

Über die Verteidigungsrede des Sokrates

(Apologie 17a - 35d)¹

Der Sokrates, den wir kennen, ist der Mann, so wie ihn Platon in seinen Schriften charakterisiert und uns Späteren vorgestellt hat. Der Begründer des Idealismus unterscheidet gleich am Anfang der Apologie die Art, wie Sokrates redet, scharf von den Glanzreden der Sophisten, denen seine Ankläger nacheifern. Seine eigene Identität hätte Sokrates beinahe „vergessen; so überredend haben sie gesprochen. Wiewohl Wahres“ (...) „haben sie gar nichts gesagt.“ (17a) Laut Sokrates ist die „Tüchtigkeit des Redners aber, die Wahrheit zu reden.“ (18a) Dazu muß der Vortragende den Begriff der Sache wissen, über die er referiert. Die sophistischen Redekünstler jedoch lehren kein Wissen über die Natur (das Wesen) eines Gegenstandes, die durch den Begriff erfasst wird, sondern bewirken bei ihren Zuhörern subjektiven Glauben statt objektiver Gewissheit. Anstatt die in Rede stehende Sache zu prüfen, gehen sie vor wie Advokaten, die das Interesse ihrer Mandanten vertreten, wofür sie von diesen bezahlt werden. Im demokratischen Meinungskampf der Bürger im Stadtstaat Athen kommt es ihnen wie vor Gericht darauf an, daß durch Stimmenzählen eine sachliche Frage günstig für ihr bzw. das Interesse ihrer Mandanten entschieden wird. Um dieses Ziel zu erreichen, werden Vertreter der Gegenpartei, hier der angeklagte Sokrates, der sich selbst verteidigt, unglaubwürdig gemacht durch Gerüchte, Verleumdungen und Lügen. Daß seine Ankläger diese ihre eigene Verfahrensweise ihm vorgeworfen, ihn damit zu einem ihresgleichen, nämlich einem Sophisten und Rechtsverdrehler, „der Unrecht zu Recht mache“ (18b,c), gemacht zu haben, bezeichnet Sokrates als „ihr Unverschämtestes“. (17b) Und wer wie er selbst die „ganze Wahrheit“ hören lassen wolle, habe es nicht nötig, „Reden aus zierlich erlesenen Worten gefällig zusammengeschmückt und aufgeputzt“ (17c) zu halten wie seine Ankläger. Dann zitiert der Angeklagte aus der Klageschrift:

„'Sokrates frevelt und treibt Torheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht und Unrecht zu Recht macht und dies auch andere lehrt.'“ (19b,c)

Von solchen jenseitigen Dingen sowie den Albernheiten in Aristophanes' Komödie (gemeint: Die Wolken) verstehe er nichts, verteidigt sich der Philosoph. Und es sei auch nicht wahr, daß er wie sophistische Redekünstler als vermeintlicher Sachverständiger Geld damit verdiene, die Söhne wohlhabender Stadtbürger die „menschliche und bürgerliche Tugend“ (20b) zu lehren. „Aber ich verstehe es eben nicht, ihr Athener.“ (20c) Er behauptet also nicht lehren zu können, worüber er nichts wisse, nämlich über diese Tugend.

Es galt also damals, den Nachwuchs des Stadtadels und gutsituierten Bürgertums (Großgrundbesitzer) zu guten Menschen = guten Bürgern (was auch immer das abstrakte Gute, nach dem der Tugendhafte strebt, sein mochte) zu erziehen. Wer kein Bürgerrecht besaß, gehörte nicht dazu, also Sklaven, Frauen und Fremde (Metöken: Geschäfte

¹ Literaturhinweis: Die Apologie wird hier zitiert nach Platon, Sämtliche Werke, Bd. 1, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung, Reinbek 1963 (Rowohlt's Klassiker).

betreibende Nichtathener, die sich im Stadtstaat niedergelassen hatten). Wobei der Sklave als unfreier Mensch (*instrumentum vocale*) nicht wesentlich von einem nützlichen Tier (*instrumentum semivocale*) unterschieden war. In den Gesprächen mit Sokrates kommt dagegen im Dialog Menon ein Sklave vor und im Sophistes übernimmt ein Fremder aus Elea die Gesprächsführung. Aber dort ging es nicht um positive Tugendlehre, weil, wie schon gesagt, Sokrates davon nichts versteht, wie er selbst behauptet.

Nun hatte auf Befragen das dem Gott Apollon geweihte Orakel zu Delphi durch die Priesterin Pythia mitgeteilt, daß niemand weiser sei als Sokrates. Der jenseitige Gott sei Zeuge seiner Weisheit (20e), so der Philosoph zur Gerichtsversammlung. Doch der Spruch des Orakels zeichnet sich wie üblich bei seinen Sprüchen nicht durch Klarheit aus. Es bleibt ungesagt, was denn der positive Inhalt der Weisheit des Sokrates sei. Deshalb fragt sich der angeblich weiseste Mensch: „*Was meint doch der Gott und was will er etwa andeuten?*“ (21b) An Menschen gerichtete Göttersprüche sind nämlich vieldeutig, weil Wahrheit und wirkliches Wissen laut Platon den jenseitigen Göttern und nur wenigen Menschen vorbehalten ist, Meinungen dagegen hat jeder Mensch.²

Es geht jetzt um die Beantwortung von zwei Fragen: Worin besteht die Weisheit des Sokrates, wenn er schon nichts Bestimmtes lehrt, und wieso hat er sich, ohne aufgrund seines Nichtwissens etwas zu lehren, den Hass, die Verleumdungen und Lügen seiner Ankläger zugezogen? Das Verfahren, das Sokrates anwendet, um herauszubekommen, was der Gott mit dem Spruch der Pythia meinte, besteht in dem „*gar ungeru*“ unternommenen Versuch, jemanden zu finden, der weiser ist als er selbst und damit das Orakel und den Gott zu widerlegen:

„Lange Zeit konnte ich nicht begreifen, was er meinte; endlich wendete ich mich gar ungeru zur Untersuchung der Sache auf folgende Art. Ich ging zu einem von den für weise Gehaltene, um dort, wenn irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruch zu zeigen: Dieser ist doch wohl weiser als ich, du aber hast auf mich ausgesagt.“

Dies ist also der paradoxe Versuch, seine eigene Glaubwürdigkeit und damit die des Gottes anzugreifen, denn es hieß zuvor: „*Denn nicht meine Rede ist es, die ich vorbringe; sondern auf einen ganz glaubwürdigen Urheber*“ (nämlich Apollon; S.M.) „*will ich sie euch zurückführen.*“ (20e)

Der für weise Gehaltene „*war aber einer von den Staatsmännern*“.(...) „*Im Gespräch mit ihm schien mir dieser Mann zwar vielen andern Menschen und am meisten sich selbst sehr weise vorzukommen, es zu sein aber nicht. 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.*“ (21b - d)

Damit ist klar, woher der Haß seiner Ankläger auf ihn, Sokrates, rührt. Denn wer die Verwegenheit besitzt, einem führenden Athener Staatsmann zu zeigen, das sein angebliches Wissen gar keines ist, ihn also dazu bringt, sich in Widersprüche zu verwickeln und ihn als Ignoranten entlarvt und das vor vielen Zeugen, braucht sich über harsche, wütende Reaktionen nicht zu wundern. Denn die Widerlegung vermeintlichen

² In Platons Timaios wird zwischen Einsicht und Meinung unterschieden und dann heißt es: „*Denn das eine erzeugt sich in uns durch Belehrung, das andere durch Überredung; das eine ist stets verbunden mit wahrer Begründung, das andere ist unbegründet; das eine ist durch Überredung nicht zu erschüttern, das andere wechselt durch sie; für des einen teilhaftig muß man jeden Menschen erklären, für teilhaftig der Einsicht aber nur Götter und eine nicht zahlreiche Gattung von Menschen.*“ (Platon, Timaios, 51e) Immerhin wird im Dialog Menon gezeigt, daß auch ein junger Sklave (und nicht nur die adlig-bürgerliche Elite) Verstand und Einsicht besitzt, um ein geometrisches Problem zu lösen.

Wissens des Kontrahenten wird von diesem als Angriff auf seine Person gewertet. Dabei geht es ihm dann aber nicht mehr um die zu findende Erklärung eines Sachverhalts, sondern nur noch darum, es dem anderen bei passender Gelegenheit heimzuzahlen. Das ist z. B. dem Ankläger Anytos (von dem noch die Rede sein wird) mit seiner Anklage gelungen.

Nach dieser Auseinandersetzung mit einem Spitzenpolitiker erkennt Sokrates, daß seine Weisheit, mit der er andere Menschen übertrifft, darin besteht, nicht zu glauben, etwas über Dinge zu wissen, über die er gar nichts weiß:

„Indem ich also fortging, gedachte ich bei mir selbst, als dieser Mann bin ich nun freilich weiser. Denn es mag wohl eben keiner von uns beiden etwas Tüchtiges oder Sonderliches wissen; allein dieser meint etwas zu wissen, obwohl 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.“ (21d)

Die Weisheit des Philosophen ist rein negativ, weil sie im Widerlegen der Behauptungen seiner Mitunterredner, dem Nachweis ihrer Falschheit besteht, woraus noch kein positives Wissen über den diskutierten Sachverhalt folgt. Dazu müßte dieser gemeinsam erneut und besser untersucht werden. Folglich enden die meisten Dialoge Platons ohne positives Ergebnis. Eine Ausnahme ist der Sophistes, der mit dem Begriff des Sophisten endet. Platons Sokrates fragt bei seinen Gesprächen mit den Redekünstlern nach dem Begriff (Eidos) des in Rede stehenden Gegenstandes und weist nach, daß diese ihn nicht besitzen, weil sie sich bei dem, was sie für den Begriff halten, in Ungereimtheiten verstricken. Er selbst in seiner angeblichen Ignoranz weiß ihn aber ebenfalls nicht. Seine Kunst besteht folglich nicht darin, selber den Begriff zu erschließen, sondern nur darin, die Unlogik der Sache, so wie die Sophisten sie darstellen, rücksichtslos aufzudecken. Die wirkliche Natur der Sache selber braucht er dazu nicht zu wissen.

Denn zu Lebzeiten dieser alten Philosophen steckte die Wissenschaft sozusagen noch in den Kinderschuhen. Platon war dabei, zu bestimmen, was ein Begriff ist, nämlich die fixierbare Natur einer Sache im Gegensatz zu ihren wechselnden, nicht fixierbaren Erscheinungen. Der Begriff dieser Natur wurde von ihm als jenseitige Idee konzipiert, an die man sich wiedererinnert

(siehe z. B. die Wiedererinnerung = Anamnesis im Dialog Menon). Wegen des Wechsels der Phänomene eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes besitzt für Platon nur der jenseitige Begriff im Ideenhimmel, der das Wesen dieses Gegenstandes festhält, wahre Realität. Ob ein Gegenstand, wie er für die Sinne ist, überhaupt existiert, bleibt fraglich. Er ist nur Schein, irgendein Mittelding zwischen wahrer Realität der Idee und Nichtsein, die Zulassung eines auszuschließenden Dritten (Differenz- und andere „fortschrittliche“ Denker der Gegenwart müßten ihre Freude an dieser Konstruktion haben). Platons Ideen sind Urbilder, und die Dinge der Sinnenwelt deren Abbilder und haben insofern Anteil (Methexis) an den Urbildern. Platons Kritiker Aristoteles bestimmt dann den Ort des Begriffs des Wesens (= der Natur) eines erscheinenden Gegenstandes anders, nämlich realistisch: Der erscheinende Gegenstand und seine zu erschließende Natur sind in unserer diesseitigen Realität eines und dasselbe (Beispiel aus der Gegenwart: fließendes Wasser ist H₂O). Der jenseitige Ideenhimmel entfällt also. In der Analyse muß man jedoch Wesen und Erscheinung voneinander trennen. Das Wesen ist der Gegenstand, wie der von den Phänomenen abstrahierende Verstand ihn begriffen hat, die Erscheinung ist der Gegenstand, wie er sinnlich wahrgenommen wird.

Andererseits besaß Sokrates doch ein Wissen. Seine Behauptung: „*Von mir selbst wußte ich, daß ich gar nichts weiß*“ (22d) ist ein Dogma aller Skeptiker, die jedes Argument zu einer bloßen Meinung herunterbringen, ihr eigenes eingeschlossen, ist ein inhaltsleeres Argument, in sich widersprüchlich und falsch. Denn wer gar nichts weiß, kann auch sein Nichtwissen nicht wissen. Außerdem war Sokrates von Beruf Bildhauer wie sein Vater und hätte ohne ein entsprechendes handwerklich-technisch-künstlerisches Wissen seine Kunst nicht ausüben können.

Nach der Befragung weiterer Staatsmänner geht Sokrates zu den Dichtern. Doch auch diese glauben aufgrund ihrer Dichtkunst, über Dinge etwas zu wissen, über die sie leider nichts wissen, denn der Philosoph muß feststellen:

„ daß sie nicht durch Weisheit dichteten, was sie dichten, sondern durch eine Naturgabe und in der Begeisterung, eben wie die Wahrsager und Orakelsänger. Denn auch diese sagen viel Schönes, wissen aber nichts von dem, was sie sagen; ebenso nun ward mir deutlich, erging es auch den Dichtern. Und zugleich merkte ich, daß sie glaubten, um ihrer Dichtung willen auch in allem übrigen sehr weise Männer zu sein, worin sie es nicht waren. Fort ging ich also auch von ihnen mit dem Glauben, sie um das nämliche zu übertreffen wie auch die Staatsmänner.“ (22b,c)

Mit anderen Worten: Auch dieser Versuch des Sokrates, das Orakel zu widerlegen, ist gescheitert, denn er fand keinen Dichter, der die Weisheit besaß, die er zu besitzen glaubte. - Bei den Handwerkern kommt er dann zu einem zwiespältigen Ergebnis, weil sie teilweise wissen, was sie zu wissen glauben. Und schließlich war er ja selber ein künstlerisch tätiger Handwerker mit dem dafür notwendigen Wissen, wenn er es nicht vorzog, den Müßiggang zu pflegen und vielen Leuten, darunter etliche in führenden politischen Positionen, mit seiner Bloßstellung ihrer mangelhaften Weisheiten im Namen des Gottes Apollon auf den Geist zu gehen und sie damit bewußt und zu wiederholten Malen zu seinen Feinden zu machen; von seinem Wahn, einen sich selbst eingebildeten Gott Apollon, an den er glaubte, widerlegen zu wollen, ganz abgesehen. Denn ein von einem Sterblichen widerlegter Gott wäre keiner mehr. Den Gott des Lichts Apollon, den des vermeintlich wirklichen Wissens, die höhere moralische Instanz, in deren Auftrag Platons Sokrates seinen Gesprächspartnern ihr Unwissen nachweist und sie damit gegen sich aufbringt, ins Unrecht zu setzen, ist also, gegen den ersten Anschein, überhaupt nicht der Zweck seiner Untersuchungen. Sondern dieser Zweck besteht in dem versuchten Nachweis, daß menschliches Wissen nichts taugt, nur ein Schatten der Wirklichkeit ist (vgl. Politeia, 7. Buch, 515a), der Gott folglich gar nicht widerlegt, sondern nur bestätigt werden kann. Weise ist demnach derjenige, der diese Untauglichkeit menschlichen Wissens wie Sokrates eingesehen hat und der wie Sokrates seine Gesprächspartner mit dieser Einsicht übertrifft. Der jenseitige Gott ist für ihn der gute moralische Grund, der seinen provozierenden Unternehmungen, die schließlich zu seiner Hinrichtung führten, einen höheren, transzendenten Sinn verleiht und sie damit rechtfertigt. Das heißt dann aber auch, daß Erwerb von Wissen nicht der Zweck des Sokrates ist. Seine Ad-absurdum-Führungen seiner Kontrahenten bleiben meistens in der Ignoranz stecken, zumal wirkliches Wissen seinen Ort in Platons Ideenhimmel hat. Dieses idealistische Verfahren führt dazu, daß das Wissen, das es damals schon gab, von Platons Sokrates einerseits zugegeben, andererseits ignoriert wird:

„Von diesen“ (den Handwerkern; S.M.) *„aber wußte ich doch, daß ich sie vielerlei Schönes wissend finden würde. Und darin betrog ich mich nun auch nicht; sondern sie wußten*

wirklich, was ich nicht wußte, und waren insofern weiser.“ (!) „Aber, ihr Athener, denselben Fehler wie die Dichter, dünkte mich, hatten auch diese trefflichen Meister. Weil er seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den andern wichtigsten Dingen sehr weise sein; und diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit. So daß ich mich selbst auch befragte im Namen des Orakels, welches ich wohl lieber möchte, so sein wie ich war, gar nichts verstehend von ihrer Weisheit“ (als Bildhauer verstand Sokrates etwas vom Wissen der Handwerker!) „und auch nicht behaftet mit ihrem Unverstande, oder aber in beiden Stücken so sein wie sie. Da antwortete ich denn mir selbst und dem Orakel, es wäre mir besser, so zu sein, wie ich bin.“ (22d,e)

Damit der Gott recht behält, streicht Sokrates sein eigenes Wissen und das seiner Handwerker-, Künstler- und Technikerkollegen (Baumeister, Schiffbauer etc.) durch, weil diese auch über Dinge reden, von denen sie keine Ahnung haben. Aber deren Irrtümer zu beseitigen und korrektes Wissen an deren Stelle zu setzen, ist des Sokrates Sache nicht, denn „es irrt der Mensch so lang er strebt“³, wie mal ein viel Späterer den Christengott sagen läßt. Damit der Gott recht behält, widerspricht Sokrates sich selbst, indem er das Wissen, das er besitzt, abstreitet. Platon macht einen zweideutigen Gebrauch des Begriffs der Weisheit und des Weisen: Die Weisheit des Sokrates besteht in seinem angeblichen Unwissen, der Abstraktion von allem Wissen, das es bereits gibt. Und diese Abstraktion ist die philosophische Weisheit. Die Weisheit der Handwerker, Künstler und Baukundigen ist dagegen wirkliches Wissen. Nun glauben die Athener, Sokrates besäße ein wirkliches Wissen über die Dinge, deren Begriff die sophistischen Redekünstler erkannt zu haben glauben, die von ihm regelmäßig widerlegt werden. Aber er besitzt dieses wirkliche Wissen eben nicht:

„Es glauben nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstünde mich selbst auf das, worin ich einen andern zuschanden mache. Es scheint aber, ihr Athener, in der Tat der Gott weise zu sein und mit diesem Orakel dies zu sagen, daß die menschliche Weisheit sehr wenigens nur wert ist oder gar nichts, und offenbar nicht dies vom Sokrates zu sagen, sondern nur mich zum Beispiel erwähnend, sich meines Namens zu bedienen, wie wenn er sagte: Unter Euch, ihr Menschen, ist der der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er in der Tat nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt.“ (23a, b)

Der Weiseste ist demnach der Philosoph, der sein eigenes Nichtwissen eingesehen hat. Über wirkliches Wissen verfügt nur der Gott, und die Widerlegung des vermeintlichen Wissens der Sophisten ist für Platons Sokrates ein Gottesdienst. (23c) Mit solchen Widerlegungen faszinierte Sokrates die jungen Leute der führenden Klasse in Athen, die ihm folgten und versuchten, es ihm gleichzutun. Natürlich gefiel es der Oberschicht nicht, vom eigenen Nachwuchs argumentativ „auf´s Kreuz gelegt“ zu werden (Klassenverrat würde man das heute nennen), weshalb ein wichtiger Punkt der Anklage des Meletos lautete, Sokrates verderbe die Jugend (24c). Und wer Sokrates folgte, hatte mit der dazu nötigen Zeit auch das Geld dazu:

„Über dieses aber folgen mir die Jünglinge, welche die meiste Muße haben, der reichsten Bürger Söhne also, freiwillig und freuen sich, zu hören, wie die Menschen untersucht werden; oft auch tun sie es mir nach und versuchen selbst, andere zu untersuchen, und finden dann, glaube ich, eine große Menge solcher Menschen, welche zwar etwas zu wissen glauben, aber wenig oder nichts wissen. Deshalb nun zürnen die von ihnen

³ Goethe, Faust, Prolog im Himmel

Untersuchten mir und nicht sich und sagen, Sokrates ist doch ein ganz ruchloser Mensch und verdirbt die Jünglinge.“ (23c,d)

Es ist eine Tatsache, daß sich der Verstand nicht von der jeweiligen Herrschaft auf die gültige Staatsraison festlegen läßt. Wer sie, wie Sokrates und seine Schüler, in Zweifel zieht, indem er dem Führungspersonal der Polis Ignoranz nachweist, muß sich über den Zorn der Herren nicht wundern. Um aber überhaupt mit der Wissenschaft anfangen zu können, - und sei's wie hier mit der Widerlegung falscher Behauptungen, noch ohne einen Sachverhalt auf seinen positiven Begriff zu bringen, - ist reichlich Muße nötig. Über diese Muße verfügten „*der reichsten Bürger Söhne*“, denn das Mehrprodukt, das für ihren luxuriösen Lebensunterhalt benötigt wurde, erarbeiteten ihre Sklaven. Der Überfluß der Herren bildete die materielle Grundlage der beginnenden Wissenschaft, denn deren maßgebliche Vertreter wurden von den Herrschenden bezahlt bzw. standen in deren Diensten. Z. B. war Aristoteles, Platons berühmtester Schüler, der Lehrer des jungen Alexanders des Großen am Hofe Philipps von Mazedonien. Aber Sokrates, der nicht zur adlig-bürgerlichen Elite Athens gehörte wie sein Schüler Platon, nahm von seinen Anhängern, anders als die Sophisten, kein Geld und lebte deshalb „*in tausendfältiger Armut*“ (23c), aber mit dem Segen seines Gottes.

Die drei Ankläger des Sokrates waren: Meletos als Vertreter der Dichter, Lykon als Vertreter der Redner und Anytos als Vertreter der Staatsmänner und Handwerker (23e-24a). Den Haß des Anytos hatte sich Sokrates zugezogen, weil er am Schluß eines Gespräches mit ihm behauptet hatte, die Tugend möchte „*wohl nicht lehrbar sein.*“ Dieses Fazit geht dem Politiker völlig gegen den Strich, denn es würde seiner Meinung nach bedeuten, der Jugend sei nicht beizubringen, was ein guter Bürger des Stadtstaates sei. Es folgt eine unverhüllte Drohung des Anytos:

„O Sokrates, du scheinst mir sehr leichthin schlecht von den Menschen zu reden. Ich nun möchte dir wohl raten, wenn du mir folgen willst, dich vorzusehen. Denn auch anderwärts mag es leichter sein, jemandem Böses anzutun als Gutes, hier in dieser Stadt ist es gar vorzüglich leicht. Und ich denke, daß du das auch selbst weißt.“ (Menon, 94e-95a)

Um die Tugend, nämlich Gutes zu tun, zumindest danach zu streben, lehren zu können, muß man wissen, was diese Abstraktion: das Gute ist. Aber es gibt von dieser Abstraktion keinen positiven Begriff⁴, sie läßt sich nur negativ bestimmen, hat also keinen positiven Inhalt. Das rührt daher: Das Prädikat gut legen wir einer Sache bei, wenn sie mit ihrem Zweck übereinstimmt. Ein Wein z. B. ist gut, wenn er uns einen sinnlichen Genuß verschafft. Aber der Moralist trennt das Prädikat „gut“ von der Sache, dessen Prädikat es ist, und macht daraus ein Substantiv: das Gute. Sokrates weiß folglich nicht, was die Tugend ist und kann sie nicht lehren:

Menon fragt: „*Aber weißt du in der Tat nicht einmal, was die Tugend ist, Sokrates?*“ Und Sokrates antwortet: „*Nicht nur das, Freund, sondern auch, daß mir auch noch kein anderer vorgekommen ist, der es gewußt hat, soviel mich dünkt.*“ (Menon, 70b,c)

Nun geht es aber um Tugendlehre bei der Anklage des Meletos, der Sokrates beschuldigt hatte, die Jugend zu verderben, also nicht Gutes, sondern sie Böses gelehrt zu haben. In dieser Auseinandersetzung gehen zwei sehr verschiedene Dinge ständig durcheinander: das abstrakte, letztlich jenseitige Gute, das Sokrates hier vertritt und das, was den guten Bürger des Sklaven haltenden Stadtstaates Athen ausmacht, vertreten durch die Ankläger

⁴ „Das Gute – dieser Satz steht fest -- ist stets „Böse, was man läßt!“ Wilhelm Busch, Die fromme Helene, Epilog.

des Philosophen. Was nun aber Sokrates nicht weiß, das Gute, kann er nicht lehren, und das Böse ist dann für seine Gegner das Nachweisen von Widersprüchen in deren Argumentation durch Sokrates. Das allerdings hatte der Philosoph seine Schüler gelehrt, nämlich logisches, aber kein sachliches Wissen, gegen seine Behauptung, wegen seiner Unwissenheit gar nichts zu lehren, folglich kein Lehrer zu sein und keine Schüler zu haben (33a). Mit dem Wissen der Nichtlehrbarkeit der Tugend verlangt Sokrates vor dem Gericht von Meletos, ihm zu sagen, wer der Jugend Tugend beibringe, sie also bessere. Er weiß folglich schon im voraus, daß er Meletos damit in große Verlegenheit bringen würde, falls dieser seiner, des Sokrates, absoluten Moral anhinge, aber Meletos ist nicht Anwalt der absoluten, sondern der politischen Moral des Stadtstaates (heute würde man von Werten sprechen), und das ist nicht dasselbe:

„So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Denn offenbar weißt du es doch, da es dir so angelegen ist. Denn den Verderber hast du wohl aufgefunden, mich, wie du behauptest, und vor diese hergeführt und verklagt: so komm denn und nenne ihnen auch den Besserer und zeige an, wer es ist!“ (24d)

Im Ergebnis dieser Befragung des Meletos durch Sokrates machen laut Meletos alle Athener die Jugend besser, nämlich zu guten Stadtbürgern, nur der Bösewicht Sokrates nicht:

„Alle Athener also machen sie, wie es scheint, gut und edel, mich ausgenommen; ich aber allein verderbe sie. Meinst du das so? - Allerdings gar sehr meine ich es so. - In eine große Unseligkeit verdammt du mich also!“

Es folgt ein Gegenstandswechsel vom Idealismus der nicht lehrbaren Tugend des Sokrates zur lehrbaren Kunst der Dressur von Pferden, wenn Sokrates weiter an Meletos gewendet fortfährt:

„Antworte mir aber, dünkt es dich mit den Pferden auch so zu stehen, daß alle Menschen sie bessern und nur einer sie verdirbt? Oder ist nicht ganz im Gegenteil nur einer geschickt, sie zu bessern, oder wenige, die Zureiter, die meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie gebrauchen, verderben sie? Verhält es sich nicht so, Meletos, bei Pferden und allen andern Tieren? Allerdings so, du und Anytos mögen es nun leugnen oder zugeben. Gar glücklich stände es freilich um die Jugend, wenn einer allein sie verderbte, die andern aber alle sie zum Guten förderten.“ (25a-c)

Aber das ist eben nicht der Stand der Dinge, wenige Jahre nach dem Sieg Spartas im Peloponnesischen Krieg, der Schreckensherrschaft der von den Spartanern eingesetzten dreißig Oligarchen in Athen und beim unaufhaltsamen Niedergang des Stadtstaates. Wobei die Rhetorik der Sophisten ihren Anteil hat, weil sie kein Wissen vermittelt, sondern nur opportunistisch den jeweils nützlichen Glauben der wankelmütigen Menge bewirkt. Denn

„die Redekunst kann die minder zutreffende Auffassung als die stichhaltigere hinstellen.“⁵

Platons Sokrates vergleicht, was man nicht lehren kann, weil es darüber kein Wissen gibt, seine jenseitige Moral, mit der lehrbaren Kunst der Dressur von Pferden (das hat schon ein Geschmäckle), die ein bestimmtes Wissen voraussetzt. Vom Zureiten gibt es einen Begriff und vom Guten hätte der Weisheitslehrer gerne einen, weiß aber keinen. Man sieht hier, wie sich Platon die Auffindung eines Begriffs des Guten vorstellt: so ähnlich wie die

⁵ Protagoras, Fragmente 3

Bestimmung eines Begriffs wirklicher Dinge per jenseitiger Idee, an die man sich wiedererinnert. Gleichwohl: Wenige verstehen sich auf die Pferdedressur, die meisten verderben in ihrem Unwissen die Tiere, und nur einer oder wenige (Sokrates und sein Anhang) fördern in ihrem sachlichen Unwissen mit dem Segen des Gottes die Jugend Athens zum Guten, indem sie führenden Politikern deren Ignoranz nachweisen, der große Rest der Bürger, zumal die politische Elite, verdirbt die Jugend. Damit hat Sokrates die Argumentation des Meletos ins Gegenteil verkehrt.

Die Auseinandersetzung mit Meletos geht weiter mit einer Variation der bekannten, inhaltslosen heutigen Volksweisheit: Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu, nämlich Übles, was auch immer das sein mag. Tut man es doch, dann muß man damit rechnen, ebenfalls geschädigt zu werden. Nachdem Meletos zugegeben hat, daß niemand von anderen geschädigt werden will, behauptet er gleichwohl, Sokrates verderbe vorsätzlich die Jugend. Dieser wehrt sich dagegen wie folgt:

„Wie doch, o Meletos, soviel bist du weiser in deinem Alter, als ich in dem meinigen, daß du zwar einsiehst, wie die Schlechten allemal denen Übles zufügen, die ihnen am nächsten sind, die Guten aber Gutes; ich aber es soweit gebracht habe im Unverstande, daß ich auch das nicht einmal weiß, wie ich, wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, selbst Gefahr laufe, Übles von ihm zu erdulden? So daß ich mir dieses große Übel vorsätzlich anrichte, wie du sagst? Das glaube ich dir nicht, Meletos, ich meine aber, auch kein anderer Mensch glaubt es dir; sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie unvorsätzlich.“ (25d,e)

Wenn unvorsätzlich, dann gehöre er nicht vor dieses Gericht, sondern müsse belehrt werden, sagt Sokrates. Und weiter:

„Dich aber mit mir einzulassen und mich zu belehren, das hast du vermieden und nicht gewollt, sondern hierher forderst du mich, wohin gesetzlich ist, nur die zu fordern, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Belehrung.“ (26a)

Sokrates hat also gezeigt, daß dieser Punkt der Anklage völlig haltlos ist. Außerdem wußten die Ankläger, daß die jungen Männer, die zum Kreis des Philosophen gehörten, diesen fast wie einen Heiligen verehrten. Was sie nicht getan hätten, wenn dieser ihnen Schaden zugefügt hätte.

Der nächste Anklagepunkt des Meletos, Sokrates glaube an gar keine Götter,⁶ ist ebenso haltlos. Denn der Philosoph hatte ja bereits in seinen vorangegangenen Ausführungen die Erforschung der Meinungen der Bürger als Apollon, dem Gott von Delphi, geleisteten Dienst bezeichnet. Aber Meletos besteht darauf, Sokrates glaube an gar keine Götter, stattdessen an „*allerlei neues Daimonisches.*“ (26 b) Bevor Sokrates auf diesen

⁶ Sokrates war nicht der erste, dem in Athen aus diesem Grund der Prozeß gemacht wurde. In einem Bericht über Anaxagoras heißt es: „er sei von Kleon wegen Gottlosigkeit angeklagt worden, weil er die Sonne für eine glühende Steinmasse erklärt habe; nur durch das Eintreten seines Schülers Perikles für ihn sei er mit einer Strafe von fünf Talenten und Verbannung davongekommen.“ (Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, 1. Band, 2. Buch, S. 75, Philos. Bibliothek Bd. 53/54, Hamburg (Meiner), 2. Aufl. 1967)

Auch dem Sophisten Protagoras erging es nicht besser, denn ein Buch von ihm begann mit folgenden Worten: „Von den Göttern weiß ich nicht, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind; denn vieles hemmt uns in dieser Erkenntnis, sowohl die Dunkelheit der Sache wie die Kürze des menschlichen Lebens.“ Wegen dieser Anfangsworte seiner Schrift ward er aus Athen verbannt, und seine Bücher wurden auf dem Markte verbrannt, nachdem man sie durch öffentlichen Heroldsausruf allen Besitzern abgefordert und eingezogen hatte.“ (Ebd., 2. Band, 9. Buch, S. 186) Woran man sieht, daß die sophistische Aufklärung nicht ungestraft an der Staatsreligion rütteln durfte.

Auch Aristoteles, der zwanzig Jahre lang Schüler Platons war, wurde in Athen wegen Gottlosigkeit angeklagt. Anders als Sokrates, der sich zum Opfer seiner jenseitigen, erhabenen Moral machte, indem er nach seiner Verurteilung die Möglichkeit zur Flucht ausschlug (vgl. Kriton), verließ Aristoteles sofort die Stadt und floh nach Chalkis.

Anklagepunkt eingeht, weist er zwei andere Vorwürfe zurück: „die Sonne“ (...) „sei ein Stein, und der Mond sei Erde“ (26 d) habe nicht er, Sokrates, sondern Anaxagoras gelehrt und der Blödsinn, den die literarische Figur des Sokrates in der Komödie auf dem Theater treibe (dort spricht diese Figur in den „Wolken“ des Aristophanes mit göttlichen Wolken) sei ja wohl nicht das, was die jungen Leute bei ihm lernten. (26 e)

Nachdem nun Meletos zugegeben hat, daß, wenn es Daimonisches gebe, dann auch Daimonen, und diese seien Götter oder wenigstens Söhne von Göttern, ist der schlagende Widerspruch unübersehbar, in dem sich der Ankläger befindet, worauf ihn der Philosoph hinweist:

„Wenn ich also Daimonen glaube, wie du sagst, und die Daimonen sind selbst Götter, das wäre ja ganz das, was ich sage, daß du Rätsel vorbringst und scherzest, wenn du mich, der ich keine Götter glauben soll, hernach doch wieder Götter glauben läßt, da ich ja Daimonen glaube.“ (...) „Wie du aber irgendeinen Menschen, der auch nur ganz wenig Verstand hat, überreden willst, daß ein und derselbe Mensch Daimonisches und Göttliches glaubt und wiederum derselbe doch auch weder Daimonen noch Götter noch Heroen, das ist doch auf keine Weise zu ersinnen.“ (27 d, e, 28 a)

Es gehört nicht viel Phantasie dazu sich vorzustellen, was für ein Tumult in der Gerichtsversammlung entstanden sein muß, als Sokrates mit dieser Argumentation den zentralen Anklagepunkt zu Fall brachte.

Was nun ist das Göttliche oder Daimonische bei Sokrates? Er sagt dazu vor seinen Richtern, daß ihm *„etwas Göttliches und Daimonisches widerfährt, was auch Meletos in seiner Anklage spottend erwähnt hat. Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.“ (31 d)*

Die göttliche innere Stimme (das Daimonion) hat dem Philosophen nie irgendwelche guten Taten empfohlen, sondern ihm nur von solchen abgeraten, die sie, die göttliche Stimme, für nicht gut (böse) hielt. Das Gute der höheren, weil göttlichen Instanz ist also wieder einmal „stets das Böse, was man läßt.“ Im Auftrag dieser göttlichen moralischen Instanz und dieses negativen Prinzips ist Sokrates unterwegs, wenn er Politiker in Widersprüche verwickelt, sich für Gerechtigkeit einsetzend den Haß der Menge zuzieht, sich dem Gesetz und der Rechtsprechung unterwirft, und koste es das Leben, und wenn er einen Befehl seiner Oberen, der dreißig Oligarchen (404/403 v.u.Z.), nicht befolgt, sich um die deshalb drohende Todesstrafe nicht kümmernd. (32 d) Denn die Dreißig, das waren von den siegreichen Spartanern eingesetzte aristokratische Bürger Athens, die unter der Führung des Kritias gleich nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges in Athen wüteten, hätten den Philosophen sehr wahrscheinlich wegen Befehlsverweigerung liquidiert, wenn sie noch etwas länger an der Macht gewesen wären. Sokrates hatte also in diesem Fall mehr Glück als Verstand. Die Oligarchen ließen viele sehr wohlhabende Bürger per Gerichtsbeschuß hinrichten oder einfach ermorden, um sich deren Vermögen anzueignen. Leon aus Salamis war solch ein reicher Mann. An dessen Auslieferung wollte der Philosoph sich nicht beteiligen, weshalb er sich dem Befehl dazu widersetzte.–

Über die Nutzlosigkeit seiner Verteidigung ist sich Sokrates im klaren. Er weiß: sein übler Ruf und der Haß der Athener werden in diesem Prozeß gegen ihn obsiegen. (28 b) Als um Rechtschaffenheit bemühter Mann weicht er der drohenden Todesstrafe nicht aus, denn von diesem Ausweichen dürfte die göttliche innere Stimme ihm abgeraten haben:

„Wohin jemand sich selbst stellt in der Meinung, es sei da am besten, oder wohin einer von seinen Oberen gestellt wird, da muß er, wie mich dünkt, jede Gefahr aushalten und weder den Tod noch sonst irgend etwas in Anschlag bringen gegen die Schande.“ (28 d)

Man sieht hier, wie der moralische Rigorismus des Philosophen, der sich gegen sein eigenes Leben richtet, ausgezeichnet mit der Moral der Staatsmacht (heute heißt das: Verantwortungsethik) zusammenpaßt, wenn diese von ihren Untertanen Opferbereitschaft für den Staat im Krieg verlangt. Und wer seinen Befehlshabern in so mancher Schlacht gehorchte und sich dabei Verdienste erwarb, der müßte doch seinem Gott Apollon erst recht ohne Todesfurcht gehorchen, meint der Philosoph (vgl. 28 e - 29 a). Im aktiven Kriegsdienst hatte er sich nämlich als tapferer Soldat mehrfach bewährt und dabei den Staatszweck im Namen seines Gottes erfüllt:

„Er machte den Feldzug nach Amphipolis mit (422 v. Chr.); und in der Schlacht bei Delion (424 v. Chr.) rettete er dem Xenophon, der vom Pferde gefallen war, durch sein Beispringen das Leben; auch schritt er beim Rückzug inmitten der wilden Flucht aller Athener ganz gelassen einher, ruhig sich umblickend und zur Abwehr bereit, falls einer an ihn sich heranwagte. Auch den Feldzug nach Potidaia machte er mit (430 v. Chr.)“. (...)
„Dort soll er“ (...) „den Ehrenpreis, der ihm für treffliche Haltung zugesprochen war, an den Alkibiades abgetreten haben“. ⁷

Auch als furchtloser Kämpfer für Recht, Gesetz und Gerechtigkeit habe er sich bewährt, erklärt Sokrates seinen Anklägern und Richtern. Denn,

„als ihr den Anschlag faßt, die zehn Heerführer, welche die in der Seeschlacht Gebliebenen nicht begraben hatten, sämtlich zu verurteilen, ganz gesetzwidrig, wie es späterhin euch allen dünkte. Da war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersetzte, damit ihr nichts gegen die Gesetze tun möchtet, und euch entgegenstimmte. Und obgleich die Redner bereit waren, mich anzugeben und gefangenzusetzen, und ihr es fordertet und schriet: so glaubte ich doch, ich müßte lieber mit dem Recht und dem Gesetz die Gefahr bestehen, als mich zu euch gesellen in einem so ungerechten Vorhaben aus Furcht des Gefängnisses oder des Todes.“ (32 b, c) ⁸

Der Philosoph bezweifelt, daß der Tod, sei's im Kampf oder durch Hinrichtung nach dem zu erwartenden Gerichtsurteil, das größte Übel sei. Da niemand wisse, was der Tod sei, brauche man ihn nicht zu fürchten. (vgl. 29 b) Die Frage, was der Tod sei, ist absurd, denn sie begnügt sich nicht mit der tautologischen Antwort, er sei das Ende des Lebens, sondern fragt dahinter, nach dem, was danach kommt. Über dieses Dahinter, die Unterwelt (den Hades), weiß Sokrates nichts, wie sollte er auch, dafür weiß er, daß man ein treuer Anhänger seines Gottes und der Gesetze der Polis sein muß:

„Und wollte ich behaupten, daß ich um irgend etwas weiser wäre: so wäre es um dieses, daß, da ich nichts ordentlich weiß von den Dingen in der Unterwelt, ich es auch nicht

⁷ Diogenes Laertius, a. a. O., 1. Band, 2. Buch, Kap. V, S. 84 f.

⁸ Der Philosoph bezieht sich auf die Seeschlacht bei den Arginusischen Inseln in der Nähe von Lesbos, bei dem die Flotte Athens einen glänzenden Sieg über die spartanische errang. (406 v.u.Z.) Da aber ein aufkommender Sturm die Kommandeure daran hinderte, die Schiffbrüchigen und Toten zu bergen, wurde sechs der zehn Strategen der Prozeß gemacht (Arginusenprozeß). Einen, Konon, klagte man nicht an, ein anderer war gefallen und zwei weitere waren geflohen. Am Ende wurden die Sechs zum Tode verurteilt und hingerichtet. Damit hatte die Volksversammlung sich um ihre besten Admirale gebracht, was negative Folgen hatte: Ein Jahr später vernichtete der spartanische Kommandeur Lysander handstreichartig die athenische Flotte unter Konon in der Entscheidungsschlacht bei Aigospotamoi (griech. „Ziegenflüsse“) am Hellespont, weil die athenischen Befehlshaber, obwohl durch Alkibiades gewarnt, schwere strategische Fehler begingen. Damit war der Peloponnesische Krieg für Athen endgültig verloren.

glaube zu wissen; gesetzwidrig handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich, daß es übel und schändlich ist.“ (29 b)

Vor Gericht Reue zu zeigen, wirkt sich in der Regel strafmildernd für den Angeklagten aus. Und allbekannt ist der Spruch: Auf hoher See und vor Gericht ist man in Gottes Hand. Der Gott des Sokrates, in dessen Hand er sich begibt, rät ihm aber ab, zu bereuen, wessen er angeklagt ist. Damit aber nicht genug. Der Philosoph provoziert seine Richter: Nämlich das, was ihm die Anklage eingebracht hat, nach einem möglichen Freispruch weiter zu betreiben. (vgl. 29 c, d) Denn

„gehorsam aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zu beweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden, wie: Bester Mann, als ein Athener, aus der größten und für Weisheit und Macht berühmtesten Stadt, schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangst, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, daß sie sich aufs beste befinde, sorgst du nicht und hieran willst du nicht denken?“ (29 d, e)

Was Weisheit ist, vermag Platons Sokrates nicht zu lehren, da er ja angeblich gar nichts weiß. Diese Weisheit besteht für ihn in der Tugend, nämlich das Gute zu tun, wobei man tatsächlich nicht wissen kann, was diese jenseitige Abstraktion ist. Aber suchen sollen es die Athener, wie er selbst, damit sich ihre Seele „aufs beste befinde“. Wie das, von dem man nicht weiß, was es ist, zu suchen wäre, bleibt ein Rätsel. Und die Sorge des Philosophen für Einsicht und Wahrheit beschränkt sich auf die Einsicht in die Unwahrheit der Reden seiner Diskutanten; aber sachliche Wahrheit, z. B. über die wirklichen Verhältnisse im Stadtstaat Athen, ist nicht sein Gegenstand. Die Ignoranz seiner Mitbürger aufzudecken, ohne wirkliches Wissen an deren Stelle zu setzen, dafür aber negative Moral zu predigen, das ist seine Sache,

„denn so, wißt nur, befiehlt es der Gott. Und ich meinesteils glaube, daß noch nie ein größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste.“ (30 a)

Der Dienst, den Platons Sokrates dem Gott und damit der Führung des Stadtstaates leistet, besteht, anders als der Philosoph meint, darin, die Unwissenheit der Bürger Athens über ihre eigenen Angelegenheiten nicht zu beseitigen. Denn die Einsicht in politische Verhältnisse ist keine Sache der Moral, sondern diese Einsicht hat sich mit entgegengesetzten Interessen zu befassen und der Beantwortung der Frage, wie sie zu beseitigen sind. Und von diesen entgegengesetzten Interessen gab es im alten Athen reichlich.

Wie ein Prophet tritt der Philosoph vor Gericht auf, die hohe Meinung, die er von sich selber hat, ist kaum zu übertreffen, wenn er behauptet, er sei „weit davon entfernt“, sich um seiner selbst willen zu verteidigen,

„sondern um euretwillen, damit ihr nicht gegen des Gottes Gabe an euch etwas sündigt durch meine Verurteilung. Denn wenn ihr mich hinrichtet, werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden“ (...), „wenn euch nicht der Gott wieder einen andern zuschickt aus Erbarmen.“ (30 e, 31a)

Demut des Sokrates vor Gott Apollon: ja, als dessen treuer Diener, Demut vor seinen Anklägern und Richtern: nein, als deren den Tod verachtender Provokateur. Diese radikale Gesinnungsethik, die zwangsläufig zum Martyrium und Tod des Philosophen führt (vgl.

Phaidon), hat Moralisten schon immer tief beeindruckt, die dann eine Verbindungslinie zum Leiden und Opfertod Christi gezogen haben. Aber jeder, der seinen Verstand noch halbwegs beisammen gehabt hätte, hätte an des Sokrates Stelle die von seinen Schülern angebotene Möglichkeit zur Flucht genutzt.

Seine göttliche innere Stimme hat den Philosophen daran gehindert, Staatsgeschäfte zu betreiben, denn, so argumentiert er,

„wenn ich schon vor langer Zeit unternommen hätte, Staatsgeschäfte zu betreiben: so wäre ich auch schon längst umgekommen und hätte weder euch etwas genutzt noch auch mir selbst.“ (...) *„Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich, sei es nun euch oder einer andern Volksmenge, tapfer widersetzt und viel Ungerechtes und Gesetzwidriges im Staate zu verhindern sucht: sondern notwendig muß, wer in der Tat für die Gerechtigkeit streiten will, auch wenn er sich nur kurze Zeit erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches.“* (31 d, e, 32 a)

Mit einem öffentlichen Leben ist hier die Tätigkeit von Staatsbeamten gemeint. Allerdings führte der Philosoph einen großen Teil seines Privatlebens in der Öffentlichkeit, indem er auf dem Markt Junge und Alte, Reiche und Arme unentgeltlich in Gespräche verwickelte (vgl. 33 a, b) oder in der Volksversammlung für Gerechtigkeit stritt, wobei er, wie gezeigt, sein Leben riskierte und außerdem seine erwerbsmäßige Berufsausübung vernachlässigte. Spätere Denker mieden auch diese Art der Öffentlichkeit, indem sie sich einen Philosophischen Garten als Ort der Muße, Kontemplation und Diskussion zulegten, wohin sie sich mit ihren Schülern zurückzogen.

Dann zählt Sokrates seine bei der Gerichtsversammlung anwesenden Anhänger, teils mit deren Vätern und Brüdern, darunter auch Platon, auf. Keinen von ihnen hatte Meletos zum Zeugen aufgerufen. Denn, wie der Philosoph sagt, *„alle willig, mir beizustehen“* (34 a). Diogenes Laertius berichtet:

„Während der Gerichtssitzung bestieg“ (...) *„Platon die Rednerbühne mit den Worten: ' Als jüngster, ihr Bürger von Athen, von allen, die die Rednerbühne b e s t i e g e n, ' da unterbrachen ihn die Richter mit dem Rufe: 'Nein, die Rednerbühne v e r l a s s e n haben (also: herunter mit dir). ' „*⁹

Der Philosoph hat etwas gegen Angeklagte, die unter vielen Tränen und in Gegenwart ihrer Kinder die Richter um Erbarmen anflehen (vgl. 34 c), denn Fremde könnten denken, solche Leute *„betragen sich ja nicht besser als die Weiber“* (35 b). Wer solche Trauerspiele vorführe, mache die Stadt lächerlich. Es sei nicht recht,

„den Richter zu bitten und sich durch Bitten loszuhelfen, sondern belehren muß man ihn und überzeugen. Denn nicht dazu ist der Richter gesetzt, das Recht zu verschenken, sondern es zu beurteilen; und er hat geschworen, nicht sich gefällig zu erweisen gegen wen es ihm beliebt, sondern Recht zu sprechen nach den Gesetzen.“ (35 c)

Auf welche Weise das Recht zustandegekommen ist, wem es nützt und wem nicht, ist hier überhaupt nicht das Thema. Man muß an das Recht glauben und es durchsetzen, wie man an Götter glaubt und den Glauben an sie durchsetzt. Und wer das Recht nicht durchsetzt, der glaubt auch nicht an Götter, meint Sokrates:

„Denn offenbar, wenn ich euch durch Bitten zu etwas überredete oder nötigte gegen euren

⁹ Diogenes Laertius, a. a. O., 1. Band, 2. Buch, Kap. V, S. 94

Schwur, dann lehrte ich euch, nicht zu glauben, daß es Götter gebe, und recht durch die Verteidigung klagte ich mich selbst an, daß ich keine Götter glaubte.“ (35 d)

Für den, der so argumentiert, ist das Recht, auf welche Weise auch immer, göttlichen Ursprungs. Wer also gegen das Recht handelt, ob Richter oder Angeklagter, der handelt gegen diesen Ursprung.

Nachdem die Athener Sokrates hingerichtet hatten, dauerte es nicht lange und sie bereuten es. Sie verurteilten Meletos zum Tode und verwiesen Anytos des Landes.¹⁰

Abgeschlossen am 15.11.2017

¹⁰ Vgl. ebd., S. 95