräch	136
3. Die Freundschaft zwischen Personen	138
<i>a) Versuch der Bestimmung von Freundschaft durch die Art der Beziehung</i>	139
<i>b) Versuch der Bestimmung durch Eigenschaften der Bezugsgegenstände</i>	139
4. Das Befreundetsein mit dem Guten	140
<i>a) Die Liebe zum Guten als Mittel gegen Übel</i>	142

	<i>b) Die Liebe zum Zugehörigen</i>	144
	<i>c) Pädagogischer Eros</i>	151
VII.	Die Ordnung der Seele (Kleitophon, Gorgias)	155
1.	Einleitung	155
	<i>a) Offene Fragen (anhand des Kleitophon)</i>	155
	<i>b) Die Frage nach der Gerechtigkeit</i>	156
2.	<i>Gorgias</i>	158
	<i>a) Die Unterredung mit Gorgias</i>	158
	<i>b) Die Unterredung mit Polos</i>	161
	<i>c) Die Unterredung mit Kallikles</i>	165
	<i>d) Gerechtigkeit und Gutsein der Seele</i>	170
	<i>e) Die Frage der moralischen Motivation</i>	173
	<i>f) Zwei Arten der Erziehung</i>	175
3.	Rückblick	177
	Literatur	181

Vorwort

In Seminaren über Platons frühe Dialoge macht man häufig die Erfahrung, dass diese, wie sehr sie auch faszinieren, zugleich fremd und schwer zugänglich sind. Sie enthalten keine sichtbare Gliederung, keine expliziten Thesen des Autors, und die Termini, die darin vorkommen, sind schwer übersetzbar. Die vorliegende Abhandlung versucht, das Frühwerk Platons anhand einer Frage verständlich zu machen, die keine spezielle Frage, sondern die leitende Perspektive auch für Platon selbst ist. Dabei wird kein begrifflicher Rahmen vorgegeben; vielmehr soll dieser gerade erst anhand der Texte entwickelt werden, indem Zusammenhänge hergestellt und Linien gezogen werden. Sofern das Buch auf diese Weise Platons frühe Philosophie systematisch greifbar zu machen versucht, kann es auch als eine Einführung in die Frühdialoge verwendet werden, nicht im Sinne eines fertigen Überblicks, sondern als Anleitung zur eigenen Lektüre.

Das Buch stellt eine aktualisierte Neuauflage der ursprünglich 1996 in rowohlt's enzyklopädie erschienen Monographie *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge* dar. Da ich zu der dort entwickelten Zugangsweise nach wie vor stehe, ist der Inhalt des Buchs abgesehen von kleineren Korrekturen gleich geblieben. Den Fortschritten, welche die Platonforschung in der Zwischenzeit gemacht hat, wurde durch einige Anpassungen in der Einleitung sowie durch Ergänzungen in den Fußnoten und im Literaturverzeichnis Rechnung getragen.

Bad Dürkheim, Juni 2013

I. Einleitung

1. Die Frage nach dem guten Leben und die Philosophie

Mehrfach wird in Platons Dialogen Sokrates eine Frage zugeschrieben, die er im *Staat* (352d5) so formuliert:¹ »Denn es ist nicht von etwas Beliebigem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll.« Warum die Frage, wie man leben soll, nicht irgendeine Frage ist, wird deutlicher an einer weiteren Aussage, die Platon Sokrates im *Gorgias* (472c6ff) machen lässt: »Denn es ist so, dass es sich nicht um eine Kleinigkeit handelt, worüber wir uns uneins sind, sondern beinahe um Dinge, über die Bescheid zu wissen das Schönste, nicht Bescheid zu wissen hingegen das Schändlichste ist. Denn die Hauptsache daran ist, zu erkennen oder nicht zu wissen, wer glücklich ist und wer nicht.«² Dieses zweite Zitat ist komplexer als das erste und verschränkt zwei Aspekte. Wie es zunächst zeigt, ist die Frage, wie man leben soll, nicht im Sinn des moralischen, sondern im Sinn des prudentiellen Sollen gemeint, das nach einem überlegten Rat darüber fragt, wie zu leben gut ist, worin ein glückliches Leben besteht. Andererseits hat »schön«, wie der Gegenbegriff »schändlich« zeigt, bei Platon im Kontext menschlichen Handelns meist eine moralische Bedeutung, und damit wäre zweitens gesagt, dass zwar nicht das Glück selbst, aber doch das Erkennen des Glücks Gegenstand einer moralischen Forderung an den Menschen ist.

Blieben wir zunächst beim ersten Aspekt und überlegen vorläufig unabhängig von Platon, welche Rolle die praktische Grundfrage,³

¹ Platon-Zitate folgen, wo nicht anders vermerkt, der Ausgabe: Platon, *Sämtliche Werke*, Bd. 1–4, übers. von Friedrich Schleiermacher, Reinbek 1994 – rowohlt's enzyklopädie 561–564; wo für die Interpretation erforderlich, habe ich selbst übersetzt. Die Zeilenangaben entsprechen der Oxford-Ausgabe.

² Übersetzung nach Erler 2011, 83.

³ Die Bezeichnung als praktische Grundfrage findet sich bei Tugendhat 1976, 118.

die Frage, wie man leben soll, im Leben und in der Philosophie spielt, dann kann man sich ihre besondere Bedeutung leicht klar machen. Denn als menschliche Wesen, die ein Bewusstsein ihres eigenen Lebens haben, sind wir unvermeidlich mit der Frage nach dem richtigen oder guten oder sinnvollen⁴ Leben konfrontiert und müssten damit ein Interesse haben zu wissen, worin dieses besteht und wodurch es zu erreichen ist. Wie jedoch ist diese These von der Unvermeidlichkeit mit der Beobachtung zu vereinbaren, dass im Alltag viele Menschen über diese Frage nicht nachdenken? Man könnte antworten: Auch diese Menschen richten sich faktisch oder implizit nach einer Konzeption des guten Lebens, welche sie allerdings nicht eigener Reflexion, sondern kulturell vorgegebenen Sinnangeboten entnehmen. Dass die Frage nach dem guten Leben sich für jeden Menschen unvermeidlich stellt, kann dann nicht die empirische Behauptung zum Inhalt haben, jeder Mensch nehme die Frage wahr. Vielmehr muss es sich um eine strukturelle Aussage handeln, wonach die menschliche Existenz prinzipiell so beschaffen ist, dass die Frage nach dem guten Leben in ihr angelegt ist oder *sich stellt*. Diese Formulierung mag merkwürdig klingen, weil sie nahelegt, die Frage besitze gewissermaßen eine Eigendynamik. Aber genau das ist in der Tat gemeint. Die Frage ist, so meine Ausgangsthese, in der Verfassung des menschlichen Lebens enthalten, und jede individuelle Weise des Lebens, sei sie reflektiert gewählt oder aufgrund internalisierter Vorstellungen einfach faktisch vollzogen, kann als eine Antwort auf diese Frage verstanden werden.

Ob das zutrifft, müsste gezeigt werden. Nehmen wir für den Augenblick an, der Nachweis wäre geleistet, dann bleibt immer noch der oben erwähnte zweite Aspekt, die Moralisierung der Frage: Folgt Platon aus der existenziellen Verankerung der Frage nach dem guten Leben mit Recht, dass es für jede Person nicht nur ratsam, sondern in der Tat verpflichtend ist, sich bewusst mit der Frage auseinanderzusetzen und eine eigene Antwort zu suchen? Im Alltag wird das heute nicht unbedingt so gesehen, auch wenn die Frage bei besonderen Anlässen gestellt und teilweise als wichtig betrachtet wird.⁵

⁴ Heute findet man häufig die Formulierung vom »sinnvollen Leben« oder die Frage nach dem »Sinn des Lebens«. Wie man von der ursprünglichen Frage nach dem glücklichen Leben zu dieser anderen Frageweise kommt, werden wir noch sehen müssen.

⁵ Für alltägliche Reaktionen auf die Frage siehe den blog »Gibt es einen Sinn des Lebens« auf philosophie-indebate.de.

Andererseits hält sich gerade in der Öffentlichkeit hartnäckig die Vorstellung, die Philosophie sei für die Frage zuständig und für ihre Klärung verantwortlich.⁶ Man erwartet von der Philosophie eine Art Orientierung des Lebens und Zusammenlebens, einen Beitrag zur Klärung grundlegender praktischer Probleme, wie sie im Kontext der politischen Philosophie oder der angewandten Ethik auftreten.⁷ Dazu passt Platons Lehre von den Philosophenkönigen (*Politeia* 520c ff), wonach die Philosophen, da sie als einzige die Fähigkeit haben, die Idee des Guten zu erfassen, auf die hin auch der Staat und alle praktischen Dinge zu ordnen sind, die Verpflichtung haben, aus der Theorie, die sie am liebsten ausüben würden, in die Praxis zurückzukehren und sich als Politiker zu betätigen.⁸ Während sich diese Auffassung des mittleren Platon nur auf die Philosophen bezieht, forderte allerdings die eingangs dem Sokrates zugeschriebene Formulierung die Beschäftigung mit der Frage von allen Menschen.

Sowohl Platons eingeschränkte wie Sokrates' allgemeine moralische Bewertung des Stellens oder Nicht-Stellens der Frage können wir erst angemessen beurteilen, wenn wir mehr über den Sinn und die Art der Frage wissen. Hingegen können wir an der Vermutung eines eigentümlichen internen Zusammenhangs zwischen der Philosophie und der Frage nach dem guten Leben festhalten, wenn diese Annahme sich von der antiken Philosophie bis in heutige alltägliche Vorstellung hinein findet. Aber könnte es nicht sein, dass die alltägliche Vorstellung von der Aufgabe der Philosophie einfach hartnäckige Reste früherer Auffassungen, z. B. der antiken, enthält, die in der Fachwelt aus guten Gründen längst obsolet sind? Das scheint mir nicht der Fall zu sein. Vielmehr denke ich, dass Thema und Methode der Philosophie in der Tat eng mit dem Motiv der Suche nach dem sinnvollen Leben und mit dem Bedürfnis nach praktischer Orientierung verknüpft sind, obgleich die Art dieser Verknüpfung vorläufig noch unklar ist.

⁶ So wird die Philosophie, die Platons Frage heute weitgehend aus den Augen verloren hat, zunehmend wegen Irrelevanz kritisiert und das Fehlen von philosophischer Bildung und Kultur moniert, z. B. in »Böse Zeiten für das Gute«, *Der Spiegel* Nr. 4/1994, 168–174, besonders 172 ff.; FAZ 03.04.2013, Nr. 77, S. N3.

⁷ Z. B. Goetschel 2009, 338.

⁸ Das hat Platon durchaus ernst gemeint, denn er hat mehrere (am Ende vergebliche) Versuche unternommen, seine Vorstellungen in Sizilien in die Tat umzusetzen.

Auch wenn es inzwischen zunehmend Versuche der Neubesinnung auf die praktische Frage oder verwandte Fragen gibt,⁹ wundert man sich, wie die Frage für Jahrhunderte aus der Philosophie verschwinden konnte, wenn sie wirklich so eng mit ihr verbunden sein sollte. Das lässt sich jedoch historisch leicht erklären, nämlich als Folge des streng wissenschaftlichen Philosophieverständnisses der neuzeitlichen Aufklärung. Diese Entwicklung ist deutlich bei Kant greifbar:¹⁰ Auf die Frage nach dem guten Leben – erklärt er – kann man entweder eine objektive oder eine subjektive Antwort geben. Sucht man eine objektive, für alle verbindliche Antwort, dann lässt diese sich nicht aus der variablen empirischen Natur des Menschen gewinnen, sondern erfordert metaphysische Annahmen, die nicht alle teilen. Gibt man eine subjektive Antwort, wonach das gute Leben für jede Person dasjenige Leben ist, das sie als gut erfährt, verlässt man den Bereich wissenschaftlicher Aussagen. Die antike Ethik ordnet Kant der ersten Möglichkeit zu, insofern sie den Inhalt des guten Lebens aus objektiven Aussagen über die menschliche Natur abzuleiten versucht. Kant selbst versucht, aus der ethischen Frage im weiten Sinn, das heißt der Frage nach dem guten Leben, die engere Frage der Moral, also die Frage nach dem gerechten Zusammenleben, auszusondern. Die umfassende Frage schließt er wegen mangelnder Begründbarkeit aus der Philosophie aus. Beibehalten wird nur derjenige Teil, der nach dem richtigen oder gerechten Handeln fragt. Und Kant und seine Nachfolger glauben, dass dieser Teil auch gerade derjenige ist, auf den sich Antworten finden lassen, die streng begründbar und allgemeinverbindlich sind.¹¹

Es sind also genau genommen zwei Annahmen, die die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie verbannen. Die eine lautet, dass philosophische Aussagen denselben Begründungsanforderungen unterliegen wie Aussagen der strengen Wissenschaften. Dem voraus liegt aber eine bestimmte Vorstellung über das Verhältnis der Philosophie zur Frage nach dem guten Leben, wonach erstere allgemeine inhaltliche Antworten auf letztere entwickelt. Die beiden

⁹ Siehe etwa Kraut 2007, S. Wolf 2010.

¹⁰ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ak. Ausg. Bd. IV, 443.

¹¹ Dass gerade dieser Teil der Ethik, die moralischen Normen, deren Befolgung wir von anderen fordern wollen und für die wir daher in der Tat eine Begründung *brauchen*, weil die anderen sonst eine Einschränkung ihres Handelns nicht akzeptieren werden, auch der Begründung *fähig* ist, sieht allerdings nach Wunschdenken aus.

Annahmen lassen sich nicht unabhängig voneinander beurteilen. Die erste bezieht sich auf den Wahrheitsanspruch und die Begründbarkeit philosophischer Aussagen, anders gesagt, auf den wissenschaftlichen Status und die Methode der Philosophie. Darüber aber kann man nichts aussagen, solange man nicht weiß, was die Philosophie tut, was Inhalt oder Gegenstand philosophischer Untersuchungen ist. Wenn wir daran festhalten, dass ein Zusammenhang zwischen der Philosophie und der Frage nach dem guten Leben besteht, so besagt das noch nichts über das Wie dieses Zusammenhangs. Insbesondere ist nicht ausgemacht, dass die Verbindung so einfach aussieht, wie Kants Kritik an der griechischen Ethik unterstellt, dass wir nämlich auf der einen Seite eine Frage haben, auf der anderen Seite die Philosophie, die sie zu beantworten hat.

Die Vielheit der Formulierungen – wie man leben soll, welches das glückliche, gute, sinnvolle Leben ist – deutet darauf hin, dass schon der Sinn der Frage nicht klar ist.¹² Was bedeutet das Wort »soll« in »wie man leben soll«? Wer ist es, der die Frage stellt – jeder Mensch, wir gemeinsam hier und jetzt, der Philosoph allgemein über den Menschen allgemein? Welche Art von Sätzen gestützt auf welche Art von Gründen sind geeignete Antworten? Ist es überhaupt möglich, mit Sätzen den Inhalt eines guten Lebensganzen zu bestimmen, das komplex sowohl in seiner Einbettung in die Situation der Welt und der Gesellschaft wie in seiner zeitlichen Erstreckung ist?

Die Frage, wie man leben soll, ist also keine Frage, deren Sinn vorgegeben ist; dieser wird vielmehr vor oder mit einer Antwort selbst erst gesucht. Dabei ist es denkbar, dass eine Frage, auf die eine allgemeine inhaltliche Antwort nicht zu erwarten ist, eher eine methodische als eine thematische Leitfunktion hat. Die Philosophie muss dann, um ein lohnendes Unterfangen zu bleiben, die Frage nach dem guten Leben nicht unbedingt direkt zum Thema haben; vielmehr genügt es, dass diese Frage der Horizont ist, in dem jede speziellere philosophische Frage grundsätzlich steht.

¹² Wenn ich von »Sinn« oder »Bedeutung« der Frage rede, meine ich damit alles, was zum Verstehen der Frage gehört. Eine solche Bedeutungserklärung geht sicherlich über eine Beschreibung des sprachlichen Sinns der Frage hinaus. Für Analysen der Aspekte der Frage siehe Tugendhat 1976, 7. Vorlesung; Williams 1985, Kap. 1; Wolf 1984, VII 2.

2. Die sokratische Wende in der Philosophie

Um zu einer ersten Klärung der Frage und ihrer Funktion für die Philosophie zu kommen, ist es nach wie vor hilfreich, an die griechische Philosophie anzuknüpfen. Die Griechen zeichnen sich, wie verschiedentlich beobachtet,¹³ durch eine realistisch-pragmatische Lebenshaltung aus. Sie konfrontieren sich mit der Welt, wie sie ist, stellen geringe Ansprüche an einen Gesamtsinn des Geschehens und machen sich keine Hoffnungen und Illusionen, dass ein solcher Sinn hinter der Wirklichkeit existiert. Auch wenn Platon und Aristoteles den von Kant kritisierten Schritt zu einer metaphysischen Bestimmung des Menschen gehen, bleibt das ein letzter Schritt, dem eine weitreichende und bis heute kaum übertroffene Ausarbeitung des Bereichs der Ethik, der Struktur der Frage nach dem guten Leben bzw. der Struktur menschlichen Lebens vorhergeht.¹⁴

Außerdem gibt es einen Moment in der griechischen Philosophie (und in der europäischen Philosophiegeschichte insgesamt), wo die Frage als solche und ohne jede Verdeckung im Zentrum steht, nicht nur als Frage des Teilgebiets der Ethik, sondern in dem prägnanten Sinn, dass der letzte Gegenstand der Philosophie die Frage nach dem Guten ist und alle Bereiche der Philosophie auf diese Perspektive bezogen sind. Dieser Moment ist das Philosophieren des Sokrates, und wir können die grundsätzliche Frage, wie zu leben gut ist, daher auch als die sokratische Frage bezeichnen.¹⁵ Allerdings passt es zu dem grundlegenden und schwer fassbaren Charakter der Frage, dass gerade dieses Stadium für uns nicht direkt greifbar ist, weil Sokrates nichts geschrieben hat. Die praktische Frage des Sokrates ist jedoch für uns immer noch zugänglich in Platons Frühdialogen. Diese Form der Überlieferung hat außerdem den Vorteil, dass Platon sich mit Sinn und Methode der Suche nach dem guten Leben auf einem hohen philosophischen Theorieniveau beschäftigt, das Sokrates vermutlich nicht erreicht hat.

¹³ Z. B. Castoriadis 1983, 79–115, 95; Meier 1983, 45.

¹⁴ Julia Annas lässt die Ethik erst mit Aristoteles beginnen, weil erst bei ihm theoretische und praktische Philosophie klar getrennt werden (Annas 1993, 18). Aber vielleicht hat Platon ja recht, dass die Philosophie insgesamt, und damit auch die theoretische, auf das Gute bezogen ist.

¹⁵ Für einen Versuch, nicht die praktische, sondern die erkenntnistheoretische Seite der Auffassung des Sokrates herauszuarbeiten, siehe jedoch Benson 2000.

Die Frage, ob Platon in den Äußerungen, die er Sokrates als Dialogfigur sagen lässt, dem historischen Sokrates immer gerecht wird, kann in diesem Zusammenhang offenbleiben. Wir können nicht letztlich beweisen, was Sokrates wirklich gesagt und getan hat,¹⁶ und auch wenn es wahrscheinlich ist, dass eine Reihe der Begriffe und Thesen, die in Platons frühen Dialogen eine Rolle spielen, tatsächlich von Sokrates stammen, so dürfte doch die Art, wie Platon sie erläutert und begründet, seine eigene sein.¹⁷ Dass Sokrates die Frage, wie zu leben gut ist, in die Philosophie eingeführt hat, hebt Platon selbst hervor, und es ist ebenfalls bereits Platon, der einen so engen Zusammenhang zwischen dieser Frage und der Philosophie sieht, dass für ihn erst mit diesem Ereignis die Philosophie im eigentlichen Sinn beginnt. Es gibt insbesondere zwei Texte, in denen er die Fragestellung des Sokrates in bewusster Abhebung von der früheren Naturphilosophie als neuartig beschreibt.

Die erste Passage steht im *Phaidros*. Der *Phaidros* ist der einzige Dialog, der nicht in Athen, sondern draußen in der Landschaft spielt, wo Sokrates sich fremd fühlt. Sokrates erklärt, er verlasse sonst nie die Polis, weil er von Feldern und Bäumen nichts lernen könne, sondern nur von den Menschen in der Stadt. Was er lernen will, beschreibt er genauer so: »Ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. Daher ... denke ich nicht an diese Dinge, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet als Typhon,¹⁸ oder ein milderes und einfacheres Wesen, das sich eines göttlichen und edlen Teils von Natur erfreut« (229e ff). Wir können hier schon bemerken, dass die Frage, um die es Sokrates letztlich geht, verschiedene Fassungen hat. An dieser Stelle tritt sie in Form der Frage nach Selbsterkenntnis auf. Deutlich ist die Absetzung von der Naturspekulation.

Die zweite und ausführlichere Stelle ist *Phaidon* 96a6ff, wo Sokrates über seine philosophische Entwicklung berichtet: In seiner Jugend habe er sich für die Lehren der früheren Philosophen, die er als Naturgeschichte oder Suche nach den Ursachen des Entstehens bezeichnet, interessiert, habe aber erkannt, dass er für diese Art der Untersuchung ganz ungeeignet sei. Daraufhin habe er sich

¹⁶ Siehe O. Gigon 1987, 277. Zum neueren Stand der Sokratesforschung siehe Döring u. a. 1998, 141 ff.

¹⁷ So Kahn in Benson (Hrsg.) 1992, 35–52.

¹⁸ Typhon: Mischwesen mit Drachenköpfen und Schlangenbeinen.

der Lehre des Anaxagoras zugewandt, die besagt, dass der *nous*, die Vernunft, die Ursache von allem ist, weil sie alles aufs Beste anordnet; jedoch habe er festgestellt, dass Anaxagoras von diesem Prinzip wenig Gebrauch macht und in Wirklichkeit ebenfalls merkwürdige naturwissenschaftliche Aussagen aufstellt. Seine Entscheidung aber, nicht aus dem Gefängnis zu fliehen, sondern die über ihn verhängte Strafe auf sich zu nehmen, sei nicht angemessen durch die Bewegung der Sehnen und Knochen zu erklären, vielmehr beruhe sie auf seiner Überzeugung von dem, was gut ist. Darüber aber, über das Gute, sei niemand in der Lage gewesen, ihn zu belehren. So habe er sich mit dem zweitbesten Weg begnügt und versucht, selbst etwas herauszufinden, indem er sich von der Natur ab und den *logoi*, den Sätzen oder Reden, zugewendet habe.

Die Einordnung, die Platon an dieser Stelle vornimmt, ist eine philosophiehistorische. Sie entspricht genau dem Bild, das wir übernehmen, wenn wir die Kategorie »Vorsokratiker« verwenden. Vor Sokrates, so das Bild, gibt es verschiedene Arten der Naturspekulation, aber noch keine Philosophie im engeren Sinn, und das liegt nicht zuletzt daran, dass die Frage nach dem Guten, die praktische Problematik, fehlt oder jedenfalls keine zentrale Rolle spielt. Solche Aussagen sind natürlich mit Vorsicht zu betrachten, denn weder betreiben alle Philosophen vor Sokrates nur Naturtheorie – man denke an Parmenides –, noch fehlt es ganz an ethischen Reflexionen. Der berechtigte Punkt, den wir festhalten können, ist, dass in der Tat erst durch Sokrates die Frage nach dem Guten zu *der* Frage der Philosophie wird. Wenn es daher zutrifft, dass die Philosophie als eigenständige Disziplin erst hervortritt, indem sie sich mit dieser Frage identifiziert, dann ist Platons Aussage über die Geburt der Philosophie durchaus ernst zu nehmen.

Trotzdem würde dieses Bild allein eine einseitige Beschreibung der Ereignisse liefern. Es muss ergänzt werden durch die Auseinandersetzung, die Platon Sokrates in sämtlichen frühen (und nicht nur den frühen) Schriften führen lässt, die Auseinandersetzung mit den Rednern und Sophisten. Sie nämlich sind es, die die Frage, wie zu leben ist, schon aufgeworfen haben, ehe Sokrates die Bühne betritt. Wenn wir verstehen wollen, was Sokrates Neues geleistet hat, dann ist die Konfrontation mit den Naturphilosophen eher ein Nebenschauplatz.

3. Der historische Hintergrund

Meine These war, dass die Frage nach dem guten Leben in der menschlichen Existenz latent immer da ist. In einer traditionellen Gesellschaft, in der alle an eine göttliche Ordnung glauben und die überkommene Lebensweise nicht hinterfragen, würde also faktisch und undurchschaut eine bestimmte Antwort auf die Frage allgemein akzeptiert und gelebt. Die Frage stellt sich erst explizit, wo wir Epochen der Aufklärung haben, wo also aus irgendwelchen Gründen die Konventionalität und Veränderbarkeit der Sitten, Gesetze und Lebensmuster erfahren wird und wo zugleich die Bereitschaft besteht, sich auf diese Erfahrung einzulassen.¹⁹

Im antiken Griechenland setzt im 6. Jahrhundert eine Aufklärungsbewegung ein, welche im 5. Jahrhundert eine breite Wirkung erreicht. Athen und Sparta wehren in den ersten beiden Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts erfolgreich den Angriff der Perser auf das griechische Festland ab. Athen entwickelt sich in der Folge zu einer Metropole, in der der Handel blüht und eine demokratische Atmosphäre herrscht, die immer mehr Intellektuelle und Künstler anzieht. Auf Handlungs- und Bildungsreisen werden die Menschen mit fremden Sitten bekannt und beginnen so die eigenen Sitten und die eigene Lebensweise als etwas zu sehen, das nicht selbstverständlich ist, sondern auch anders sein könnte. Dass diese Entwicklung nicht notwendig so verlaufen muss, zeigt das Gegenmodell Sparta. Sparta bleibt eine konservative oligarchische Gemeinschaft von Landbesitzern, die ihre Macht einem rigorosen System militärischer Ausbildung und Disziplin verdankt. Im Jahr 477 übernimmt Athen den Vorsitz im attischen Seebund gegen die Perser, was seine Stellung als Handelsmacht und in der Folge auch seine kulturelle Offenheit steigert. Ein weiterer Sieg über die Perser im Jahr 465 lässt Athens Macht erneut anwachsen, führt aber auch zu einer zunehmend feindlichen Haltung Spartas. In Athen tritt eine weitere Demokratisierung ein, wobei der oberste Feldherr, seit 443 Perikles, eine gewisse Vorrangstellung erhält.

In der aufgeschlossenen Atmosphäre in Athen wird die durch die neuen Erfahrungen aufgebrochene Frage, wie die Bürger in der Polis

¹⁹ Zum folgenden siehe für die historischen Fakten Powell, 1988; für die politische Situation Meier 1983, 275 ff; für die Auswirkung auf die ethischen Vorstellungen Stemmer 1992, Kap. 1.

zusammen und als einzelne leben sollen, offen debattiert. Ein Kontext, der dabei eine besondere Rolle spielt, ist derjenige der *paideia*, der Erziehung oder Bildung der Jugend. Sobald die menschliche Herkunft der Sitten und Gesetze durchschaut wird, entsteht die Frage, woran wir uns bei praktischen Entscheidungen sicher halten können. Welche Reaktionen auf diese Situation sind möglich? Die wichtigsten scheinen die folgenden zu sein: Es könnte Menschen geben, die gleichwohl an der überkommenen Lebensweise festhalten – sei es aus Gewohnheit oder mit der Begründung, dass sie sich bewährt hat. Andere, besonders die Jüngeren, werden die tradierte Lebensweise anzweifeln und hinterfragen. Unter Hinweis auf die Andersheit fremder Sitten könnten sie einen Relativismus vertreten, demzufolge für jeden das gut ist, was ihm angenehm ist oder was er wünscht. Auch diejenigen, die von der überlieferten Ordnung benachteiligt werden, werden eine Änderung fordern. Und schließlich werden alle, die nach Erfolg, Macht oder Reichtum streben, nach einer Rechtfertigung verlangen, wenn ihr Handeln durch Gesetze eingeschränkt wird, oder die Schranken zu durchbrechen versuchen.

Dieses radikale Stadium der Aufklärung scheint Athen erst in einer zweiten Phase erreicht zu haben. Die Anfänge der Aufklärung verliefen allmählich und ohne massive Unruhen und Umbrüche. Von diesem ersten, friedlichen Stadium handelt die Leichenrede des Perikles in Thukydides' *Der Peloponnesische Krieg* (Buch II §§ 37–41 ff): Perikles hebt die demokratische Verfassung Athens im Gegensatz zu Sparta hervor. In der Demokratie, so erklärt er, hätten alle das gleiche Recht, und trotz Freiheit in der Regelung des persönlichen Lebens werde das Gesetz beachtet. Die Erziehung sei frei von dem Zwang, mit dem sie in Sparta ausgeübt werde, und es sei für Spiel und geistige Entspannung gesorgt. Die Staatsgeschäfte würden nach ausführlicher Beratung gemeinsam entschieden, während die Bürger in ihrem eigenen Leben die Möglichkeit zu vielseitiger Entfaltung hätten.

Perikles bzw. Thukydides zeichnet also ein positives Bild einer aufgeklärten Demokratie, die trotz intellektueller Offenheit und Liberalität eine stabile Basis des Zusammenlebens hat, insofern die Bürger ihre Gleichheit und die Gesetze achten und durch das überlegte Bemühen um die Leitung der Polis geeint bleiben. Darin mag einiges an nachträglicher Verklärung liegen, jedoch trifft es zu, dass während der ersten Phase der Aufklärung die demokratische Regierung der Polis in der Tat funktionierte. Das ändert sich erst in