

Richard Kraut: *Socrates and the State*. Princeton, N. J.: Princeton UP 1984. IX, 338 S. 26 \$.

K. greift mit seinem Buch in die lebhafteste Diskussion ein, die sich in letzter Zeit vor allem im angelsächsischen Raum um das rechte Verständnis des Platonischen Kriton entwickelt hat. Worum es ihm geht, formuliert er zu Beginn so: «This study has two aims. The first is to understand the political theory Socrates adopts when he refuses, in Plato's *Crito*, to escape from jail. The second is to put this dialogue into a broader context, by examining the general political orientation ascribed to Socrates not only in the *Crito* but throughout Plato's early works» (3). Dieses Programm scheint eine Kritoninterpretation anzukündigen, die sich von anderen bisher vorliegenden vor allem dadurch unterscheidet, daß sie weiter ausgreift. Liest man das Einführungskapitel weiter, so merkt man indessen sehr schnell, daß dem nicht so ist. K. ist überzeugt,¹ daß alle ihm bekannten Interpretationen des Kriton nicht nur der letzten, sondern auch aller früheren Jahre einem fundamentalen Mißverständnis erlegen seien: Alle hätten die Rede der personifizierten Gesetze Athens, die die eigentliche politische Theorie des Kriton enthält, zu 'autoritär' verstanden. Die alles andere überlagernde Absicht, die K. mit seinem Buch verfolgt, ist daher die, zu beweisen, daß diese Rede viel 'liberaler' zu verstehen sei, als man bisher gemeint hat, und so der Interpretation des Kriton und über den Kriton hinaus der gesamten politischen Philosophie der Platonischen Frühdialoge eine neue Richtung zu geben.

Ausschlaggebende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang jener im Kriton entwickelten Theorie zu, die K. die *persuade-or-obey doctrine* nennt. Gemeint ist damit die Regel, die im Kriton für alle die Fälle aufgestellt wird, in denen ein Bürger Maßnahmen oder Anweisungen der Polis als ungerecht, unbillig oder unzumutbar empfindet, und die man in Anlehnung an das, was die Gesetze 513b-c1 sagen, so formulieren kann: Im Krieg, vor Gericht und auch sonst überall muß man tun bzw. hinnehmen, was immer die Polis gebietet, oder sie überzeugen, wo das wahre Recht liegt (vgl. auch 51e6-52a3). Diese Regel wird gemeinhin in dem Sinne verstanden, daß mit ihr gesagt sei, man müsse in dem genannten Fall die Polis bzw. deren zuständige Organe entweder davon überzeugen, wo das wahre Recht liege, und sie auf diese Weise zur Änderung oder Rücknahme ihrer Weisung veranlassen oder, wofern man damit keinen Erfolg habe, ihrer Anweisung Folge leisten, ganz gleich, welche Konsequenzen dies für einen habe; eine weitere, dritte Möglichkeit gebe es nicht.

K. hält diese 'autoritäre' Deutung (authoritarian reading) des Kriton für verfehlt. Ein gewisses Unbehagen an ihr hatte man freilich schon immer empfunden, wenn man nämlich an den Fall dachte, daß ein Bürger von seiten der Polis den Befehl erhält, etwas zu tun, was er für Unrecht hält, und es ihm nicht gelingt, die Polis davon zu überzeugen, daß er es deshalb nicht tun könne und werde. In der Tat stünde es mit allem, was wir von Sokrates wissen und bei Platon lesen, in größtem Widerspruch, wenn der Kriton dahingehend zu verstehen wäre, daß man sich auch in einem solchen Fall den Anweisungen der Polis fügen müsse. Daß über allem anderen das Gebot steht, nie etwas anderes zu tun als das, was man als das Gerechte erkannt hat, betont ja gerade auch der Kriton mit großem Nachdruck

¹ In den Grundzügen hatte er seine Auffassung schon in seiner Besprechung der Kritoninterpretationen von G. X. Santas (in: *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*, London 1979) und A. D. Woolzley (*Law and Obedience: The Arguments of Plato's Crito*, London 1979) vorgetragen: R. K., *Plato's Apology and Crito: Two Recent Studies*, *Ethics* 91, 1981, 651-664.

(47d7–49e4). Zumindest in diesem Fall also – da ist K. uneingeschränkt zuzustimmen – muß es für Sokrates bzw. Platon eine dritte Möglichkeit geben, nämlich die, daß man, obwohl man die Polis nicht überzeugt hat, dennoch nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet ist, ihrem Befehl zuwiderzuhandeln. Wenn dies im Kriton nicht ausdrücklich gesagt ist, dann liegt das allein daran, daß dies nicht das Thema des Dialogs ist.

Sein Thema ist die Frage, wieweit man sich fügen muß, wenn es einem zugemutet wird, von seiten der Polis Unrecht zu *erleiden*, und es einem nicht gelingt, sie davon zu überzeugen, daß einem Unrecht geschieht, und sie so zur Rücknahme ihrer Anordnung zu veranlassen. Im Unterschied zu allen früheren Interpreten ist K. überzeugt, daß der Kriton auch in diesem Fall eine dritte Möglichkeit zuläßt. Nach seiner Auffassung ist nicht mehr gefordert als dies: Ergeht an einen Bürger von seiten der Polis eine Aufforderung, die er aus guten Gründen als unbillig oder unzumutbar empfindet, dann muß er sich darum bemühen, die Polis von der Unbilligkeit bzw. Unzumutbarkeit zu überzeugen; gelingt ihm dies nicht, dann ist er berechtigt, den Gehorsam zu verweigern, muß aber natürlich die Folgen eines solchen Ungehorsams in Kauf nehmen. Die persuade-or-obey doctrine besage nämlich – so K. –, wenn man sie richtig verstehe, nicht mehr als «*try to persuade or obey*» bzw. «*obey or try to persuade*» (71 u. ö.). Allerdings müsse der Versuch zu überzeugen in angemessener Weise erfolgen und das heiße: in hinreichend deutlicher, öffentlicher Form.

S. 88–90² wendet K. diese seine Interpretation auf den Fall des Sokrates an und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Hätte Sokrates bei der Gerichtsverhandlung deutlich gemacht, daß er, sollten sich die Richter den Strafantrag des Meletos zu eigen machen und die Todesstrafe gegen ihn verhängen, ein solches Urteil nicht anerkennen werde, da er es für in jeder Hinsicht ungerechtfertigt halte, und deshalb die Absicht habe, sich in einem solchen Fall dem Vollzug des Urteils, wofern irgend möglich, zu entziehen, dann hätte er jetzt ein Recht, einen Fluchtversuch zu unternehmen. Da er dies jedoch nicht getan habe, sondern ganz im Gegenteil sogar noch ein etwaiges Angebot, sich einer Bestrafung durch den Rückzug ins Exil zu entziehen, schon im voraus ausdrücklich abgelehnt habe (Apol. 37c4–38a6; Crito 45b7–8. 52c3–8), wäre ein Fluchtversuch jetzt durch nichts gerechtfertigt.

Eine Interpretation des Kriton, die zu einem solchen Ergebnis gelangt, kann, so möchte ich schlichtweg behaupten, nicht richtig sein. Daß sie es in der Tat nicht ist, möchte ich im folgenden zeigen, indem ich einige der Argumente, die K. zur Begründung und Rechtfertigung seiner Interpretation beibringt, herausgreife und auf ihre Stichhaltigkeit überprüfe.

Von entscheidender Bedeutung für K.s Interpretation ist die Annahme, die persuade-or-obey doctrine sei im Sinne von «*try to persuade or obey*» zu verstehen. Wie steht es mit der Begründung dieser Annahme?

S. 74 bringt K. gegen seine Interpretation selbst den folgenden Einwand vor: «If someone is told to do A or B but fails at one, isn't he required as a matter of logic to do the other?» Diesen Einwand sucht er durch folgendes Beispiel zu entkräften: «Suppose a father tells his son to clean either the kitchen or the dining room floor. He chooses the former task, but after much effort, fails to get the spots out. Is he now required by 'the logic of commands' to clean the other floor? If so, then 'Do A or B' means the same as 'Either do A (and failing that, do B) or do B (and failing that, do A).' But obviously these are different commands. 'Do A or B' simply does not say what someone is to do if he tries one of the alternatives and fails; it is therefore a far more indefinite

² Vgl. auch S. 83 Anm. 40 und S. 138.

command than the ludicrously precise order, 'Either do A (and failing that, do B) or do B (and failing that, do A).' The father in our example has simply failed to say what is expected of his son should the floor prove uncleanable; and similarly, we have to admit that the Laws do not tell the citizen what to do if he tries to persuade but the jury proves unpersuadable. But surely there is a reasonable way to fill out their idea. They must mean that if the citizen has violated an unjust order, and if he has failed to persuade the jury only because it is unpersuadable, then he has already done enough; he need not turn to the other alternative, and obey the law.» Leistet dieses Beispiel, was es leisten soll? Die Antwort muß lauten: nein. Zwar mag es sein, daß das von K. beigebrachte Beispiel so zu verstehen ist, wie er es versteht, doch kann man ohne große Mühe andere formal gleichartige Beispiele finden, bei denen es kein Schlupfloch gibt, die Alternative also eine echte Alternative ist. Solche Beispiele sind u. a. alle Befehle, die nach dem Typ der deutschen Redensart 'Friß, Vogel, oder stirb!' gebildet sind. Ob bei einem Befehl von der Art 'Tu dies oder das!' stillschweigend die Möglichkeit impliziert ist, daß er unter bestimmten Bedingungen auch dann als ausgeführt gilt, wenn keines von beidem vollbracht ist, hängt offenkundig vom Inhalt des Befehls ab. Es ist daher zu fragen: Wie steht es in dieser Hinsicht mit dem Befehl «Persuade or obey»? K. verweist zur Begründung seiner Interpretation darauf, daß die Formen des Präsensstammes der Verben 'konative' Bedeutung haben können (72). Gerade bei den betreffenden Formen des Verbs $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\upsilon\iota$ ist dies in der Tat häufig der Fall, z. B. an den von K. angeführten Stellen der Apologie (30a7–b2; 30e7–31a1).³ Daß die vom Präsensstamm gebildeten Formen von $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\upsilon\iota$ in der persuade-or-obey doctrine diese 'konative' Bedeutung indessen *nicht* haben, wird mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit dadurch bewiesen, daß Platon an einer Stelle, die K. offenbar entgangen ist, das Partizip des Aorists gebraucht, das eine solche 'konative' Bedeutung nicht haben kann, nämlich 49e6–50a2: 'Wenn wir von hier fortgehen, ohne die Polis überzeugt zu haben ($\mu\eta$ $\pi\epsilon\iota\sigma\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$), tun wir dann nicht manch einem Böses, und zwar gerade solchen, denen wir am wenigsten Böses tun sollten, oder nicht?'

Schon allein der Hinweis auf diese Stelle genügt eigentlich, um K.s Interpretation der persuade-or-obey doctrine den Boden zu entziehen. Trotzdem möchte ich noch einen weiteren Punkt hinzufügen, weil durch ihn deutlich wird, wie K. zu seiner Interpretation gekommen ist.

Zu Beginn ihrer Rede sagen die Gesetze im Hinblick auf einen etwaigen Fluchtversuch zu Sokrates: 'Sag mir, Sokrates, was beabsichtigst du zu tun? Ist es nicht so, daß du mit dieser Tat, die du unternimmst, uns die Gesetze und die gesamte Polis zu vernichten gedenkst, soweit es an dir liegt? Oder scheint es dir möglich zu sein, daß jene Polis noch Bestand hat und nicht schon der Zerstörung anheimgefallen ist, in der die ergangenen Gerichtsurteile keinerlei Kraft haben, sondern von Privatpersonen ($\acute{\upsilon}\pi$ ' $\iota\delta\iota\omega\tau\acute{\omega}\nu$) für ungültig erklärt und zunichte gemacht werden?' (50a8–b5). K. stellt die Frage (115–119), was denn eigentlich genau gemeint sei, wenn die Gesetze hier von 'Privatpersonen' sprächen. Seine Antwort: «A citizen who violates an order can either appeal to his city and defend his disobedience, or . . . he can run away and refuse to persuade. Anyone who pursues the latter alternative is disobeying as a private person (Hervorhebung von mir), since by shunning the court and the city, he refuses to take part in the public life as he should» (118). Mir scheint eine solche Deutung völlig abwegig zu sein. Offenkundig ist K. hier zum Gefangenen seiner Interpretation der persuade-or-obey doctrine geworden. Was an der zitierten Stelle gemeint ist, ist folgendes: Solle sich nicht ein allgemeines Chaos ausbreiten, dann dürften einmal ergangene und damit (nach damaligem Verständnis) rechtskräftige Urteile, wenn überhaupt, dann nur von den dafür zuständigen staatlichen Organen und nicht von irgendwelchen 'Privatleuten' außer Kraft gesetzt werden. Zwar galten einmal ergangene Urteile im griechischen Recht im allgemeinen als endgültig; doch waren Revisionen oder Amnestien unter bestimmten Voraussetzungen durchaus möglich.⁴ Ich erinnere nur an die bekannte Amnestie des Jahres 403.

Ebenso wie seine Überlegungen zur Bedeutung des Wortes $\iota\delta\iota\omega\tau\eta\varsigma$ an der besprochenen Stelle scheint mir auch alles das gründlich in die Irre zu gehen, was K. im Anschluß daran in der Überzeugung, dem Sinn des Kriton auf der Spur zu sein,

³ An anderen Stellen der Apologie (z. B. 37a6) liegt ein 'konativer' Gebrauch der betreffenden Formen von $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\upsilon\iota$ dagegen offenkundig nicht vor.

⁴ Vgl. J. H. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Bd. 3, Leipzig 1915, 953–964; D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978, 258–259.

über den Unterschied von heimlichem und jedermann sichtbarem, öffentlichem Ungehorsam gegenüber staatlichen Anordnungen sagt sowie darüber, daß heimlicher Ungehorsam nie, öffentlicher dagegen unter bestimmten Voraussetzungen durchaus gerechtfertigt sein könne (119–126. 137–140). Ich kann darauf hier nicht näher eingehen, brauche es aber wohl auch nicht zu tun, da das bisher Gesagte ausreichen dürfte, deutlich zu machen, wo die Quelle von K.s Mißverständnissen liegt. In seiner Besprechung der Kritoninterpretationen von Santas und Woozley konstatiert K. als Fazit seiner Kritik folgendes: «Like Santas, he (Woozley) fails to see that the persuade-or-obey doctrine is the Socratic analogue to the contemporary notion of conscientious refusal.»⁵ Was K. im Kriton glaubt finden zu können, ist also ein Pendant zur modernen Vorstellung der Verweigerung aus Gewissensgründen. Deshalb muß er die persuade-or-obey doctrine so interpretieren, daß sie bürgerlichen Ungehorsam nicht nur für den Fall zuläßt, daß jemand den Befehl erhält, Unrecht zu tun, sondern auch für den, daß jemandem zugemutet wird, Unrecht zu erleiden; und deshalb muß er so großes Gewicht darauf legen, daß man seinen Ungehorsam öffentlich bekennen und begründen müsse. K. wirft Woozley einmal – zu Recht – vor (75), er übertrage moderne politische Vorstellungen in unzulässiger Weise auf den Kriton. Ich fürchte, er selbst muß sich den gleichen Vorwurf gefallen lassen.

Im kürzeren zweiten Teil seines Buches (194–309) will K. nachweisen, daß der Kriton mit den anderen Frühdialogen Platons thematisch enger verzahnt ist, als man gemeinhin annimmt, oder anders gesagt, daß die im Kriton zum Ausdruck gebrachten politischen Überzeugungen aufs beste mit den philosophischen Darlegungen der anderen Frühdialoge harmonieren. Ich kann darauf hier nur noch pauschal eingehen und werde mich im wesentlichen darauf beschränken, die Hauptgedanken zu referieren.

Von den beiden Kapiteln des zweiten Teiles ist das erste überschrieben 'Socrates and Democracy'. K. sucht in ihm eine Antwort auf die Frage, wie es zu vereinbaren sei, wenn es einerseits im Kriton heißt, Sokrates sei offenkundig mehr als alle anderen Athener mit den politischen und gesetzlichen Verhältnissen der attischen Demokratie zufrieden gewesen (53a3–5), und derselbe Sokrates sich andererseits im gleichen Dialog und auch sonst in den Frühdialogen immer wieder äußerst geringschätzig über die Urteilsfähigkeit der Menge und die Fragwürdigkeit ihrer politischen Entscheidungen äußert. K.s Antwort auf diese Frage lautet so: Die ideale Staatsform ist nach der Auffassung des Sokrates des Kriton und der anderen Frühdialoge die, in der die Macht in der Hand solcher liegt, die über ein umfassendes Wissen davon verfügen, was die Arete ist, und die die Bürger diesem ihrem Wissen gemäß erziehen und regieren, eine Staatsform also, in der die Arete der alles regulierende Maßstab ist. Solange eine solche Staatsform nirgends existiert – und es ist fraglich, ob sie je existieren wird –, ist diejenige die beste, die die Möglichkeit bietet, wenigstens kleine Schritte in Richtung auf die ideale Staatsform und die wahre Arete hin zu tun. Diese Möglichkeit ist nach der Auffassung des Sokrates am ehesten in seiner Heimatstadt Athen gegeben. Zwar mögen andere Staaten Griechenlands wie Sparta und Kreta (Crit. 52e5–6) über strengere gesetzliche Ordnungen verfügen. Die attische Demokratie ist jedoch der einzige Staat, der die Freiheit gewährt, die allein es möglich macht, daß ein Mann wie er seinen Mitbürgern unablässig ins Gewissen redet und sie davon zu überzeugen versucht, wie weit sie

⁵ Plato's *Apology* and *Crito* (s. Anm. 1) 664.

alle, ihn selbst eingeschlossen, im Hinblick auf die Arete von einem wirklichen Wissen entfernt seien und daß es nichts Wichtigeres gebe, als sich um eben dieses Wissen zu bemühen. «Athenian law permitted philosophical activity and moral criticism to a degree unparalleled by any other Greek city, and it surely was this 'negative' feature of the legal system that made Socrates one of the great admirers of his native city» (228). Dem Wissen von diesem Nichtwissen eine Bresche zu schlagen und damit den Weg zu eröffnen, der allein, wenn überhaupt einer, zu dem erstrebten Wissen und zu einer Herrschaft der Wissenden führen kann, das ist es, was Sokrates nur in Athen glaubte ausrichten zu können und weswegen er die politischen Verhältnisse Athens allen anderen vorzog. Seine Einschätzung der politischen Gegebenheiten und sein Verhalten als Bürger Athens hängen also aufs engste zusammen mit seiner Suche nach einem Wissen von der Arete und seiner Überzeugung, daß es bisher noch keinem gelungen sei, ein solches Wissen zu erlangen.

Damit kommen wir zum letzten Kapitel des Buches, das die Überschrift trägt 'Definition, Knowledge, and Teaching'. In ihm durchmißt K. in einem Parforceritt die Kernprobleme der platonischen Frühdialoge und sucht zu ermitteln, welche Antwort sie auf die folgenden drei Fragen geben: 1. Was ist es, was Sokrates sucht, wenn er die $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ -Frage stellt? 2. Ist es ernst zu nehmen, wenn er immer wieder behauptet, auch er selbst wisse keine Antwort auf Fragen wie die, was die Frömmigkeit, die Tapferkeit, die Arete usw. sei, oder ist sein Nichtwissen nur vorge-schützt, ironisch? Und 3. Welche Position nimmt der Sokrates der Frühdialoge in der Frage der Lehrbarkeit bzw. Nichtlehrbarkeit der Arete ein?

K. s Antworten auf diese Fragen lauten, in wenigen Worten zusammengefaßt, so: 1. Was Sokrates sucht, wenn er die $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ -Frage stellt, ist (vgl. bes. Euthyphr. 6e3-6; 9a1-b3) «a workable standard for making practical decisions» (280 u. ö.); «he thinks that a satisfactory definition, backed up by a complete ethical theory, will enable anyone who understands that definition and theory to determine which persons and acts are virtuous and which are not» (209 Anm. 38). 2. Für Apologie, Euthyphron, Charmides, Laches und Protagoras glaubt K. den Nachweis erbringen zu können, daß das Nichtwissen des Sokrates in ihnen ernst gemeint ist, daß also auch Sokrates in diesen Dialogen wirklich keine Antwort auf die dort gestellten $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ -Fragen weiß. Was schließlich 3. die Frage nach der Lehrbarkeit der Arete anbetrifft, so ist K. überzeugt, daß der Sokrates der Frühdialoge ernsthaft mit der Möglichkeit rechnet, daß sie nicht lehrbar sei, seine am Ende des Protagoras geäußerte Unentschiedenheit in dieser Frage also durchaus ernst zu nehmen ist.

Eine eingehende kritische Auseinandersetzung mit dem, was gerade referiert wurde, wäre gewiß gleichermaßen interessant wie lohnend, würde jedoch über den Rahmen des hier Möglichen weit hinausgehen. Ich beschränke mich deshalb darauf, einen wichtigen Punkt herauszugreifen, in dem ich K. nicht folgen kann.

Wie K. bin ich der Meinung, daß der Sokrates der Apologie, wenn er von seinem Nichtwissen spricht, dies in vollem Ernst tut und daß er darüber hinausgehend sehr tiefgehende Zweifel hegt, ob es überhaupt im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, ein ethisches Wissen zu erlangen, das so umfassend und gesichert ist, daß es eine unanfechtbare Entscheidung darüber gestattet, «which persons and acts are virtuous and which are not» (vgl. dazu bes. S. 284 und 291). Nicht überzeugt hat mich K. indessen davon, daß der Sokrates, dem wir in Dialogen wie dem Euthyphron, dem Charmides, dem Protagoras usw. begegnen, in diesen Fragen die gleiche Position einnimmt. Ob er, wie manche meinen, ein «expert in disguise» ist

(vgl. S. 245–249), kann hier dahingestellt bleiben. Sicher scheint mir aber zumindest dies zu sein, daß er bezüglich der Frage der Möglichkeit eines 'Expertentums' auf dem Gebiet der Ethik eine wesentlich zuversichtlichere Haltung einnimmt.⁶ Zwar bin ich wie K. überzeugt, daß der Sokrates der Apologie und der des Kriton eng zusammengehören, der Sokrates der anderen genannten Dialoge scheint mir jedoch ein anderer zu sein.

Eine Feststellung wie diese führt einigermaßen zwangsläufig auf die Frage nach dem historischen Sokrates. K. kommt auf sie nur am Rande zu sprechen (3–4 Anm. 1, vgl. S. 195), und dies von seinen Voraussetzungen her mit gutem Recht. Nimmt man nämlich, wie er es tut, an, Platon habe zunächst im wesentlichen die Philosophie seines Lehrers Sokrates reproduziert und erst allmählich zu eigenen, abweichenden Positionen gefunden, dann ist es in der Tat ohne große Bedeutung, ob man sich, wenn man die Frühdialoge interpretiert, als Sokrates- oder als Platoninterpret versteht.⁷ Anders sieht es dagegen aus, wenn man (wie ich) davon überzeugt ist, daß eine Divergenz der gerade beschriebenen Art besteht. Dann drängt sich natürlich die Vermutung auf, der Sokrates der Apologie und des Kriton habe eine größere Nähe zum historischen Sokrates als der der anderen erwähnten Platonischen Frühschriften. Ich kann dies hier nicht näher ausführen, möchte aber wenigstens noch auf eines hinweisen: Es läßt sich, wie ich glaube, zeigen, daß die Eigentümlichkeiten, die den Sokrates vor allem der Apologie, aber auch des Kriton von dem der anderen genannten Frühschriften unterscheiden, diesen Sokrates mit jenem Sokrates verbinden, der in den Dialogen des Aischines von Sphettos zu finden war, sowie mit dem, was sich bei Antisthenes und (ich drücke mich absichtlich sehr vorsichtig aus) anderen der 'kleineren' Sokratiker (nicht bei Xenophon!) als Sokratisches Erbe erweisen läßt.⁸ Trifft dies zu, dann wäre es natürlich eine beachtliche Stütze für die Annahme, daß der Sokrates von Apologie und Kriton dem historischen besonders nahe steht.

Zum Abschluß noch einige Bemerkungen zu dem Buch als ganzem: Will man ihm gerecht werden, dann ist es gut, nie aus den Augen zu verlieren, daß das Erkenntnisinteresse, das ihm zugrunde liegt, offenkundig weniger ein historisches als ein aktuelles ist. Darauf verweist neben mancherlei anderem dies, daß K. immer wieder auch moderne Literatur zu Themen der Rechts- und Staatsphilosophie heranzieht und daß er, was sich ihm als Sokratisch-Platonische Auffassung erweist, mehrfach von seinem eigenen Standpunkt her auf seine Stichhaltigkeit hin prüft (vgl. bes. S. 143–148. 190–193). Hier liegt der Grund dafür, daß K.s Interpretatio-

⁶ Damit ist zugleich gesagt, daß auch seine Einstellung zur attischen Demokratie und seine politische Orientierung insgesamt eine andere ist. Wie eng beides miteinander verzahnt ist, dies deutlich gemacht zu haben, ist eines der unbestreitbaren Verdienste von K.s Buch.

⁷ K. folgt damit der vor allem im angelsächsischen Raum zur Zeit nahezu einhellig als richtig angesehenen Auffassung. Nachdrücklich in Frage gestellt wurde sie jüngst von Ch. H. Kahn (*Did Plato Write Socratic Dialogues?*, *ClQu* 31, 1981, 305–320). Er verfißt die Ansicht, abgesehen von dem, was wir in der Apologie lesen, und den Grundgedanken (nicht aber den eigentlichen Argumenten) des Kriton dürfe nichts für den historischen Sokrates in Anspruch genommen werden, sondern sei alles als Platons Eigentum anzusehen.

⁸ Dies zu zeigen, ist die Aufgabe einer Reihe von Aufsätzen, von denen der erste (*Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, *Hermes* 112, 1984, 16–30) vor kurzem erschienen ist und der zweite (*Antisthenes – Sophist oder Sokratiker?*) demnächst in den *Acti des Kongresses 'Gorgia e la sofistica'*, der im Dezember 1983 in Catania/Lentini stattfand, erscheinen wird. Weitere Aufsätze sollen in absehbarer Zeit folgen.

nen der Platonischen Frühschriften vom philologisch-historischen Standpunkt her gesehen nicht selten anfechtbar oder sogar verfehlt erscheinen. Wichtiger sollte man indessen in diesem Fall die Kehrseite nehmen, und die ist, daß es K. durch seinen unkonventionellen Umgang mit den Texten immer wieder gelingt, höchst originelle und bemerkenswerte Perspektiven zu eröffnen. So gesehen scheint mir K.s Buch zu den anregendsten zu gehören, die in letzter Zeit erschienen sind. Sich mit ihm auseinanderzusetzen, lohnt sich auch dann, wenn man den Ergebnissen der in ihm vorgetragenen Interpretationen häufig nicht zustimmen vermag.

Bamberg

Klaus Döring