

Zwischen traditioneller Rhetorik und sokratischer (Anti-)Rhetorik. Einige neue Bemerkungen über das Proömium von Platons *Apologie des Sokrates* (17a1-18a6)

Author(s): Konstantinos Stefou

Source: *Phasis. Greek and Roman Studies* 20 (2017): 151-166

ISSN: 1512-1046

E-ISSN: 2346-8459

Published by: The Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

DOI: <https://doi.org/10.48614/phasis.20.2017.151-166>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

**ZWISCHEN TRADITIONELLER RHETORIK UND
SOKRATISCHER (ANTI-)RHETORIK. EINIGE
NEUE BEMERKUNGEN ÜBER DAS PROÖMIUM
VON PLATONS *APOLOGIE DES SOKRATES*
(17A1-18A6)***

KONSTANTINOS STEFOU

Abstract. In this paper my aim is to show how Socrates' critique of contemporary rhetoric in the preamble of the *Apology* is indirectly but clearly addressed to the Homeric value system. Socrates' contemporary litigants, heirs to the competitive ethics embodied in the Homeric epics, are observed to devote themselves to employing devious tricks and cunning in order to win court cases. Socrates, however, sets out to plead the cause of truth and justice, and will defend himself against his accusers by means of these conceptual "tools." It is clear, therefore, that Socrates' principal aim is to redefine traditional rhetoric by formulating new goals and expected outcomes: rhetoric must not distort the truth but reveal it so that it can be readily grasped by the audience.

* Ich möchte mich an dieser Stelle bei Frau Sophia Regopoulos, die mir geholfen hat, mein Deutsch zu polieren, herzlich bedanken.

EINLEITUNG

Dass Homer als der Ursprung der griechischen Kultur angesehen war, ist in der wissenschaftlichen Literatur mittlerweile mehr oder weniger akzeptiert. Inwieweit man jedoch von einer universalen Wirkung sprechen kann, ob und wann man dann überhaupt von ideologischer Innovation sprechen darf, sind knifflige Fragen, und doch bleiben sie immer verlockend für Wissenschaftler klassischer Texten. In diesem Artikel ist es mein Ziel, zu zeigen, dass und wie Sokrates' Kritik an der zeitgenössischen Rhetorik in der Präambel der *Apologie* an das moralische System der Epen Homers indirekt aber eindeutig gerichtet ist, ein Wertesystem, das insgesamt als die allgemein akzeptierte Grundlage moralischer Erziehung erscheint. Nichts scheint besser geeignet zu sein, einen fruchtbaren Boden für die Zwecke einer derartigen Forschung zu bilden, wie die Präambel einer forensischen Rede. Solchen Reden werden traditionell drei verschiedene Funktionen zugeschrieben: (a) den Fall für die Zuhörer zu verdeutlichen, (b) deren Aufmerksamkeit zu gewinnen, und (c) deren Gunst zu erwerben.¹ Ich werde versuchen zu beweisen, dass diese drei Funktionen in der Präambel der *Apologie*, einer fiktiven Gerichtsrede, zu finden sind, aber auf zwei verschiedene Arten realisiert werden: Die ersten beiden Funktionen durch den Fokus auf die Tatsache, dass Sokrates' Ankläger, d.h. Vertreter einer Rhetorik, die ihre Wurzeln in der Homerischen Moral hat, ihn mit einer unfairen und völlig falschen Anschuldigung vor Gericht brachten; die dritte als eine notwendige Folge der Offenbarung einer neuen Art von Rhetorik, die ihre Beziehung zur Tradition abgebrochen zu haben scheint, und die sich ausdrücklich auf die Prinzipien bezieht, auf denen sie gegründet wurde, nämlich Gerechtigkeit und Wahrheit.

¹ Arist. *Rh.* 3.14.1415a34-b1; [*Rh. Al.*] 29.1; *Rhet. Her.* 1.7; Cic. *Inv. rhet.* 1.20; *De or.* 2.82; *Top.* 97; Dion. Hal. *Lys.* 17.9; Quint. *Inst.* 4.1.5; *Anon. Seg.* 8, siehe Pernot 2000, 288. Vgl. Heitsch 2002, 41.

LÜGE vs. WAHRHEIT

Es scheint ein allgemeiner Konsens unter Wissenschaftlern zu herrschen, dass sich das Proömium von Platons *Apologie* von den typischen Merkmalen der echten rhetorischen Reden unterscheidet.² Schon zu Beginn von Sokrates' Verteidigungsrede wird dreierlei klar: das Eingeständnis der Ignoranz (οὐκ οἶδα), der kritische Stil und die Betonung des Wahrheitsbegriffes: τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνοῦσθαι ὅτι αὐτίκα ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργω, ἐπειδὴν μηδ' ὅπωςτιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τᾶληθῆ λέγοντα (17a2-17b5). Besondere Aufmerksamkeit sollte den sokratischen Schambegriffen (αἰσχυνοῦσθαι, ἐξελεγχθήσονται, ἀναισχυντότατον) geschenkt werden, durch welche das Lügen wegen der Schande, die sie über Menschen bringt, kritisiert und verworfen wird. Es ist beschämend, jemandem Eigenschaften, die nicht zu ihm passen, zuzuschreiben. Sokrates' Unterscheidung kann folgendermassen formuliert werden:

A. Die Wahrheit zu verheimlichen bringt Schande über sich.

B. Der sokratische *Elenchus* ist eine sichere Methode, nach der Wahrheit zu suchen.

Diese Unterscheidung zeigt einen hohen Kontrast zwischen Lüge und Wahrheit.³ Die Erwähnung des *Elenchus* bezieht sich zugleich auf die sokratische Dialektik. Das *Elenchus*-verfahren offenbart die Lüge (ἔργω), während es zugleich die Wahrheit des Gesagten (λόγω), die ganze Wahrheit (παῖσαν τὴν ἀλήθειαν), wiederherstellt. Eine nähere Betrachtung der Zeilen bringt nicht nur die entgegengesetzten Begriffe

² Dazu siehe Riddell [1877] 1973, xxi; Burnet [1924] 1970, 66; Meyer 1962, 45-46, 124; Stokes 1997, 97. Vgl. Stock [1887] 1961, 22; Bonner 1908, 169-177; Brickhouse und Smith 1986, 289-298; 1989, 49; Strycker und Slings 1994, 31ff.

³ Sokrates unterscheidet Überzeugungskraft von Wahrheit (οὔτω πιθανῶς ἔλεγον). Eine Rede kann überzeugend sein, ohne dabei wahr sein zu müssen. Dieselbe Idee findet sich im *Tht.* 172d-173a und *Menex.* 234c-5c wieder, und stellt wahrscheinlich eine sokratische Art von Kritik an den rhetorischen Reden seiner Zeit dar, die nur nach Überzeugung strebt, völlig ungeachtet dessen, was wahr ist. Vgl. *Gr.* 456c4-459b5, 479c, 486a; vgl. auch Meyer 1962, 66, 115ff., 118, 139; Strycker und Slings 1994, 27-31, 241; Heitsch 2002, 44-45.

Wahrheit-Lüge, sondern auch das Wortpaar Rede/Werk (λόγῳ-ἔργῳ)⁴ und, gleichermaßen, *einai* (sein) / *phainesthai* (erscheinen) zum Vorschein. Die Ankläger beschuldigen Sokrates zu Unrecht mit einer Anklage, die nur auf der theoretischen und oberflächlichen Ebene gültig ist. Auf der anderen Seite, wird Sokrates mit Hilfe des Elenchus die Verlogenheit der Anklage nachweisen und ihre Grundlosigkeit beweisen.

ΚΕΚΑΛΛΙΕΠΗΜΕΝΟΙ vs. ΟΥΔΕ ΚΕΚΟΣΜΗΜΕΝΟΙ ΛΟΓΟΙ

Sokrates äußert sich eindeutig und entschlossen über den Wahrheitsgehalt dessen, was er später behaupten wird (ὅμεις δέ μου ... ἄλλως, 17b8-17c4). Bei der Wahrheit seiner Worte handelt es sich nicht um ein Produkt ausgeschmückter und wohlüberlegter Reden.⁵ An dieser Stelle wird ein Verweis auf die Vorbereitung und Zusammenstellung von Reden offensichtlich, die durch die Prozessparteien vorgetragen werden. Zuständig für derartige Reden waren dabei Rhetoriker — also professionelle Redenschreiber. Im Gegensatz dazu lässt sich bei ihm die Wahrheit aus den Worten ableiten, was die Ausdrucksart derer, die spontan Reden halten, ohne diese vorher geplant oder vorbereitet zu haben ist. Und in diesem Rahmen findet die Rechtsprechung statt (πιστεύω γὰρ δίκαια εἶναι ἃ λέγω).⁶ Der neue, bedeutungsvolle Begriff, der nun eingeführt wird, um zu beschreiben, wie eine Rede vor einem jeweiligen Publikum zu halten ist, ist der Begriff des *dikaion*, also des Rechts oder der Gerechtigkeit. Das Auftreten dieser Begrifflichkeit ist natürlich nicht vollkommen zusammenhanglos, sondern steht in unmittelbarer Verbindung mit all

⁴ Vgl. Heitsch 2002, 46-47.

⁵ Der Begriff *κεκοσμημένοι λόγοι* bezieht sich auf die Verwendung einer Sprache mit Metaphern und Bildern, während der Begriff *κύριοι λόγοι* mit Wörtern in ihrem wörtlichen Sinn verwendet wird (siehe Williamson [1908] 1963, 51; vgl. Adam [1887] 1891, 43). Burnet jedoch ([1924] 1970, 70) unterstützt die Meinung, dass die *κεκοσμημένοι λόγοι* sich nicht auf geschmückte Reden beziehen, sondern auf diejenigen, die in Ordnung gebracht worden sind. West 1979, 50 Anm. 4, unterstützt die gleichzeitige Koexistenz der beiden Interpretationen. Vgl. Sesonke 1968, 217-231; Strycker und Slings 1994, 243-244; Heitsch 2002, 49.

⁶ Vgl. Leibowitz 2010, 10.

dem, was Sokrates zuvor beschrieben hat. Der Text lässt folgende wichtige Unterscheidungen zu:

- aus der reichlich verzierten Rede (κεκαλλιεπημένος-κεκοσμημένος ῥήμασι καὶ ὀνόμασι λόγος) lassen sich Lüge, ungerechte Unterstellungen, List und Betrug folgern;
- aus der schlichten, spontanen Rede lassen sich Wahrheit, Gerechtigkeit und Vertrauen folgern.

In obiger Unterscheidung zeichnet sich das inhärente Verhältnis zwischen der Lüge und dem Unrecht ab, während die Wahrheit mit dem Recht verbunden ist. In den gleichen Zeilen wird zudem der vehemente Gegensatz zwischen den beiden Redensarten (λέξις) offensichtlich: einerseits die Redensart, bei der der Sprecher ohne vorherige Planung (εἰκῆ λεγόμενα) Wörter und Ausdrücke benutzt, die der Wahrheitsfindung dienen und im Allgemeinen als gerechte Rede bezeichnet werden können, und andererseits die Redensart, bei der der Sprecher eine künstliche, kaum abschweifende Rede vorträgt, die auf eine Verschleierung der Wahrheit abzielt und somit eine ungerechte Redensart darstellt. Dabei müssen zunächst zwei Aspekte festgehalten werden: erstens, dass der Verweis auf ausgeschmückte und wohlüberlegte Reden mit der Unterscheidung zwischen "sich zeigen" (*phainesthai*) und "sein" zusammenhängt, zu der die Entwicklung des obigen Gedankengangs geführt hat. Die besondere Bemühung, einen Text äußerlich mit wohlgeformten und gewählten Sätzen auszustatten, garantiert dessen angeblichen Inhalt, während zugleich sein ursprünglicher Aufbau aufgehoben wird. Das äußere Erscheinungsbild (*phainesthai*) dient somit der Lüge und hängt unmittelbar mit der absichtlichen List, dem Betrug und dem Aufbau ungewisser Beziehungen zusammen. Zweitens unterstreicht Sokrates das Recht seiner Reden. Welche Rolle spielt jedoch der Begriff im einleitenden Vorspiel? Selbstverständlich bemüht sich Sokrates um die Erläuterung seiner wahren Motivation. Die Länge, der Aufbau und der Inhalt seiner Rede zielen nicht darauf ab, den Gerechtigkeitsinn des Publikums zu brechen. Dies bedarf jedoch weiterer Erklärungen. Der traditionelle Begriff der Gerechtigkeit (*dike*) bezieht sich auf den Satz

“was jemandem traditionell und zweifellos gehört“.⁷ Demnach bezeichnet der Begriff ‘Ungerechtigkeit’ die ausbleibende Anerkennung der Gerechtigkeit als Regel, die das menschliche Verhalten koordiniert, und somit auch die Überschreitung derer Grundsätze. Die Koexistenz der beiden Begriffe Gerechtigkeit und Wahrheit (sowie auch derer Gegenteile) im Text dient im Wesentlichen der sichereren Feststellung der jeweiligen Folgen. Ein entscheidender Aspekt der gerechten Rede ist das Anliegen des Redners, schlicht und einfach die Wahrheit der Ereignisse zu präsentieren, ohne dabei den Zuhörer betrügen zu wollen. Ein mögliches Verletzen des Gerechtigkeitssinnes des Publikums würde somit bedeuten, dass die Ereignisse absichtlich falsch präsentiert werden, um die Zuhörer zu betrügen. Sokrates scheint somit zu versuchen, dem traditionellen Begriff der Gerechtigkeit eine neue Bedeutung anzuheften, indem er ihn unmittelbar mit dem Begriff der Wahrheit verbindet.

Um die Bedeutung dieses zusätzlichen semantischen Anspruchs des Begriffs der Gerechtigkeit nachvollziehen zu können, muss vorher folgende Frage beantwortet werden: Welche Beziehung besteht im Rahmen der traditionellen, ethischen Werte zwischen der Gerechtigkeit und der Wahrheit? In seiner berühmten Aufforderung an Achilles (μύθων τε ῥήτηρ’ ἔμειναι ποηκτῆρά τε ἔργων, *Il.* 9.443)⁸ bezieht sich

⁷ Siehe Palmer 1950, 149ff.; vgl. Rodgers 1971, 293 und 293 Anm. 1; Lloyd-Jones 1971; Gagarin 1973; 1974; Dickie 1978; Havelock 1978; Garner 1987, 1-19.

⁸ Donlan (1980, 6), unterstreicht treffend, dass in den homerischen Epen der Schwerpunkt auf die körperliche Stärke und auf die Ehre die Intelligenz und den Einfallsreichtum nicht ausschließt, sondern voraussetzt. Die Fähigkeit zum Kniff und Betrug, sowie die Geschicklichkeit in öffentlichen Reden, waren auch wünschenswerte Eigenschaften. Bei Homer ist die Intelligenz nicht von der körperlichen Stärke getrennt, sondern ist ein integraler Bestandteil davon. Das Ideale ist eine Kombination von physischer Überlegenheit (äußere Erscheinung mit körperlicher Stärke) und geistigen Einfallsreichtum. Einige Helden zeigen den letzteren in einem größeren Ausmaß an (z. B. Odysseus, Nestor), während andere, wie Aias, überwiegend Handlungsmänner sind. Odysseus gibt eine umfassende Beschreibung von sich selbst und fast in einer Art und Weise, dass alle Eigenschaften, die für den kompletten Held von wesentlicher Bedeutung

Phoenix auf zwei grundlegende Eigenschaften: die des begnadeten Redners und die des fähigen Kämpfers. In der Gesellschaft, in der ein ständiger Konkurrenzkampf herrscht, wie sie sich aus dem Epos Homers rekonstruieren lässt, kann sich ein Wert wie Zusammenarbeit nicht durchsetzen.⁹ Im Gegensatz dazu begnügen sich die im Konkurrenzkampf Unterlegenen mit dem einfachen Überleben. Homers Helden sind einzig und allein auf Ehre (*time*) aus, was ihr Verhalten von Grund auf prägt.¹⁰ Begriffe wie Gerechtigkeit und Wahrheit spielen nur insofern eine Rolle, als dass sie nicht im Gegensatz zu persönlichen Vorteilen stehen.¹¹ Sicher ist jedoch, dass unwahre Reden oder ungerechte Taten bevorzugt werden, wenn dies im Interesse des Helden steht. Genau an diesem Punkt offenbart sich die Bedeutung der Werteverchiebung in Zusammenhang mit der traditionellen Ethik, wie sie der Philosoph vorschlägt. Dem Anliegen der Wahrheit nachzuspüren und diese zu enthüllen, sichert den Grad an Gerechtigkeit einer

sind, zusammen. Er erwähnt seinen Gefährten, dass er dank seiner Tapferkeit und Festigkeit, dem Plan, den er konstruiert hat, und seiner Einfallsreichtum dem Zyklopen entkommen ist (*Od.* 12.211-212: ἀλλὰ καὶ ἐνθεν ἐμῆ ἀρετῆ βουλή τε νόω τε / ἐκφύγομεν).

⁹ Siehe Adkins 1960; 1971; 1972a; für eine entgegengesetzte Ansicht siehe Long 1970.

¹⁰ Siehe z. B. *Il.* 1.158-174, 1.505-510, 3.284-291, 9.601-605, 16.90-100; *Od.* 24.433-437.

¹¹ Siehe Adkins 1972b, 9, 11: "Homeric society understands the function of evidence in establishing the truth;" 14: "It is *πεπνυμένος* not to utter *ψεῦδος* — at least in some circumstances;" 15: "where *ἀρετῆ* is, or may be, affected, *ἀγαθοί* are likely to evaluate what is said in terms of its grace, charm, and pleasantness — or at least the absence of offensiveness — rather than its truth;" 16: "When *ἀρετῆ* is unaffected by speaking the truth, not only it is *κατὰ κόσμον* to speak the truth, but the phrase may characterize the statement as true;" 17: "When, even though the situation is a co-operative one, the *ἀρετῆ* and/or status of the participants are involved, to behave or speak *κατὰ κόσμον* is to behave with due regard to their relative status and *ἀρετῆ*, and truth is comparatively unimportant." Siehe auch Gagarin 1973, 87: "*δίκη* is an insignificant word in Homer. No important character is called *δίκαιος*; no one ever appeals to *δίκη* when he has been wronged; no warnings or threats mention *δίκη*; and none of the major actions of the epics [...] is ever spoken of in terms of *δίκη*."

Rede, demnach eine gerechte Rede, und verstärkt zudem ihre Glaubwürdigkeit.

Sokrates' erste Worte offenbaren die Problematik der Bedeutungsdifferenz im Gegensatz von Rede (*logos*) und Tat (*ergon*), welcher weiter oben bereits angesprochen wurde. Wie dort erwähnt wurde, bestätigt der Elenchus in der Praxis die Wahrheit der Rede von jemandem. Mit anderen Worten: Die Elenchusmethode zielt darauf ab, die Beziehung zwischen den beiden Begriffen zu korrigieren – eine Dimension, die besonders in den Worten seiner Ankläger offensichtlich ist – und die die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit der beiden Begriffe bezweckt. Diese Einheit dient der Wahrheit und bildet somit das Muster für die gerechte Rede. Deren Bruch jedoch setzt die Wahrheit außer Kraft und macht die Rede ungerecht.

Wie nun einfach nachzuvollziehen ist, handelt es sich bei Sokrates' *logos-ergon* um eine Einheit. Somit offenbart und vervollständigt sich die Essenz der gerechten Rede auf zwei Niveaus: auf dem Niveau der Sprache und auf dem Niveau des Handelns. Sokrates äußert sich weder ausdrücklich dazu noch beschäftigt er sich mit dem Thema der Qualität einer Handlung. Sicherlich deutet er jedoch durch den Nachdruck, den er in obiger Einheit der gerechten-wahren Rede und deren Glaubwürdigkeit verleiht, an, dass eine notwendige Konsequenz der gerechten Rede besteht, nämlich die gerechte Handlung, die zur Anwendung seiner Lehrsätze führt und somit die Vertrauensbeziehung und Kooperation zwischen den Bürgern gewährleistet.

Natürlich offenbart die nähere Untersuchung der Einheit, die Sokrates repräsentiert, umso mehr seine Differenz zur Homer'schen Tradition. Wie wir schon festgestellt haben, besteht das Ideal des Homer'schen Helden, wie es in Phoenix Aufforderung an Achilles ersichtlich ist, im rhetorischen Talent und der kriegerischen Gewandtheit dessen, also in Eigenschaften, die eine bestimmte Fassung der Einheit von Worten und Taten bilden. Durch die Auseinandersetzung mit vorliegendem platonischem Abschnitt stellen wir fest, dass Sokrates eine differenzierte Fassung der Einheit repräsentiert, die nun auf einer veränderten Grundlage basiert. Der "Homer'sche" Ausdruck der Einheit von Worten und Taten erlaubt die Lüge, das Unrecht und den Gebrauch der List,

Elemente, die die konkurrierende Präsenz des Helden untermalen. Andererseits akzeptiert der "sokratische" Ausdruck dieser Einheit lediglich das Forschen und Entblößen der Wahrheit sowie auch das gerechte Handeln und kultiviert dadurch ein Klima harmonischen Zusammenlebens und Zusammenarbeit zwischen den Bürgern. Es ist somit offensichtlich, dass der Philosoph indirekt Kritik an den ethischen Verhaltensvorbildern übt, die das Epos Homers lehrt. Dabei nutzt er als grundlegendes, methodologisches Werkzeug zum Erreichen seines Ziels den Elenchus.

In den platonischen Dialogen tritt als häufiges Phänomen die Verwendung dieses spezifischen Dialektik-Werkzeugs in Verbindung mit der Kritik auf, die sich gegen die Ethik des Epos wendet. Der Elenchus Sokrates` spürt die Lüge und den Betrug auf und zeigt somit unverhüllt die ganze Wahrheit auf. So ruft er bei allen Angesprochenen das Gefühl der Schande (*αἰσχύνη*) hervor. Andererseits bedeutet im Rahmen der Homer'schen Ethik der Begriff *elencheie* (Schande oder Vorwurf) denjenigen Gemütszustand, in dem es dem Helden nicht gelingt als traditionell *agathos* zu reagieren, weshalb er sich schämt.¹² Die beiden gleichstämmigen Begriffe *elencheie* und *elenchos* erscheinen zwar in verschiedenen literarischen Umfeldern, aber ihre Präsenz wird fast immer von Schamgefühl begleitet. Dies steht keineswegs im Gegensatz zur Logik, zumal das Gefühl der Scham mit der Ethik einer Gesellschaft zusammenhängt, die durch das Versagen bei der Umsetzung der WGrund auf die Kriterien, denen zufolge eine Tat das Schamgefühl hervorruft in Taten zum Ausdruck gebracht wird. Trotzdem überdenkt Sokrates durch seine Kritik am traditionellen Wertesystem von *fen* kann oder auch nicht. Dies geschieht dadurch, dass hauptsächlich der Kern der Homerischen Ethik angezweifelt wird, nämlich das Ergebnis,¹³ sodass die Bedeutung nun auf die Mittel transferiert wird, durch die das Ergebnis erreicht werden kann. Dadurch diesem Wandel wird der *elenchos* zum Werkzeug der Wahrheitsfindung – einem Werkzeug, das alle Praktiken anprangert,

¹² Adkins 1960, 33-34.

¹³ Adkins 1972b, 8.

die nur auf das erwünschte Ergebnis abzielen, ohne dabei die Mittel zu berücksichtigen.

ΑΡΕΤΗ ΠΗΤΟΡΟΣ – ΑΡΕΤΗ ΔΙΚΑΣΤΟΥ

Am Ende des Proömiums, geht Sokrates zur Rechtfertigung seines persönlichen Stils und seiner Ausdrucksweise (λέξις) über. Er beruft sich auf seine Ungeschicklichkeit¹⁴ bezüglich des sprachlichen Kodes, der von den gegnerischen Parteien im Rahmen einer Gerichtsverhandlung verwendet wird. Und hofft, dass die eben angesprochene Ungeschicklichkeit den Gerichtshof im Nachgehen seiner Pflichten nicht hindern wird. Es ist ausgesprochen interessant festzustellen, dass Platon dem Gerechtigkeitsfaktor des Antrags des Sokrates (ὑμῶν δέομαι δίκαιον) große Bedeutung zuspricht. Dabei besteht das Ziel darin, die Zuständigkeiten des Richters und Rhetorikers “in Erinnerung zu rufen“ beziehungsweise neu zu definieren. Damit übt Platon vehement Kritik an der Art und Weise, wie diese Begrifflichkeiten zu seiner Zeit wahrgenommen wurden, etwas was gerade in seinen zeitgenössischen und rechtlichen Ansprachen offensichtlich wird. Sokrates` Anliegen ist insbesondere deshalb gerecht (*dikaion*), weil die Aufmerksamkeit der Richter von der Form auf den Inhalt seiner Worte transferiert wird (εἰ δίκαια λέγω ἢ μῆ). Es steht also im Einklang mit den Zuständigkeiten, die der Richter erfüllen müsste. Die absolute Art, mit der dies zum Ausdruck gebracht wird, deutet an, dass es nicht als selbstverständlich angesehen wird, obwohl es so sein sollte. Die Hinweise deuten darauf hin, dass die Worte Sokrates` als ein Versuch angesehen werden sollten, um erneut festzulegen, worin die Tugend des Richters und die Tugend des Rhetorikers bestehen. Angenommen also, Sokrates wäre vollkommen unerfahren, was die verbreitete Ausdrucksweise in Gerichtshöfen anbelangt. Ob er ein guter Redner ist oder nicht, ist dabei etwas ganz anderes, es kommt darauf an, ob er mit gerechten Worten die Wahrheit vor dem Gericht sprechen wird. Sie ihrerseits sind gute Richter, wenn sie aufmerksam dem Inhalt der Reden zuhören und diese dann bezüglich ihrer Richtigkeit prüfen.

¹⁴ Vgl. Stokes 1997, 103.

Aus der Analyse des Abschnitts geht zudem hervor, dass der Begriff der Gerechtigkeit, der, wie schon erwähnt, unmittelbar mit dem Wahrheitsbegriff zusammenhängt, den grundlegenden Gedankengang des Philosophen widerspiegelt. Es sollte zudem angemerkt werden, dass der Begriff der Tugend scheinbar das Netzwerk der Beziehungen, die sich bereits entwickelt haben, vervollständigt. Genauer gesagt werden im Proömium sinnverwandte Begriffe oft wiederholt [z. B. (a) δίκαιον, δίκαια, δικαστής, (b) ἀρετή, χείρων, βελτίων, (c) ῥήτωρ, λέξις, λέγω], welche sich überkreuzen und erstaunliche semantische Ergebnisse aufweisen. Der Schluss des Proömiums trennt jedoch die Bedeutungen voneinander ab. Kurz gesagt besteht die Tugend eines Richters darin, dass er die Fähigkeit besitzt, einen Redner bezüglich seiner Tugend zu bewerten. Es geht darum, ob er gut ist oder nicht, ob er also eine gerechte und wahre Rede hält oder nicht.¹⁵

Gehen wir nun jedoch einen Schritt weiter. Welche Bedeutung hat der Begriff der Tugend in diesem spezifischen Kontext? Die Tugend bezieht sich natürlich auf die Gesamtheit der Eigenschaften, über die jemand oder etwas verfügt, und dank derer eine angemessene und effiziente Auseinandersetzung damit stattfinden kann, was ihm aufgetragen wurde.¹⁶ Demnach deckt der Begriff auch den Prozess der Ausführung

¹⁵ Vgl. Strycker und Slings 1994, 27.

¹⁶ West (1979, 51 Anm. 13) vertritt die Meinung, dass mit dem Begriff ἀρετή (Tugend) die Überlegenheit einer Sache gemeint ist. Es kann sein, dass es sich bei dieser Überlegenheit um eine moderne Terminologie als "Moral-Ethik" handelt. Sokrates, bezieht sich jedoch auf 20b in der Tugend "der Ochsen und Fohlen". Daraus schließt der Forscher, dass die Bedeutung der sokratischen Tugend immer je nach Kontext bestimmt werden muss, in dem Platon sie verwendet. Reeve 1989, x, erklärt die Bedeutung der 'Tugend' mit einer Analogie: Wenn etwas ein Messer ist, was man als die Tugend des Messers bezeichnet, besteht in der Beschaffenheit oder Eigenschaft, die es zu einem *guten* Messer macht; das gleiche gilt auch für den Fall des guten Menschen. Es kann sein, dass die Tugend eines Messers eine geschärfte Klinge ist. Gleichermassen, kann es sein, dass in der Tugend eines Menschen die Klugheit, der Edelmut, die Gerechtigkeit und der Mut mitenthalten sind. Folglich ist der Begriff ἀρετή breiter als die moderne Auffassung der moralischen Tugend. Er wird

der spezifischen Handlung und deren erfolgreichen Ausgang ab. Somit (a) führt für Sokrates der Richter sein Werk richtig und tugendhaft aus, wenn im Mittelpunkt seines Trachtens vorrangig eine Überprüfung steht, welche der Feststellung von Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge und vom Charakter der Reden des Rhetorikers dient; und (b) führt der Redner selbst sein Werk tugendhaft aus, wenn er sich bei seiner Rede auf Recht (*dikaion*) und Wahrheit stützt.

Im Anbetracht dessen, dass der gemeinsame Nenner der beschriebenen Zuständigkeiten das Recht (*dikaion*) ist, kann man die Grundbedeutung des Rechts einfach erfassen. Dieses steht in enger Verbindung zur Tugend und Wahrheit und besteht in Wirklichkeit aus drei Faktoren:

- a) dem Respekt des Raumes, über den sich die Zuständigkeiten einer Person ausdehnen. Somit ist es gerecht, wenn ein Richter über das Recht und die Wahrheit entscheidet, während es gleichzeitig Recht ist, wenn ein Redner bezüglich der Gerechtigkeit und Wahrheit seiner Reden kritisiert wird (siehe auch 18a7: *δικαίως εἰμι ἀπολογήσασθαι*);
- b) der Bestimmung der Tugend des Richters und des Redners;
- c) dem Erzwingen von Tugenden/Werten im menschlichen Miteinander.

Der Abschluss des Proömiums ist im Grunde mit einer erneut beginnenden Kritik gleichzusetzen, die sich als einzige gegen die konkurrierende Ethik im Epos wendet.

KONKLUSION

Vor Abschluss der Analyse des Proömium lohnt es sich, einen Blick auf den Kommentar von Sokrates bezüglich der Redegewandtheit seiner Beschuldiger im Gegensatz zu seiner eigenen zu werfen (17b4-6: [...] *εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τάληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοῖν ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ*). Sokrates akzeptiert zwar seine Funktion als Rhetoriker, unterstreicht

angewendet und gilt auch für Dinge, die keine Träger oder moralische Vertreter sind und in der Regel ein breiteres Spektrum abdeckt. Strycker und Slings 1994, 251, nehmen schließlich zur Kenntnis, dass aufgrund der Tugend (*ἀρετή*) jemand oder etwas (in diesem Fall der gute Richter und ein guter Redner) entsprechend den Bedürfnissen seiner (eigenen) Natur gut ist.

jedoch, dass der Abgrund, der ihn von seinen Gegnern trennt, unüberbrückbar scheint.¹⁷ Worin besteht jedoch seine Überlegenheit als Rhetoriker? Die Antwort auf diese Frage findet sich im abschließenden Satz des Proömium (τᾶληθῆ λέγειν), der auch den Kern der Reden von Sokrates im Ganzen darstellt. Es handelt sich im Grunde um die Bestätigung der Idee, dass das wahre Ziel der Rhetorik das Wahre (*alethes*) und nicht das Wahrscheinliche (*pithanon*) darstellt. Sokrates propagiert, dass seine Reden der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der logischen Überzeugung dienen. Er kritisiert vehement all diejenigen Praktiken, denen zufolge der Beschuldigte versucht, seinen Freispruch zu erlangen und somit die Gefühle der Richter zu seinen Gunsten zu beeinflussen.¹⁸ Somit scheint der Aufprall der beiden Arten von Rhetorik unumgänglich. Sokrates kritisiert die überzeugende Rhetorik seiner Ankläger, in der nicht nur die gleichgültige Stellung gegenüber der Wahrheit offensichtlich ist, sondern auch deren Fähigkeit, die Zuhörer in jegliche Stimmung zu versetzen.¹⁹ In der Verweigerung der üblichen Praktiken der Rhetorik wendet er sich zugleich auch von der Auffassung ab, dass der Gerichtshof einen Ort darstellt, an dem ein harter Konkurrenzkampf (*agon*) zwischen den gegensätzlichen Gerichtsparteien besteht.²⁰ Die Verweigerung dieses Konkurrenzkampfes stimmt, wie bereits angesprochen, mit einer indirekten Kritik an den Werten überein, wie sie in Homers Epos propagiert werden. Seine zeitgenössischen Redner, Erben der konkurrierenden Ethik des Epos, kämpfen durch Betrug und hinterhältige Tricks um den Gewinn des Gerichtsprozesses. Sokrates jedoch plädiert für die Wahrheit und die Gerechtigkeit und wird sich selbst mittels dieses Werkzeugs gegen seine Beschuldiger verteidigen. Es ist also offensichtlich, dass seine Haltung die Rhetorik verändert und deren Ziele neu definiert: Die Rhetorik darf die Wahrheit nicht verdrehen, sondern soll diese offenbaren, so dass sie durch die Zuhörer sofort und einfach aufgenommen werden kann. Sokrates' Verteidigungslinie zeigt

¹⁷ Siehe Burnet [1924] 1970, 69, 73.

¹⁸ Vgl. Reeve 1989, 6.

¹⁹ Siehe auch *Menex.* 234c1-235c5; *Symp.* 198c1-e2.

²⁰ Strycker und Slings 1994, 33.

zunehmend, dass die Methode der Dialektik den einzig sicheren Weg zur Enthüllung der Wahrheit im Ganzen darstellt. Somit wird er dazu angeleitet eine neue Rhetorik einzuweihen, eine Rhetorik, die die traditionelle rhetorische Praxis vollkommen ersetzen wird. Angesichts der obigen Schlussfolgerung scheint das Proömium einen herausragenden Platz im Dialog als Ganzes einzunehmen. Der Grund dafür ist, daß es einige der wichtigsten Hinweise zur Entschlüsselung aller anderen Passagen von Platons *Apologie*, in der Konfrontationen mit der homerischen Ethik aufreten, liefert. Um die Beziehung zwischen dem Proömium und diesen Passagen herauszuarbeiten, bedarf es natürlich einer separaten Studie, deren Grundlagen dieser Artikel zu legen versucht.

University of Ioannina, Greece

BIBLIOGRAPHIE

Adam, James. [1887] 1891. *Platonis Apologia Socratis: With Introduction Notes and Appendices*. Cambridge: Cambridge University Press.

Adkins, Arthur W. H. 1960. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press.

— 1971. "Homeric Values and Homeric Society." *JHS* 91: 1-14.

— 1972a. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. London: Chatto & Windus.

— 1972b. "Truth, ΚΟΣΜΟΣ, and APETH in the Homeric Poems." *CQ* 22.1: 5-18.

Bonner, Robert J. 1908. "The Legal Setting of Plato's *Apology*." *CP* 3.2: 169-177.

Brickhouse, Thomas C., und Nicholas D. Smith. 1986. "Socrates' First Remarks to the Jury in Plato's *Apology of Socrates*." *CJ* 81.4: 289-298.

— 1989. *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press.

Burnet, John. [1924] 1970. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford: Clarendon Press.

Dickie, Matthew W. 1978. "Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod." *CP* 73.2: 91-101.

Donlan, Walter. 1980. *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.* Lawrence, KS: Coronado Press.

Gagarin, Michael. 1973. "Dikē in the *Works and Days*." *CP* 68.2: 81-94.

— 1974. "Dikē in Archaic Greek Thought." *CP* 69.3: 186-197.

Garner, Richard. 1987. *Law and Society in Classical Athens*. London and Sydney: Croom Helm.

Havelock, Eric A. 1978. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadows in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heitsch, Ernst. 2002. *Apologie des Sokrates*. Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Bd. I 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Leibowitz, David M. 2010. *The Ironic Defense of Socrates: Plato's Apology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd-Jones, Hugh. 1971. *The Justice of Zeus*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Long, Anthony A. 1970. "Morals and Values in Homer." *JHS* 90: 121-139.

Meyer, Thomas. 1962. *Platons Apologie*. Stuttgart: Kohlhammer.

Palmer, Leonard R. 1950. "The Indo-European Origins of Greek Justice." *Transactions of the Philological Society* 49.1: 149-168.

Pernot, Laurent. 2000. *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie générale française.

Reeve, C. D. C. 1989. *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis: Hackett.

Riddell, James. [1877] 1973. *The Apology of Plato*. New York: Arno Press.

Rodgers, V. A. 1971. "Some Thoughts on ΔΙΚΗ." *CQ* 21.2: 289-301.

Sesonske, Alexander. 1968. "To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger." *Journal of the History of Philosophy* 6.3: 217-231.

Stock, St. George. [1887] 1961. *The Apology of Plato*. Oxford: Clarendon Press.

Stokes, Michael C. 1997. *Plato: Apology: With an Introduction, Translation and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.

Strycker, Emile de, und Simon R. Slings. 1994. *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*. Leiden: Brill.

West, Thomas G. 1979. *Plato's Apology of Socrates: An Interpretation, with a New Translation*. Ithaca: Cornell University Press.

Williamson, Harold. [1908] 1963. *Plato's Apology of Socrates*. London: Macmillan.