

Jedan, Christoph

Sokrates und die deliberative Demokratie. Zum sokratischen Politikverständnis in Platons Apologie, Kriton und Gorgias

Peitho 1, 31-43

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Sokrates und die deliberative Demokratie. Zum sokratischen Politikverständnis in Platons *Apologie*, *Kriton* und *Gorgias*

CHRISTOPH JEDAN / Groningen /

Die Figur des Sokrates, die uns in den frühen platonischen Dialogen entgegentritt, wird für eine Vielzahl heutiger politischer Theorien als Ahnherr reklamiert. Das Problem bei solchen Vereinnahmungsversuchen ist, dass sie den Blick auf das Sperrige, historisch Besondere und gar nicht zu unseren Erwartungen Passende des sokratischen Denkens verstellen. In diesem Artikel wende ich mich exemplarisch einer solchen Vereinnahmung von Sokrates für heutige politische Theorien zu, nämlich Versuchen, Sokrates zum Ahnherrn heutiger “deliberativer” Demokratiekonzeptionen zu erklären. Ich werde mithilfe einer stark kontextualisierenden Interpretation von drei frühen Platondialogen — der *Apologie*, dem *Kriton* und dem *Gorgias* — zeigen, dass solche Vereinnahmungsversuche den spezifischen *religiösen* Charakter von Sokrates’ “Berufung” aus dem Auge verlieren. Es ist diese religiöse Berufung, die Sokrates davon abhält, sich in einer für den athenischen “Mainstream” akzeptablen Weise in politische Diskurse einzubringen. Es wäre allerdings auch verkehrt, Sokrates zu einem im Grunde unpolitischen Denker zu erklären.¹ Ich werde zeigen, dass Sokrates’ Haltung durchaus politisch

¹ Vgl. etwa Saccarelli (2007), allerdings ohne Verwendung einer kontextualisierenden Interpretation, die den religiösen Aspekt von Sokrates’ Haltung ernstnähme. Für Saccarelli ist Sokrates im Grunde ein *Camus avant la lettre*: Sokrates’ Wahrheit sei eine fundamental inkommunikable, existentielle Wahrheit gewesen, die sich nicht auf dem Gebiet der Politik hätte ausdrücken lassen. Wenn ich im Folgenden u.a. auch gegen Saccarellis Sokrates-Interpretation argumentiere, so hat Saccarelli doch m.E. absolut Recht, gegen eine allzu schnelle Vereinnahmung von Sokrates als einem deliberativen Demokraten auf “un-” oder “antipolitische” Stellen wie Platon *Apol.* 31 c zu weisen, wo Sokrates sagt, er sei “niemals vor die Menge hingetreten, um der Stadt einen Rat zu erteilen” (δημοσίᾳ δὲ οὐ τολμῶ ἀναβαίνων εἰς τὸ πλῆθος τὸ ὑμέτερον συμβουλεύειν τῇ πόλει).

zu verstehen ist. Sie repräsentiert eine Strömung im antiken griechischen politischen Denken, die der Perfektion der persönlichen ethischen Haltung einen absoluten Primat einräumt.

Dabei gehe ich wie folgt vor: Im ersten Abschnitt zeige ich kurz, auf welche Weise Sokrates für verschiedene deliberative Demokratiekonzeptionen vereinnahmt worden ist. Im zweiten Abschnitt biete ich eine Interpretation der *Apologie*, des *Kriton* und des *Gorgias*. Im dritten Abschnitt analysiere ich zusammenfassend das sokratische Politikverständnis.

1. Sokrates als Ahnherr deliberativer Demokratiekonzeptionen

In der politischen Theorie der letzten Jahre hat sich ein gewisses Unbehagen breitgemacht. Vielen Beobachtern scheint es, als ob das aktive Engagement in politischen Diskussionen bei großen Teilen der Bevölkerung einer Apathie und einem Zynismus Platz gemacht hätte. So hat etwa der Soziologe Paul Dekker (2005) ermittelt, dass „politisch aktiv sein“ nur von zwei Prozent der niederländischen Bevölkerung als wichtiger Aspekt guter Bürgerschaft aufgefasst wird. In einer Studie über Tugenden in Parteiprogrammen und in der Wahrnehmung der Öffentlichkeit, die ich für das niederländische Innenministerium erarbeitet habe, zeigt sich ein ähnliches Bild: Aus eigener Initiative benennen die befragten Bürger praktisch keine Tugenden mit einem deutlich politischen Inhalt als „wichtig“, und dort, wo eine Tugend auch eine politische Relevanz haben könnte, wird diese von den Befragten nicht benannt. Es bleibt bei einem Ein-guter-Mensch-Sein in der privaten und sozialen Sphäre (Jedan und De Looijer 2010). In ihrer großen Mehrheit haben unsere Mitbürger also ein deutlich „apolitisches“ Bürgerschaftsverständnis.

Häufig wird für diese Apathie das heutige Modell einer repräsentativen Demokratie verantwortlich gemacht, das einem polarisierenden Clash von unvollständig diskutierten Meinungen Vorschub leiste und das die Bürger ab und zu einmal wählen lasse, sie aber nicht weiter einbinde. In diesem Modell repräsentativer Demokratie gehe es, so die Kritiker, um die bloße Aggregation von Stimmen, um Mehrheiten, aber nicht um die Suche nach einem Konsens auf der Basis der besten Argumente. Eliten werden austauschbar, das ist alles.

Gewissermaßen als ein Allheilmittel gegen die Apathie und den Zynismus der Bürger haben politische Philosophen immer wieder Konzeptionen einer deliberativen Demokratie ins Spiel gebracht. Diese Konzeptionen legen nicht so sehr den Nachdruck auf das Zählen von Stimmen, sondern beziehen die Bürger strukturell in demokratische Deliberationsprozesse ein.

Solche Konzeptionen deliberativer Demokratie greifen immer wieder auf Sokrates zurück. Sokrates — oder zumindest der Sokrates, der uns in den frühen platonischen Dialogen entgegentritt — gilt in diesen Konzeptionen als das Rollenmodell einer guten, deliberativen Bürgerlichkeit. Und vielleicht nicht zu Unrecht: War es nicht Sokrates, der

immer wieder auf den öffentlichen Plätzen die Bürger befragte, ihnen definitorische Festlegungen abverlangte und sie prüfte, und der diese Tätigkeit als so wichtig ansah, dass er sogar sein Leben für sie lassen wollte und tatsächlich gelassen hat?

An dieser Stelle sollte ich klarstellen, dass ich den Plural "Konzeptionen" bewusst verwendet habe. Tatsächlich gibt es eine ganze Spannbreite deliberativ-demokratischer Konzeptionen, und Sokrates wird als Ahnherr einer ganzen Reihe sehr unterschiedlicher deliberativ-demokratischer Konzeptionen präsentiert. Zwar haben deliberative Demokratiekonzeptionen einen gemeinsamen Nenner, der darin liegt, dass in ihnen — im Gegensatz zu traditionellen Demokratietheorien — neben das Mehrheitssystem repräsentativer Demokratien eine konsensuelle Entscheidungsfindung tritt. In den Fragen aber, *welches Gewicht* dieser konsensuellen Entscheidungsfindung eingeräumt wird und *wie* diese Entscheidungsfindung genau aussehen sollte, unterscheiden sich deliberative Demokratiekonzeptionen ganz erheblich. Die Bandbreite dieser Konzeptionen könnte man etwa dadurch beschreiben, dass man sie in einem Spektrum ansiedelt, das angibt, welche Legitimitätsanforderungen für politische Entscheidungen die deliberativen Konzeptionen formulieren. Die Theorien reichen dann von "schwachen" Legitimitätsanforderungen im Sinne eines "Es ist gut, dass wir miteinander reden" (etwa als soziale Inklusion oder wegen des epistemischen Wertes von Deliberationen) bis zu "starken" Theorien, in denen die Legitimität getroffener politischer Entscheidung davon abhängt, ob diese Entscheidungen Resultat einer öffentlichen Deliberation gewesen sind.²

Sokrates wird nun — wie gesagt — von ganz verschiedenen deliberativen Demokratiekonzeptionen reklamiert. So wird Sokrates durch Gerald Mara (1997) und Adolf G. Gundersen (2000) an eine im oben genannten Sinne schwache deliberative Demokratiekonzeption gekoppelt: Aus Maras Sicht stand Sokrates persönlich zwischen Dogmatismus und Skepsis (1997: 24, 29); er habe die Diskussion unter Bürgern stimuliert und sei in diesem Sinne politisch aktiv gewesen, aber nicht im Sinne der politischen Konflikte seiner Zeit (Mara 1997: 16–19). Gundersen sieht in Sokrates die "Verkörperung der dyadischen Idealstruktur demokratischer Deliberation". Demgegenüber haben andere Interpretationen deutlich stärkere deliberative Konzeptionen im Visier (Villa 2001) oder versuchen gar, deliberative Theorien weiter anzuschärfen (Audard 2005). In unserem Zusammenhang besonders interessant dürfte Dana Villas Interpretation sein. Für Villa verkörpert Sokrates eine Bürgerschaft, die auf der Grundlage eines säkularen Gewissens in mäßiger Distanz zu den herrschenden Kräften der Zeit verbleibe und gegen die kontextgebundenen, partikularistischen Normen der eigenen Gesellschaft die heilsame Auflösungskraft des Nichtwissens und der skeptischen Kritik setze. Villa sieht in Sokrates den Idealfall einer gewissenvollen, mäßig entfremdeten Bürgerschaft ("conscientious, moderately alienated citizenship").³

² Zur Theorie der deliberativen Demokratie vgl. Fishkin (1991). Eine sehr einflussreiche, wenn auch im Sinne des obigen Spektrums nicht allzu starke Variante der deliberativen Demokratie bietet Habermas (1994). Eine interessante Kritik an deliberativen Demokratiekonzeptionen lässt sich etwa aus Tucker (2008) destillieren: Tucker weist auf die empirisch feststellbaren oligarchischen Tendenzen in deliberativen demokratischen Prozessen.

³ Villa 2001: 2.

Obwohl diese Interpretationen im Einzelnen sehr unterschiedlich sind — schon wegen dieser Uneinigkeit drängt sich die Wünschbarkeit einer erneuten Verortung der Position des Sokrates auf — gibt es doch eine gemeinsame Tendenz: Sie alle würdigen einen skeptischen Sokrates, einen Sokrates, der in einem Spektrum “dogmatisch — skeptisch” deutlich von der dogmatischen Seite weggehalten wird (wobei im Einzelnen umstritten bleibt, wie stark er der skeptischen Seite anzunähern ist).

Mir scheint gerade dies eine Einschätzung zu sein, die den Blick für das eigentümliche Profil von Sokrates’ politischer Haltung verstellt. Ich werde zeigen, dass der Sokrates, der uns in Platons frühen Dialogen entgegentritt, deutlich dogmatischer ist, als vielfach angenommen wird. Schon in der *Apologie* schreibt Platon Sokrates Überzeugungen zu, die wir im Rückblick als “proto-stoisch” bezeichnen könnten — ich nenne hier nur die Gleichgültigkeit außermoralischer Güter und die Annahme, dass die Tugend notwendig und hinreichend für die Eudämonie ist. Sokrates lässt nicht nur keinen Zweifel an diesen Überzeugungen, die — wie wir sehen werden — seine Haltung zur Politik seiner Zeit bestimmen, er fügt auch seine philosophische “Berufung” fraglos in den religiösen Kontext seiner Zeit ein und veranschlagt die Dignität dieser religiös interpretierten Berufung ganz zweifelsfrei höher als Forderungen, sich auf politische Normen und gesellschaftliche Usancen einzulassen. Diese Haltung könnte, wenn wir sie im Koordinatengefüge heutiger deliberativer Demokratiekonzepte beschreiben, leicht als unpolitisch oder gar antipolitisch erscheinen; aber ich will im Folgenden zeigen, dass eine solche Einschätzung unangemessen wäre.

Um dies zu zeigen, werde ich zunächst das relevante Textmaterial aus drei relativ frühen platonischen Dialogen analysieren, nämlich aus der *Apologie*, dem *Gorgias* und dem *Kriton*. Ich will vor allem versuchen, diese Texte in ihrem literarischen und historischen Kontext zu interpretieren.

2. Kontextualistische Interpretation von Platons *Apologie*, *Gorgias* und *Kriton*

Ich beginne meine Interpretation mit der *Apologie*. Bekanntlich wurde Sokrates offiziell angeklagt wegen naturphilosophischer und sophistischer Aktivitäten. Mit dieser Anklage wurde suggeriert, dass Sokrates’ Wirken eine Gefahr für die religiösen und gesellschaftlichen Fundamente der athenischen Demokratie darstellten. Gregory Vlastos hat argumentiert, dass diese Anklage motiviert gewesen sein muss durch die “Aggressivität” von Sokrates’ öffentlicher dialektischer Tätigkeit (vgl. Vlastos 1991: 293–297). In einer anderen Publikation bietet Vlastos eine weitere Erklärung für die negative Einstellung großer Teile der Bevölkerung gegenüber Sokrates, die ein wichtiger Faktor in seiner Verurteilung gewesen sein muss: Sokrates wurde weithin wahrgenommen als “Volkshasser” (μισόδημος). Er hatte Umgang mit Kritias, einem der Dreißig Tyrannen. Und auch der antidemokratische Alkibiades zählte zu den Menschen, mit denen Sokrates regelmäßig Umgang hatte. In der anti-oligarchischen Stimmung nach dem Fall der Dreißig Tyrannen

konnten solche Freunde nicht als Empfehlung gelten. Nun war aber im Jahr 403 v. Chr. eine Einigung zwischen den Anhängern und Gegnern der Dreißig Tyrannen erreicht worden, die beinhaltete, dass in Gerichtsverfahren kein *μνησικακεῖν*, keine Erinnerung an vergangenes Unrecht, stattfinden dürfe.⁴ Wegen seiner Kontakte mit Kritias hätten anti-oligarchisch eingestellte Bürger Sokrates wohl gerne eine Lektion erteilt, aber man konnte es nicht, aufgrund dieser Einigung — deswegen wohl die merkwürdige Anklage (Vlastos 1994: 88—90). Dass diese Interpretation viel für sich hat, zeigt sich schon an den geradezu verzweifelten Bemühungen Xenophons in seinen *Memorabilia*, das Bild des Sokrates als eines Volksfeindes zu entkräften und dagegen das Bild eines philosophisch weitgehend harmlosen, aber volksfreundlichen Sokrates zu setzen.⁵

Vlastos (1994: 99 ff.) argumentiert weiter — u. a. mit Bezug auf Platons *Kriton* — dass das öffentliche Bild von Sokrates als einem Volkshasser verkehrt gewesen sei und Sokrates im Gegenteil ein lupenreiner Demokrat war. Auf Vlastos' Argumentation komme ich im Folgenden zurück. Bleiben wir vorerst noch bei der *Apologie* und sehen wir uns die Verteidigung des Sokrates an. Sokrates erklärt, dass der Hass, der ihm entgegenschlage, auf seiner fragenden, das Nichtwissen seiner Gesprächspartner enthüllenden Tätigkeit beruhe. Er erläutert, dass seine prüfende Tätigkeit ihren Ursprung habe in einer Frage, die sein Freund Chairephon an das Delphische Orakel gerichtet habe. Ob irgendjemand weiser sei als Sokrates? Die Antwort ist verneinend. Sokrates ist überrascht. Er geht ganz selbstverständlich von der Wahrheit des Orakels aus (*Apol.* 21 b), aber er strebt eine Interpretation des Spruches an, die seiner eigenen Einschätzung, dass er selbst nicht weise ist und kein Wissen hat, entgegenkommt. Er prüft also diejenigen, die traditionell — und auch von ihm selbst — als weise oder kompetent angesehen werden: Staatsmänner, Dichter und Fachleute aller Art. Das Ergebnis enthüllt das Nichtwissen seiner Gesprächspartner. Sie meinen bloß, Wissende zu sein, aber sie sind es nicht. Sokrates, der nicht an dieser Selbstüberschätzung leidet, der davon überzeugt ist, nicht zu wissen, ist also gerade darum weiser als seine Gesprächspartner (21 c — 22 e).

Interessant ist nun, dass Sokrates seine Tätigkeit — die ja die Folge eines Orakelspruchs einerseits und seiner Interpretation dieses Spruches andererseits ist — als einen *göttlichen Auftrag* begreift, als eine *Ehrung Gottes*, die er höher stellt als die juristisch-politischen Urteile und Satzungen Athens. Auch wenn man ihm anbieten würde, ihn auf Bewährung freizulassen, unter der Bedingung, dass er seine prüfende Tätigkeit einstelle, würde er diesen Freispruch nicht annehmen können (29 c — 30 a). Er stellt also seine *religiös motivierte Pflicht* über den Volkswillen. Er stellt seine Pflicht auch über andere Erwartungen, die aus sozialen und familiären Kontexten an ihn herangetragen werden: Er habe sich nicht gekümmert um das, was der Masse wichtig sei — Geld verdienen, die Rolle als *pater familias*, militärische Dinge, Volksreden und die anderen Ämter und die Zusammenschwörungen und Spaltungen, die die Stadt erschüttert hätten — kurzum, er habe sich auf nichts von dem eingelassen, womit er weder seinen Mitbürgern noch

⁴ Arist. *Ath. pol.* 39. Vgl. auch OCD, s.v. "amnesty".

⁵ Vgl. Xen. *Mem.* I 56—62.

sich selbst wirklich nützlich hätte sein können (ὄφελος), und habe sich ausschließlich mit seinem überaus nützlichen und wichtigen Prüfungsauftrag beschäftigt (36 b — c).

Sokrates hat sich also nicht in einer traditionell verstandenen politischen Rolle betätigt. Und in der Tat, wenn man ein Bild politischer Aktivität zugrunde legt, wie es Thukydides in seiner Komposition der Grabrede des Perikles formuliert, fällt auf, wie weit Sokrates von dem dort formulierten Erwartungshorizont abweicht.⁶ Thukydides' Perikles stellt die demokratische Ordnung Athens als ein Vorbild für andere Städte dar; er rühmt ihre Freiheit und ihre politische Gleichheit: niemand, der das Talent besitze, müsse etwa aufgrund von Armut politisch inaktiv bleiben (Thuk. II 37). Die Teilnahme an öffentlichen politischen Deliberationen sei ein Kernelement des verfassungspatriotischen Ethos der Athener: "wir denken nicht, dass Worte und Taten inkompatibel sind; das Schlimmste ist, überhastet zu handeln, bevor die Konsequenzen gründlich diskutiert worden sind" (Thuk. II 40). Darum sei in Athen

ein jeder nicht bloß an den eigenen Angelegenheiten interessiert, sondern auch an der Politik (...) Ein Mann, der kein Interesse an der Politik hat, ist nicht etwa ein Mann, der sich mit seinen eigenen Sachen beschäftigt. Wir sagen: das ist ein Mann, der hier nichts zur Sache tut (Thuk. II 40).

Sokrates behauptet, dass es sein "Daimonion", eine innere göttliche Stimme gewesen sei, die ihn davon abgehalten habe, sich in die Politik einzumischen (*Apol.* 31 d). In diesem Kontext steht die bereits zitierte Bemerkung, er, Sokrates sei niemals vor die Menge hingetreten, um der Stadt einen Rat zu erteilen (31 c). Sokrates erklärt den Sinn des dämonischen Widerstands gewissermaßen konsequentialistisch: "Wenn ich politisch aktiv gewesen wäre, dann wäre ich schon längst umgekommen und wäre weder euch noch mir selbst nützlich gewesen (ὠφελήκη)".⁷ Dies ist zweifellos eine harte Kritik, wenn auch vielleicht nicht am demokratischen Ideal, so doch zumindest an der täglichen Praxis der athenischen Demokratie. Bemerkenswert ist, dass Sokrates wiederum seine *religiöse Verpflichtung* gegen ein Politikverständnis setzt, wie wir es in Perikles' Grabrede finden und von dem wir unterstellen können, dass es, auch wenn es eine idealtypische Überhöhung war, an ein breit getragenes Selbstverständnis der Athener Bevölkerung anschloss.

Gemessen an diesem Ideal politischer Partizipation bleibt Sokrates politisch unproduktiv. Sokrates hat zwar bekanntlich passiven Widerstand geleistet gegen zwei in seinen Augen ungerechte Beschlüsse, den einen von demokratischer, den anderen von oligarchischer Seite (*Apol.* 32 b — e). Aber diese Verweigerung ist keine aktive Einmischung, wie sie für den Perikles der Grabrede selbstverständlich gewesen wäre. Vielleicht dürfen wir die Position, die Thukydides in der Grabrede des Perikles artikuliert, als den Hintergrund ansehen, vor dem Platon seinen Sokrates positioniert. Der Sokrates aus der *Apolo-*

⁶ Der Gebrauch von Perikles' Grabrede als Kontrastfolie ist seit Vlastos Standard. Eine ausführliche, besonders gelungene Diskussion bietet Villa 2001: 6—12.

⁷ *Apol.* 31 d—e.

gie würde dann gewissermaßen einen Gegenentwurf verkörpern zu dem Demokratie- und Partizipationsmodell, das wir in der Grabrede finden.

Diese Vermutung lässt sich erhärten, wenn wir uns den Dialog *Gorgias* anschauen. Der Dialog beginnt mit einer Diskussion zwischen Sokrates und dem bekannten Sophisten Gorgias über die Rhetorik. Recht schnell tut Sokrates die Rhetorik als eine der Kochkunst verwandte Schmeichelbemühung ab, die nur ein Schattenbild eines Teiles der Politik sei. In zwei weitausgreifenden Gesprächen werden dann mit zwei anderen Diskussionspartnern, Polos und Kallikles, Prinzipien der wahren politischen Kunst herausgearbeitet. Ich konzentriere mich hier auf ein relativ kurzes Stück aus der Diskussion zwischen Sokrates und Kallikles. Kallikles, ein möglicherweise fiktiver Charakter, der von Platon als Prototyp eines populistischen Politikers gezeichnet wird, wirft Sokrates vor, mit seiner philosophischen Tätigkeit sein Leben zu verschwenden. Sokrates hocke “mit drei oder vier Knaben flüsternd in einer Ecke”, statt mit öffentlicher politischer Rhetorik groß herauszukommen (*Gorg.* 485 d – e). Als Paradigmen einer gelungenen politischen Aktivität nennt Kallikles vier berühmte Staatsmänner und Generäle der jüngeren athenischen Geschichte, die zum demokratischen historischen Kanon gehört haben dürften. Neben Themistokles, Kimon⁸ und Miltiades nennt er Perikles.⁹

Sokrates unterwirft die politische Aktivität dieser Staatsmänner dem folgenden Test: Ein guter Staatsmann ist derjenige, der nachweislich die Menschen — zumindest einen einzigen, egal ob Fremder oder Einheimischer, Sklave oder Freier — besser gemacht habe, d.h. einen, der vorher schlecht war, ungerecht, unbeherrscht und irrational, nachweislich in einen guten Menschen verwandelt habe (515 a). Sokrates kann es nicht lassen, Kallikles einzureiben, dass er, Kallikles, selber solche Taten nicht vorweisen könne. Danach arbeitet Sokrates die Liste von Kallikles’ kanonischen Staatsmännern ab. Es komme nicht auf das Bauen von Schiffen, Mauern und Werften an; das eigentliche Geschäft des Politikers sei vielmehr — wie gesagt — die Bürger besser zu machen. Gemessen an diesem Kriterium fallen alle vier paradigmatischen Staatsmänner des Kallikles durch.

Bemerkenswert ist nun, dass Sokrates, entgegen der Reihenfolge, in der Kallikles die vier Staatsmänner aufführt, zuerst und am allerlängsten Perikles diskutiert und schließlich verwirft. Das kann kein Zufall sein. Platons Sokrates übt mit dem Beiseiteschieben des Perikles Kritik an dem athenischen Demokratiemodell und formuliert vor diesem Hintergrund eine alternative Konzeption. Wie schon in der *Apologie* wird ein Nutzenkriterium nach vorne geschoben. Der Nutzen für anweisbare Einzelne ist das Kriterium, an dem sich politisches Handeln messen lassen muss. Genau wie in der *Apologie* gelten ihm allerdings “außermoralische” Güter nicht als wirklich wichtig. Wahrer Nutzen bemisst sich daher nicht an Erfolgen im Bereich “außermoralischer” Güter, wie gelungenen Bauprogrammen, sondern an dem erreichten *ethischen Niveau* der Bevölkerung. Im *Gorgias* identifiziert Sokrates das Nachstreben eines so verstandenen Nutzens mit dem, was er die “wahre politische Kunst und Praxis” nennt; er, Sokrates, sei einer der

⁸ Bei gewissen Spartasympathien gewiss kein Gegner der Demokratie — vgl. *OCD*, s.v. “Cimon”.

⁹ *Gorg.* 503 c, wiederholt 515 c–d.

wenigen Athener, so nicht der einzige, der dieser wahren politischen Kunst und Praxis nachstrebe (521 d: Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικά μόνος τῶν νῦν).

Das bringt mich zu der Frage, wie Sokrates es wohl mit der Athener Demokratie gehalten hat. Ich hatte ja bereits ein Argument von Gregory Vlastos (1994: 90 ff.) angekündigt, das zeigen soll, dass Sokrates trotz seiner öffentlichen Reputation in Wahrheit ein entschiedener Anhänger der athenischen Demokratie war. Dieses Argument stützt sich auf eine Passage im *Kriton*. Dieser Dialog, der höchstwahrscheinlich früher als der *Gorgias* geschrieben wurde, präsentiert uns eine Szene zwei Tage vor der Hinrichtung des Sokrates. Kriton, ein Freund des Sokrates, besucht diesen im Gefängnis und will ihn überreden, aus Athen zu fliehen. Alles ist vorbereitet, Sokrates muss nur aufstehen und mitkommen. Sokrates weigert sich, auf das Angebot einzugehen. Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass seine Flucht unrechtmäßig wäre und dass sie die Gesetze Athens und damit Athen selbst, *seine* Stadt, destabilisieren würde. Den Höhepunkt von Sokrates' Antwort bildet eine Passage am Ende des Dialogs, in der Sokrates die Gesetze als fingierte Personen auftreten lässt, die durch seine eventuelle Flucht geschädigt würden, und in der er diese personifizierten Gesetze Kriton und sich selbst als Dialogpartner gegenüberstellt (50 a – 54 d).

Die Gesetze betonen, dass sie, die Sokrates' Geborenwerden und Aufwachsen in Athen rechtlich Form gegeben haben, gewissermaßen eine väterliche Autorität über ihn ausüben. Wie bei einem Vater gebe es nur zwei adäquate Reaktionen gegenüber dieser Autorität: entweder man gehorche oder man versuche (wenn man nicht einverstanden sei), die anderen zu überzeugen (51 b). Sokrates sei aber einverstanden mit den athenischen Regelungen zur Ehe und zur Erziehung von Kindern (die sein eigenes Geborenwerden und Aufwachsen bestimmt hätten) und habe durch sein siebzugjähriges Leben in Athen und durch sein Handeln in dieser Zeit sein Einverständnis mit den Athener Gesetzen bewiesen (51 c – e). Wenn sie, die Gesetze, ihm nicht gefallen hätten, hätte er sich ihnen schon längst durch Emigration entziehen können (53 a). Dieses Einverständnis jetzt aufzukündigen, wo ihm von Menschen, aber nicht von den Gesetzen, Unrecht angetan werde, sei ungerecht (54 b – c). In dem Kontext des Arguments, Sokrates hätte ja emigrieren können, wenn ihm die Gesetze nicht gepasst hätten, stehen einige Zeilen, die Vlastos für sein Bild von Sokrates als einem lupenreinen Demokraten gebraucht: Die Gesetze nennen als Emigrationsorte, die Sokrates hätte wählen können, vier Orte, die alle mehr oder weniger oligarchische polische Strukturen hatten: Sparta, Kreta, Theben und Megara (52 e – 53 c). Die Gesetze sagen: "Du [Sokrates] aber hast weder Sparta vorgezogen noch Kreta, von denen du bei jeder Gelegenheit sagst, dass sie gut geordnet sind (εὐνομεῖσθαι)".¹⁰ Und in ähnlicher Weise sagen die Gesetze auch über Theben und Megara, dass sie gut geordnet sind (εὐνομοῦνται).¹¹ Die Frage ist, was "gut geordnet sein" (εὐνομεῖσθαι) in diesem Kontext zu bedeuten hat. Vlastos denkt nun, dass wir

¹⁰ *Kriton* 52 e; vgl. Vlastos 1994: 92 ff.

¹¹ *Kriton* 53 b.

εὐνομεῖσθαι hier so verstehen müssen, dass die vier Oligarchien einen viel höheren Grad an Gesetzestreue aufweisen als Athen. Wenn Sokrates trotz der an jenen Orten stringenteren Gesetzesobservanz bewusst in Athen geblieben sei, müsse man das so verstehen, dass Sokrates die Stadt Athen vorzieht wegen des *Inhalts* ihrer Gesetze, und das könne allein heißen: wegen ihrer demokratischen Verfassung.¹² Voilà: Sokrates, der Demokrat.

Ich möchte gegen Vlastos' Interpretation dieser Passage einwenden, dass sie dem Kontext nicht gerecht wird. Die personifizierten Gesetze sagen zuerst, dass Sokrates in der Vergangenheit nicht nach Sparta oder Kreta emigriert sei, von denen er doch immer wieder als "gut geordnet" gesprochen habe. Sodann diskutieren die Gesetze, wohin Sokrates denn überhaupt, gesetzt dass er es wolle, fliehen könne. In Theben und Megara, die gut geordnet seien, werde er als Unterwanderer von Gesetzen nicht mit offenen Armen empfangen werden. Was übrig blieben, seien bloß schlechte Optionen. Das ungeordnete und zügellose Thessalien etwa?¹³ Ein Leben dort könne Sokrates nicht ernsthaft anstreben.

Wir sehen, dass Platons Sokrates hier einen Kontrast aufbaut zwischen auf der einen Seite wohlgeordneten (wenn auch nicht notwendigerweise demokratischen) Gesellschaften, die stringente Gesetze haben und in denen es sich im Prinzip zu leben lohnt, und auf der anderen Seite ungeordneten, chaotischen und brutalen Gesellschaften, in denen es sich nicht zu leben lohnt. Das demokratische Athen, dessen Gesetze Sokrates mit den Beispielen des Familienrechts und der Erziehung gutheißt, bildet also zusammen mit den vier genannten Oligarchien eine Gruppe mehr oder weniger wohlgeordneter Gesellschaften; es wird, was das betrifft, kein Unterschied zwischen ihnen konstruiert.

Wenn wir auf diese Weise den Kontext berücksichtigen, wird deutlich, dass Sokrates sich gar nicht über die möglichen Vorzüge einer demokratischen politischen Ordnung im Vergleich zu einer oligarchischen Ordnung äußert, nicht einmal indirekt. Das von Sokrates genannte Kriterium einer guten gesetzlichen Ordnung übersteigt deutlich die Grenzen des Einteilungsschemas "demokratisch — oligarchisch", und wir können Sokrates nicht bei der Behauptung eines prinzipiellen Vorzugs demokratischer gegenüber oligarchischen politischen Ordnungen ertappen.

Die hier entfaltete Interpretation zeigt einen Sokrates, der den üblichen Erwartungen einer deliberativen politischen Aktivität keineswegs entspricht. Ich nenne beispielhaft zwei Faktoren, die eine Einvernahme des Sokrates für eine deliberative Demokratie unmöglich machen:

1. Sokrates tritt keineswegs für eine prinzipielle Überlegenheit der demokratischen Ordnung Athens ein. Wir können Sokrates nicht auf eine Stellungnahme in den politischen Parametern einer elitären, oligarchischen Ordnung einerseits oder

¹² Vgl. Vlastos (1994: 92): "εὐνομεῖσθαι... refers primarily to good observance of the laws (rather than to the possession of good laws as such)". Wenig überzeugend interpretiert Vlastos den folgenden Passus: "Du aber, [Sokrates,] wenn Du selbst in eine der nächstgelegenen Städte gehst, entweder nach Theben oder Megara — denn beide sind ja gut geordnet — so kommst Du als ein Feind ihrer Verfassung" (*Kriton* 53 b) als Stütze für diese Interpretation.

¹³ *Kriton* 53 d: ἀταξία καὶ ἀκολασία.

einer tendenziell egalitären, demokratischen Ordnung andererseits festlegen. Ein deliberatives Demokratiekonzept, in dem nicht der Glaube an die prinzipielle Überlegenheit des demokratischen Modells verankert ist, erscheint aber unmöglich.

2. Es ist eigentlich Thukydides' Grabrede des Perikles, die ein Ideal artikuliert, das unseren Erwartungen von einer deliberativen politischen Aktivität sehr nahe kommt. Im Sinne dieses Ideals war Sokrates politisch inaktiv. Er hat nie die Rednertribüne bestiegen, um politischen Rat zu erteilen. Was Sokrates als seinen Lebensweg gewählt hat, eine umfassende Prüfung seiner Zeitgenossen, ist gerade keine deliberative Tätigkeit, die sich auf den Gebrauch politischer Handlungsspielräume richtet. Dass diese Tätigkeit das Resultat einer als überragend wichtig gefühlten religiösen Verpflichtung präsentiert wird, macht eine Einvernahme von Sokrates, wenn schon nicht direkt für eine deliberative Demokratie, so doch für einen dem säkularen Gewissen verpflichteten kritischen Beitrag zur demokratischen Kultur, tief problematisch. Der Sokrates aus unseren drei Dialogen ist deutlich weniger säkular und deutlich weniger skeptisch als Dana Villa und — in etwas geringerem Maße — auch Gerald Mara wahrhaben wollen.

Wenn wir die Sache so betrachten, scheint es, als sei Sokrates ein apolitischer Denker. Diese Einschätzung wäre allerdings verkehrt. Wenn wir Platons *Gorgias* folgen, sehen wir einen Sokrates, der ganz bewusst ein eigenes Politikverständnis formuliert. Diesem sokratischen Politikverständnis werde ich im folgenden Abschnitt nachgehen.

3. Das sokratische Politikverständnis

Sokrates formuliert im *Gorgias* ein Politikverständnis, in dem es nicht um die ideale Form eines politischen Gemeinwesens geht. Er sieht die Rolle wahrer politischer Aktivität nicht darin, sich in direkter Weise einzumischen, sondern vielmehr darin, individuelle Menschen so gut wie möglich zu machen. Dies ist ein Auftrag, dessen Erfüllung für Sokrates ganz offensichtlich nicht in den Handlungsbereich einer "traditionell" verstandenen Politik gehört, die durch die Bereitstellung außermoralischer Güter — z.B. Wohlfahrtssteigerungen oder Verbesserungen der Infrastruktur — Nutzen für die Bürger zu realisieren versucht. Diese traditionell verstandene Politik ist für Sokrates keine Politik im eigentlichen Sinne. Politik im eigentlichen, vollen Sinne dieses Wortes zielt zwar ebenfalls ab auf einen Nutzen für die Bürger, aber sie sucht diesen Nutzen in einer Verbesserung von Menschen. Diese Verbesserung bemisst sich an Tugendkriterien, also an Kriterien, die laut Sokrates nichts mit außermoralischen Gütern zu tun haben.

Von diesem Gegenentwurf einer philosophischen Politik "im eigentlichen Sinne" aus gesehen, wird auch deutlich, warum wir Sokrates nicht auf eine Stellungnahme in den politischen Parametern einer elitären, oligarchischen Ordnung einerseits oder einer tendenziell egalitären, demokratischen Ordnung andererseits festlegen können. Wenn

das ethische Niveau der Bürger den Ansatzpunkt der Politik bildet, dann werden Organisationsmerkmale politischer Macht zu einer Nebensächlichkeit.

Dieses "ethisierte" Politikverständnis, das an konkreten Organisationsstrukturen politischer Macht vorbeigeht, finden wir in der antiken Philosophie übrigens nicht nur bei Sokrates. Es ist auch unter den Sokrates folgenden Bewegungen der hellenistischen Periode prominent, etwa den Skeptikern und den Epikureern, aber besonders ausgeprägt ist es bei den Stoikern. Genau wie Sokrates ging es den Stoikern auf der Basis einer religiösen Theorie um das Erreichen der Tugend.¹⁴ Die Tugend wurde von den Stoikern wie bei Sokrates als unabhängig von außermoralischen Gütern verstanden: Der Besitz der Tugend durch den Weisen, die Verkörperung des stoischen Tugendideals, ist unabhängig von äußeren Umständen. Auf der Basis dieses Motivs wird auch der Einfluss konkreter Organisationsstrukturen politischer Macht auf die Tugend des Handelnden abgestritten. Dieses Bild wird durch die Tatsache bestätigt, dass in den erhalten gebliebenen Fragmenten der Stoiker zwar eine Vielzahl politischer Metaphern und Äußerungen zu finden sind, dass diese Metaphern und Äußerungen aber keine spezifischen politischen Strukturen anempfehlen. Das Bild von der kosmischen Stadt als einer Gemeinschaft von Göttern und Menschen¹⁵ ist hierfür ebenso repräsentativ wie die Meinung Zenons, man dürfe nur die wirklich Tugendhaften als Mitbürger bezeichnen (Diog. Laert. VII 33).

Es kann mir im Kontext dieses Artikels nicht darum gehen, die hellenistischen und insbesondere stoischen Parallelen zu Sokrates' Politikverständnis detailliert nachzuzeichnen. Mir geht es vor allem darum, zu zeigen, dass Sokrates' Politikverständnis in der antiken Philosophie nicht isoliert vorkommt. Wir könnten vielmehr von einer "sokratischen Strömung" oder einer "sokratischen Tendenz" im antiken politischen Denken sprechen. Diese Strömung, die in einer ethischen Formung von Bürgern das eigentliche Ziel einer wahren Politik sieht und diesem Ziel gegenüber einem traditionell verstandenen, perikleischen Mitmachen in etablierten politischen Formen einen Primat zuerkennt, ist deutlich verschieden von dem Ideal einer deliberativen Demokratie, die Menschen vor allem dazu ansetzen will, in direkter Weise an politischen Beratschlagungen teilzunehmen. Sokrates' politisches Denken ist viel sperriger und passt viel weniger zu heutigen Erwartungen, als gutgemeinte Vereinnahmungsversuche deutlich werden lassen.

¹⁴ Vgl. meine Interpretation der stoischen Ethik in Jedan (2009).

¹⁵ Vgl. u.a. Arius Didymus *apud* Euseb. *Praep. ev.* XV 15. Exzellente Diskussion in Schofield (1999: Kap. 3).

BIBLIOGRAPHIE

- AUDARD, C., 2005, "Socratic Citizenship: The Limits of Deliberative Democracy", in: S. Tan (ed.), *Challenging Citizenship: Group Membership and Cultural Identity in a Global Age*, Aldershot, pp. 89–97.
- DEKKER, P., 2005, "Goed burgerschap in enquêtes", in: P. Dekker and J. de Hart (eds.), *De goede burger: Tien beschouwingen over een morele categorie*, Den Haag.
- FISHKIN, J., 1991, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*, New Haven CT.
- GUNDERSEN, A.G., 2000, *The Socratic Citizen: A Theory of Deliberative Democracy*, Lanham MD.
- HABERMAS, J., 1994, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt.
- JEDAN, C., 2009, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, London / New York.
- JEDAN, C. and DE LOOIJER, G., 2010, "Visies op goed burgerschap: Deugden in de programma's van Nederlandse politieke partijen en in de publieke perceptie", in: *Deugden en goed burgerschap*. Report Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties, Den Haag.
- MARA, G., 1997, *Socrates' Discursive Democracy*, Albany NY.
- SACCARELLI, E., 2007, "Alone in the World: The Existential Socrates in the *Apology* and *Crito*", *Political Studies* 55, pp. 522–545.
- SCHOFIELD, M., 1999, *The Stoic Idea of the City*, Chicago / London.
- TUCKER, A., 2008, "Pre-emptive Democracy: Oligarchic Tendencies in Deliberative Democracy", in: *Political Studies* 56, pp. 127–147.
- VILLA, D., 2001, *Socratic Citizenship*, Princeton.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- VLASTOS, G., 1994, *Socratic Studies*, Cambridge.

CHRISTOPH JEDAN

/ Groningen /

Socrates and Deliberative Democracy. On Socrates' Conception of Politics in Plato's *Apology*, *Crito* and *Gorgias*

ABSTRACT

The position of Socrates in Plato's earlier dialogues is often seen as an anticipation of contemporary political theories. This article takes issue with the claim that Socrates anticipated modern theories of deliberative democracy. It examines three early Platonic dialogues (the *Apology*, the *Crito* and the *Gorgias*) and argues that the Socrates presented in the dialogues is actually far more dogmatic in ethical as well as religious matters than such annexations of Socrates can acknowledge. Furthermore, Socrates does not develop a theory that would support Athenian democracy. Although politically inactive within the Athenian political framework, Socrates is nonetheless depicted in the *Gorgias* as formulating an "ethical" view of politics. According to this conception, true politics is always virtue-oriented. It is a matter of improving the characters of one's fellow citizens, and is detached from the ques-

tion of how political power should be distributed. Socrates' political outlook is echoed in several Hellenistic philosophical schools, the Stoics in particular.

KEYWORDS

deliberative democracy, politics, religion, Socrates, Plato