

KLAUS DÖRING · BAMBERG

Die Philosophie des Sokrates*

Obwohl die neuzeitliche Sokratesforschung inzwischen auf eine etwa 250jährige Geschichte zurückblicken kann¹, ist es ihr bisher nicht gelungen, zu Ergebnissen zu gelangen, die als allgemein oder auch nur weithin anerkannt gelten könnten. Die Frage, welches die spezifischen Leistungen des Sokrates als Philosophen seien, ist nach wie vor umstritten. Daß dem so ist, hängt mit der bekannten Tatsache zusammen, daß Sokrates keine Schriften verfaßt hat, wir also für unsere Kenntnis dessen, worum es ihm als Philosophen ging, auf das Zeugnis anderer angewiesen sind. Diese Tatsache reicht als solche allerdings nicht aus zu erklären, weshalb es so schwierig oder, wie manche meinen, sogar unmöglich ist, die philosophischen Anschauungen eines Mannes, der die Philosophiegeschichte so nachhaltig wie kaum ein anderer geprägt hat, wenigstens in ihren Grundzügen mit hinreichender Sicherheit zu rekonstruieren. Hinzu kommt, daß der Quellenwert der erhaltenen Zeugnisse durchweg problematisch ist. Das zentrale Problem der Sokratesforschung, soweit sie sich als historisch-kritische versteht, d. h. ihre erste und wichtigste Aufgabe darin sieht, die Philosophie des historischen Sokrates zu rekonstruieren, ist also dies, stichhaltige Kriterien zu finden, die es ermöglichen, Klarheit darüber zu gewinnen, was sich aus den uns vorliegenden Quellen über den historischen Sokrates und sein Philosophieren ermitteln läßt. Wer immer sich anschickt, eine Darstellung der Philosophie des Sokrates zu geben, muß

* Kurzfassung des für den Band ‚Philosophie der Antike, 2‘ der Neufassung von Fr. Ueberwegs ‚Grundriß der Geschichte der Philosophie‘ vorgesehenen Beitrages über die Philosophie des Sokrates. – Die beigegebenen Anmerkungen sind so knapp wie möglich gehalten.

¹ Einen vorzüglichen Überblick über die neuzeitliche Sokratesforschung gibt A. Patzer in der ‚Einleitung‘ (1–40), die er dem von ihm herausgegebenen Sammelband ‚Der historische Sokrates‘, Darmstadt 1987 (= Wege der Forschung 585) vorangestellt hat. Patzer verdanken wir auch eine umfassende Bibliographie zur Sokratesforschung (Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung, Freiburg/München 1985).

daher zuvor Rechenschaft darüber ablegen, von welcher Beurteilung der Quellenlage er ausgeht.

Der hier gegebenen Darstellung liegt die Auffassung zugrunde, daß man sich ein authentisches Bild von der Philosophie des Sokrates am ehesten dann erhoffen kann, wenn man die philosophischen Anschauungen sämtlicher namhafterer Sokratesschüler, als da sind Antisthenes, Euklid von Megara, Aristipp von Kyrene und Platon, aber auch Aischines von Sphettos und Xenophon, als individuelle Reflexe der philosophischen Wirksamkeit des einen gemeinsamen Lehrers versteht und von dorthin auf die gemeinsame Quelle, die philosophischen Anschauungen eben dieses Lehrers, zurückschließt, also jenes Verfahren praktiziert, das Heinrich Maier, der es in seinem Sokratesbuch von 1913 als erster und bisher einziger konsequent anzuwenden versucht hat, als den „historischen Schluß von der Wirkung auf die Ursache“ bezeichnet hat². Die hauptsächlichste Schwierigkeit, vor die man sich gestellt sieht, wenn man in dieser Weise vorgeht, ist die, daß wir über die philosophischen Anschauungen der Mehrzahl dieser Sokratesschüler, da deren Schriften verlorengegangen sind, nur höchst unvollkommen unterrichtet sind. Was davon erhalten oder zumindest in Umrissen kenntlich ist, eröffnet jedoch, wie mir scheint, die Möglichkeit, die Philosophie des Sokrates wenigstens in ihren Grundzügen zu rekonstruieren. Zum Ausgangspunkt wählt man dabei am besten die Platonische ‚Apologie‘, und zwar aus folgendem Grund: Wie sich zeigen läßt, gab es unter den namhafteren Sokratesschülern eine lebhafteste Kontroverse darüber, wie es um die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten bestellt sei, genauer gesagt: ob es ein gesichertes Wissen davon geben könne, was die Dinge seien. Antisthenes, Aristipp und wahrscheinlich auch Euklid suchten in ihren Schriften den Nachweis zu führen, daß ein solches Wissen grundsätzlich unerreichbar sei³. Anders Platon: Zwar läßt auch er seinen Sokrates in den Frühdialogen immer wieder beteuern, daß er ebensowenig wie alle anderen wisse, was das, worum es gerade geht (die Frömmigkeit, die Gerechtigkeit, die Tugend usw.), denn eigentlich sei, er läßt ihn daraus aber keineswegs die Folgerung herleiten, daß ein solches Wissen unerreichbar sei, sondern die, daß man die Suche eben fortsetzen müsse, läßt ihn also voraussetzen, daß die Suche an sich durchaus erfolgreich sein könne; und in den mitt-

² H. Maier, Sokrates, Tübingen 1913, 153.

³ Die wichtigsten Zeugnisse, zitiert nach G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae I/II*, Neapel 1983 (im folgenden abgekürzt: SR): Antisthenes, SR V A 150; Aristipp, SR IV A 213; Eukleides, SR II A 34. Vgl. K. Döring, *Der Sokrates der Platonischen Apologie und die Frage nach dem historischen Sokrates*, Würzburger Jbb., N. F. 13, 1987, 75–94, bes. 87–92.

leren Dialogen läßt er ihn dann aufzeigen oder zumindest andeuten, auf welche Weise und auf welchem Wege man zu dem erstrebten Wissen gelangen könne. Unter den frühen Platonischen Schriften findet sich jedoch eine, die, was diese Thematik anbetrifft, aus dem Rahmen fällt, die ‚Apologie‘. In ihr läßt Platon Sokrates mit Nachdruck betonen, daß ein gesichertes Wissen davon, was „die wichtigsten Dinge“ (τὰ μέγιστα) – damit meint er: das Gute, das Gerechte, das Fromme usw. – seien, dem Menschen grundsätzlich versagt sei. Er läßt ihn also jene Auffassung vertreten, die in verallgemeinerter Form, d. h. ausgedehnt auf die Gegenstände der Erkenntnis im allgemeinen, Antisthenes, Aristipp und wahrscheinlich auch Euklid in ihren Schriften als die einzig richtige propagierten, und er tut dies, abweichend von seiner sonstigen Gewohnheit, bezeichnenderweise in der einzigen seiner Schriften, in der er Sokrates so etwas wie eine Selbstdarstellung geben läßt. Diese Konstellation legt die Annahme nahe, daß eben diese Auffassung die des historischen Sokrates war. Wenn Platon Sokrates nun aber in der ‚Apologie‘ in dieser für ihn selbst wahrhaft zentralen Frage der Möglichkeit von Erkenntnis anders als in seinen übrigen Schriften und damit anders, als er selbst es für richtig hielt, die Auffassung des historischen Sokrates vertreten läßt, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß der Sokrates der ‚Apologie‘ dem historischen Sokrates auch sonst besonders nahe steht, und das heißt: daß Platon in der ‚Apologie‘ tatsächlich ein zumindest in den Grundlinien authentisches Bild des historischen Sokrates hat zeichnen wollen. Eine willkommene Bestätigung findet diese Annahme im übrigen darin, daß das Sokratesporträt, das Aischines von Sphettos in seinen Dialogen gezeichnet hat und das wir, da von diesen Dialogen eine größere Zahl auch umfangreicherer Fragmente erhalten ist, verhältnismäßig gut kennen, in mehrfacher Hinsicht mit dem der ‚Apologie‘ in auffälliger Weise übereinstimmt⁴.

Meine Darstellung der Philosophie des Sokrates basiert daher auf dem Bild, welches Platon Sokrates in der ‚Apologie‘ von sich selbst und seinem Philosophieren zeichnen läßt. Daneben ziehe ich die übrigen Schriften Platons sowie die Schriften der anderen Sokratesschüler heran bzw. das, was von diesen und den in ihnen vorgetragenen philosophischen Anschauungen faßbar ist. Geht man, wie ich es für richtig halte, von der Voraussetzung aus, daß das Sokratesbild der ‚Apologie‘ in seinen Grundzügen authentisch ist, dann ergibt sich daraus für die Einschätzung des

⁴ Von Bedeutung sind hier vor allem die Reste, die von den beiden Dialogen ‚Alkibiades‘ und ‚Aspasia‘ erhalten sind. Vgl. K. Döring, Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, Hermes 112, 1984, 16–30.

Quellenwertes dieser (wie natürlich auch aller weiterer) Zeugnisse als wichtigstes Kriterium dies, daß grundsätzlich nur solche Züge als sokratisch in Betracht kommen können, die mit dem Sokratesbild der ‚Apologie‘ vereinbar sind.

*

Sokrates war durch und durch praktischer Philosoph. Worum es ihm ging, war, in einer Zeit allgemeiner politischer und moralischer Destabilisierung zu zeigen, wie man zu einer neuen Stabilität gelangen könne. Und da er überzeugt war, daß die Stabilität einer Polis auf der moralischen Stabilität der sie bildenden Menschen basiere, war sein erstes und wichtigstes Anliegen dies, den Menschen klarzumachen, auf welche Weise diese Stabilität gewonnen bzw., da es sie einst ja durchaus gegeben hatte, wiedergewonnen werden könne.

Platon läßt Sokrates in der ‚Apologie‘ Sinn und Zweck seines Philosophierens einmal mit folgenden Worten kennzeichnen: Ziel alles seines Tuns sei es, jeden seiner Mitbürger „davon zu überzeugen, daß er sich um nichts von dem, was zu ihm gehöre (τῶν ἑαυτοῦ), eher kümmern dürfe als bis er sich um sich selbst gekümmert habe, nämlich darum, daß er so gut und einsichtig wie möglich sei“ (36c5–7). Die in diesen Worten getroffene Unterscheidung zwischen dem, was das Selbst des Menschen ausmacht, und dem, was zu ihm gehört, bildet das Fundament, auf dem sich die Philosophie des Sokrates aufbaut. Wie sie zu verstehen ist, lehrt am besten ein Abschnitt aus der Schlußpartie des Platonischen oder Pseudoplatonischen ‚Großen Alkibiades‘: Nachdem der junge Alkibiades anerkannt hat, daß er sich um sich selbst kümmern, d. h. sich um sein Besserwerden bemühen müsse, sucht Sokrates im Gespräch mit ihm zu klären, was das Sich-um-sich-selbst-Kümmern denn eigentlich sei. Zu diesem Zweck wird zunächst in allgemeiner Weise unterschieden zwischen einem Ding selbst und dem, was zu ihm gehört, und festgestellt, daß es stets unterschiedliche Fertigkeiten und Fachleute sind, die sich um das eine bzw. das andere kümmern. So kümmert sich etwa der Trainer oder Arzt um den Fuß, der Schuster um die Schuhe. Gefolgert wird daraus, daß es demnach auch zwei verschiedene Formen des Sich-Kümmerns sein müssen, die sich einerseits um den Menschen selbst und andererseits um das kümmern, was zu ihm gehört. Weiter wird dann so argumentiert: Um wissen zu können, welche Fertigkeit und welcher Fachmann sich um ein bestimmtes Objekt kümmert, muß man zuvor wissen, was das betreffende Objekt (im Falle unseres Beispiels also: ein Schuh) ist. Ebenso müssen wir, um wissen zu können, welche Fertigkeit bzw. welche Form des Sich-Kümmerns uns besser macht, uns zuvor Klarheit darüber ver-

schaft haben, was wir eigentlich sind. Um diese Frage zu klären, wird eine neuerliche Zweiteilung vorgenommen: Bei jeder Fertigkeit ist zu unterscheiden zwischen demjenigen, der sie ausübt, und den Instrumenten, derer er sich bei ihrer Ausübung bedient. Im Fall des Schusters sind dies einerseits die verschiedenen Formen von Messern, die er benötigt, andererseits aber auch seine Hände und Augen. Verallgemeinert man dies, dann kann man sagen, daß der Körper mit allen seinen Teilen ein Instrument darstellt, dessen sich der Mensch bedient, um seine Vorhaben in die Tat umzusetzen, und daß er mithin als etwas von ihm, d. h. von seinem eigentlichen Selbst Verschiedenes, von diesem zu trennen ist. Was sich des Körpers in dieser Weise als eines Instrumentes bedient, ist nun aber offenkundig die Seele. Sie stellt demnach das eigentliche Selbst des Menschen dar. Die zu Beginn getroffene Unterscheidung wieder aufgreifend kann Sokrates daher abschließend konstatieren: Nur wer sich um seine Seele kümmert, kümmert sich um sich selbst. Wer sich dagegen um seinen Körper kümmert, kümmert sich nicht um sich selbst, sondern um etwas, was zu ihm gehört; und wer sich um Geld – wir dürfen aus der Platonischen ‚Apologie‘ (29d8–e1) hinzufügen: und um Ansehen, Ehre u. dgl. – kümmert, kümmert sich nicht nur nicht um sich selbst, sondern auch nicht um etwas, was zu ihm gehört, sondern um etwas, was noch weiter als dies von ihm, d. h. von seinem eigentlichen Selbst entfernt ist (Alc. I 128a–131c).

Es ist gut vorstellbar, daß Sokrates die Unterscheidung zwischen dem Selbst des Menschen und dem, was zu ihm gehört, in dieser oder ähnlicher Weise erläutert und begründet hat. Die Frage, was „sich um sich selbst kümmern“ heißt, ist damit allerdings keineswegs beantwortet, sondern nur präzisiert, denn als nächstes müßte natürlich geklärt werden, was denn eigentlich die Seele bzw. das Selbst des Menschen ist. Auf die Klärung dieser Frage wird im ‚Großen Alkibiades‘ mit der Begründung, daß sie einer umfangreichen Erörterung bedürfe und man mit der gerade gefundenen Antwort vorerst auskomme, verzichtet (130c5–d7). Man kann darin wohl ein Indiz dafür sehen, daß der Sokrates dieses Dialoges bei der Erörterung der Frage, was das Sich-um-sich-selbst-Kümmern sei, bis zu diesem Punkt im Sinne des historischen Sokrates argumentiert, mit einer systematischen Analyse der Frage, was die Seele ist, dieses Terrain jedoch verlassen hätte, denn Sokrates hat eine auf systematischer Analyse basierende Antwort auf die Frage, was die Seele sei, nicht gegeben, ja sich um eine solche Antwort, soweit erkennbar, auch gar nicht weiter bemüht; das tat als erster sein Schüler Platon. Sokrates suchte das Gut-Sein bzw. die Tugend (ἀρετή) des Menschen vielmehr auf der Basis der zu seiner Zeit verbreiteten Vorstellung von der Seele zu bestimmen. Diese schrieb der

Seele vor allem die folgenden drei Funktionen zu: Sie galt 1. als Träger des Lebens, 2. als dasjenige ‚Organ‘, in dem das Denken angesiedelt ist, und 3. als Träger der ethischen Verantwortung⁵. In diesen drei Funktionen sah auch Sokrates die wesentlichen Funktionen der Seele. Er beschränkte sich jedoch nicht darauf, diesen Sachverhalt als solchen zu konstatieren, sondern vertrat die Auffassung, daß diese drei Funktionen der Seele in einem ganz bestimmten Verhältnis der Über- und Unterordnung zueinander stünden. Das Leben an sich stellt – so seine feste Überzeugung –, wenn überhaupt, dann nur einen geringen Wert dar. Einen wirklichen Wert stellt allein das sittlich gute Leben dar, es stellt sogar den höchsten Wert dar, den es für einen Menschen gibt, denn allein indem sich der Mensch im Tun des Guten als Mensch verwirklicht, gelangt er zur Eudaimonie, zum Lebensglück (εὐδαιμονία) (vgl. Plat., Crito 48b4–10. Apol. 36d9–e1. Alc. I 135b3–6). Das sittlich Gute tun und damit ein sittlich gutes Leben führen kann aber nur der, der erkannt hat und weiß, was das sittlich Gute ist. Voraussetzung für das Tun des Guten ist also, daß man das Gute erkannt hat, und so steht denn an oberster Stelle als *condicio sine qua non* jedes sittlich guten Lebens das Wissen. Im Wissen des Guten sah Sokrates nun aber nicht nur eine notwendige, sondern zugleich auch die hinreichende Bedingung für ein sittlich gutes Leben. Er war daher überzeugt, daß, wer das Gute wisse, es mit Notwendigkeit auch tun werde, und umgekehrt alle die, die das Gute nicht täten, es nur deshalb nicht täten, weil sie es nicht wüßten (vgl. Plat., Apol. 37a5–6. b2–3. 25e6–26a1). Man hat diese beiden Überzeugungen des Sokrates, die gerne mit den Kurzformeln „Tugend ist Wissen“ (ἀρετὴ ἐπιστήμη ἐστίν) und „Keiner tut willentlich Übles“ (οὐδεὶς ἐκὼν ἀμαρτάνει) zitiert werden, die „Sokratischen Paradoxa“ (Socratic paradoxes) genannt⁶, weil sie mit der Erfahrung, wie sie jeder tagtäglich macht, in krassem Widerspruch zu stehen scheinen. Geht man von den Voraussetzungen aus, von denen Sokrates ausging, dann ist diese Bezeichnung und die sich in ihr aussprechende Bewertung zweifellos unberechtigt, denn von dorthier gesehen erhalten die vermeintlichen Paradoxa einen durchaus plausiblen Sinn: Wer wie Sokrates selbst wirklich davon überzeugt ist, daß 1. das allein Wesentliche an ihm seine Seele ist und daß 2. allein das sittlich gute Leben lebenswert ist, weil allein ein solches Leben

⁵ Vgl. W. K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. III, Cambridge 1969, 467–469. D. B. Claus, Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato, New Haven – London 1981, bes. 122–155.

⁶ Wer diese Bezeichnung aufgebracht hat, ist mir nicht bekannt. Schon bei A. E. Taylor, Plato. The Man and His Work, London 1926, 57 ist sie als allgemein geläufig zitiert.

ein glückliches Leben ist, der wird gewiß nicht seinen ureigensten Interessen zuwiderhandeln und etwas anderes tun als das, was er als das sein wahrhaftes Selbst Fördernde erkannt hat, wird also, um die Worte zu gebrauchen, deren sich Sokrates in Platons ‚Kriton‘ bedient (47d3-5), nicht das „vernichten und schänden, was durch das Gerechte besser wird und durch das Ungerechte zugrunde geht“, eben seine Seele.

Wenn dem Wissen davon, was das Gute ist, in der Philosophie des Sokrates eine so zentrale Funktion zukommt, dann stellt sich natürlich die Frage, wie sich dies mit der bekannten Tatsache verträgt, daß Sokrates nicht nur für seine eigene Person mit allem nur denkbaren Nachdruck bestritt, dieses Wissen zu besitzen, sondern es darüber hinausgehend für grundsätzlich unmöglich erklärte, daß ein Mensch dieses Wissen erlangen könne (vgl. bes. Plat., Apol. 20d6-23b4). Stellt es nicht einen offensichtlichen Widerspruch dar, wenn Sokrates es einerseits für eine unabdingbare Notwendigkeit erklärt, sich um ein Wissen des Guten zu bemühen, dieses Wissen aber andererseits als unerreichbar bezeichnet? Der Widerspruch löst sich auf, sobald man sich klarmacht, daß ‚Wissen‘ in den beiden Fällen nicht im gleichen Sinn zu verstehen ist, sondern das eine Mal in einem strengen, das andere Mal in einem weniger strengen. Wenn Sokrates es für prinzipiell unmöglich erklärt, daß ein Mensch ein Wissen davon erlange, was das Gute, das Fromme, das Gerechte usw. sei, dann meint er ein allgemeingültiges und unfehlbares Wissen, das unverrückbare und unanfechtbare Normen für das Handeln bereitstellt. Ein solches Wissen ist dem Menschen nach seiner Auffassung grundsätzlich versagt. Was der Mensch allein erreichen kann, ist ein partielles und vorläufiges Wissen, das sich, mag es im Augenblick auch noch so gesichert erscheinen, dennoch immer bewußt bleibt, daß es sich im Nachhinein als revisionbedürftig erweisen könnte. Je nach Anstrengung kann der Mensch auf dem Weg zum wahren Wissen mehr oder weniger weit vorankommen; das Ziel zu erreichen ist ihm auf ewig versagt. Demgemäß läßt Platon Sokrates als das, worum man sich vor allem anderen kümmern müsse, auch nicht dies nennen, daß man gut und einsichtig sei, sondern daß man so gut und einsichtig *wie möglich* sei (Apol. 36c6-7; 29e1-3. 30b2. 39d7-8).

An dieser Stelle taucht nun freilich ein Problem auf: Sokrates deutet die Tatsache, daß weder er selbst noch, wie sich in seinen Gesprächen immer wieder bestätigt, irgendein anderer über ein Wissen davon verfügt, was das Gute wirklich ist, in der Weise, daß die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen zu beschränkt seien, als daß er ein solches Wissen erlangen könne. Die Sophisten hatten aus der Beobachtung, daß niemand allseits anerkannte Aussagen darüber zu machen vermöge, was das Gute sei,

einen ganz anderen Schluß gezogen, nämlich den, daß dies auch gar nicht anders sein könne, da es ein von den Meinungen der Menschen unabhängiges unveränderliches Gutes überhaupt nicht gebe⁷. Warum deutet Sokrates das Ergebnis seiner Gespräche nicht im gleichen Sinne? Er scheint vielmehr nicht den geringsten Zweifel daran gehegt haben, daß es ein solches Gutes gibt. Welche Gründe hatte er dafür? Erkennbar sind deren zwei. Eine gewisse Rolle scheint zunächst einmal das Phänomen der Sprache gespielt zu haben. Sokrates scheint in der Tatsache, daß wir uns mittels der Sprache verständigen können, ein Indiz dafür gesehen zu haben, daß hinter den Wörtern, deren wir uns bedienen, etwas steht, das für alle dasselbe und für alle gleichermaßen gültig ist. Man kann dies mit einiger Zuversicht daraus erschließen, daß drei seiner Schüler, nämlich Antisthenes, Aristipp und Platon, sich mit dieser Thematik zum Teil sehr eingehend befaßt haben⁸. Überlegungen dieser Art waren für Sokrates, wenn er sie denn wirklich angestellt hat, aber wohl weniger die eigentliche Ursache für die Überzeugung, daß es ein absolutes Gutes gebe, als vielmehr eine Bestätigung einer schon vorhandenen Gewißheit, deren Wurzeln im religiösen Bereich lagen. Wenn Platon Sokrates in der ‚Apologie‘ (23a5-7) sagen läßt, daß das wahre Wissen des Guten offenbar dem Gott vorbehalten sei, dann ist dies ernst zu nehmen. Sokrates reiht sich mit dieser Überzeugung in jene durch Männer wie Solon, Herodot und die Tragiker, aber auch durch die Delphischen Sprüche und die Sprüche der

⁷ Der prominenteste Vertreter dieser Auffassung war Protagoras, s. Diels-Kranz, Vorsokr. 80 A 21a. B 1. Zur Sache im allgemeinen vgl. Guthrie (o. Anm. 5) 164-175. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 111-130.

⁸ Das kann hier nicht im einzelnen ausgeführt werden. Es muß genügen, auf zwei Zeugnisse hinzuweisen: Antisthenes vertrat und begründete die Auffassung, daß „der Anfang der Bildung die Untersuchung der Wörter sei“ (SR V A 160; vgl. dazu K. Döring, *Antisthenes - Sophist oder Sokratiker?*, in: *Gorgia e la sofistica. Atti del convegno internazionale [Lentini - Catania 12-15 dic. 1983]*, a cura di L. Montoneri e F. Romano = *Siculorum Gymnasium XXXVIII* 1-2, 1985, 229-242, bes. 237-238). Aristipp wird in den erhaltenen Quellen die folgende Ansicht zugeschrieben: „Es gibt kein den Menschen gemeinsames Kriterium der Wahrheit, es werden den Dingen jedoch gemeinsame Namen gegeben. Alle nämlich nennen zwar gemeinsam etwas ‚weiß‘ oder ‚süß‘, über ein gemeinsames Weißes oder Süßes aber verfügen sie nicht. Jeder nämlich verspürt seine private Empfindung, ob aber diese Empfindung in ihm und in seinem Nebenmann von etwas Weißem hervorgerufen wird, vermag weder er selbst zu sagen, weil er die Empfindung seines Nebenmannes nicht wahrnimmt, noch sein Nebenmann, weil dieser die seinige nicht wahrnimmt“ (SR IV A 160, 32-38; vgl. K. Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Abh. d. Mainzer Akad. d. Wiss., Geistes- u. sozialwiss. Klasse 1988 Nr. 1, bes. 15-16). Für Platon erübrigt es sich Belege beizubringen. Verwiesen sei e. g. auf K. Gaiser, *Name und Sache in Platons ‚Kratylos‘*, Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1974 Nr. 3.

Sieben Weisen repräsentierte Tradition ein, die nicht müde wird, die prinzipielle Begrenztheit und Dürftigkeit alles menschlichen Wissens und Könnens im Vergleich zum göttlichen zu betonen. Wie es scheint, endet diese Tradition mit ihm.

Die auf uns gekommenen Zeugnisse lassen im übrigen den sicheren Schluß zu, daß die religiöse Dimension im Leben und im Philosophieren des Sokrates auch sonst eine in ihrem Ausmaß zwar nicht mehr genau bestimmbare, aber gewiß nicht gering einzuschätzende Rolle spielte. Am offenkundigsten ist dies im Falle des sog. Daimonions, jener göttlichen oder dämonischen Stimme, die Sokrates von Zeit zu Zeit vernahm und die, wenn wir Platon glauben dürfen (s. bes. Apol. 31c7-d4. 40a4-6), immer nur dies eine tat, ihm von etwas, was er gerade zu tun vorhatte, abzuraten. Spätere haben sich darum bemüht, theologische und psychologische Erklärungen für dieses ominöse Phänomen zu finden. Sokrates selbst sah in dem Vernehmen der Stimme einen nicht weiter erklärbaren und erklärungsbedürftigen Vorgang, bei dem eine göttliche oder dämonische Macht ihm auf direktem Wege eine Weisung zukommen lasse⁹. Zumindest im Kern authentisch ist es gewiß auch, wenn Sokrates in der Platonischen ‚Apologie‘ sein eigentümliches und für seine Mitbürger so ärgerliches Tun, das darin bestand, tagaus, tagein herumzugehen, Leute anzusprechen und ihnen nachzuweisen, daß das Wissen, das sie zu besitzen meinten, nur Scheinwissen sei, als einen Hilfsdienst bezeichnet, den er dem Gott leistet (30a5-7, vgl. 23b7. c1. 31a7-8. 33c4-7 u. ö.), indem er nämlich gleichsam in seinem Auftrag den Menschen klarmacht, wie sehr sie sich bisher über sich selbst getäuscht und deshalb, ohne sich dessen bewußt gewesen zu sein, ihren wahren Interessen zuwider gehandelt haben. Daß er sich als ein Medium versteht, dessen sich der Gott bedient, um die Menschen dazu zu bringen, sich ernsthaft um die Erkenntnis ihrer selbst und um ihr Besser-Werden zu kümmern, bringt Sokrates in der sokratischen Literatur auch sonst des öfteren zum Ausdruck. So konstatiert er etwa am Ende des ‚Alkibiades‘ des Aischines von Sphettos folgendes: Wenn er Alkibiades durch das Gespräch, das sie gerade miteinander geführt hatten, dabei geholfen habe besser zu werden, dann sei er dazu nicht aufgrund einer bestimmten Kunst oder eines bestimmten Wissens in der Lage gewesen, denn darüber verfüge er nicht, sondern dank göttlicher Fügung (θεῖα μοίρα) (fr. 3 und 4 Krauss, fr. 11a-c Dittmar). Und in Platons ‚Theaetet‘ führt Sokrates die Tatsache, daß er bei der Hervorbringung geistiger Erzeugnisse durch andere zwar erfolgreiche Hebammen-

⁹ Zum Daimonion des Sokrates zuletzt: K. Kleve, *The Daimonion of Socrates*, *Studi italiani di filologia classica* 79, 1986, 5-18.

dienste leisten (μαίεσθαι) könne, selbst aber gebärfähig sei, auf göttliches Wirken zurück (150c7-8, vgl. d8-e1); und nur wenig später bringt er das Daimonion ins Spiel und berichtet, daß dieses ihm mit manchen Menschen zusammenzusein erlaube und diese dann gute Fortschritte machten, das Zusammensein mit anderen aber verhindere (151a2-5). Es erübrigt sich, weitere Beispiele anzuführen, in denen Sokrates in anderen Schriften ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringt. Natürlich kann kein Zweifel bestehen, daß viel von dem, was die Verfasser der betreffenden Schriften Sokrates in diesem Zusammenhang sagen lassen, als literarische Ausschmückung anzusehen ist und mithin auf das Konto eben dieser Autoren geht; daß der historische Sokrates sich bei seinem Tun als eine Art Beauftragter Gottes verstand, darf aber wohl als sicher gelten.

Sokrates ist überzeugt, daß der Mensch, mag er sich auch noch so sehr anstrengen, nie zu einem unverrückbaren und unanfechtbaren Wissen davon gelangen wird, was das Gute ist, sondern sich prinzipiell mit einem partiellen und vorläufigen Wissen bescheiden muß. Dieses unvollkommene Wissen in der Hoffnung, sich dem wahren Wissen wenigstens anzunähern, es so weit es irgend geht zu perfektionieren, das ist der größte Gefallen, den sich ein Mensch nach seiner Auffassung selbst tun kann, da ein jeder desto besser und glücklicher leben wird, je weiter er es bei diesem Bemühen bringt. Sich diesen Gefallen nicht selbst vorzuenthalten, dazu ruft Sokrates seine Mitbürger unermüdlich auf, allerdings, wie er selbst nur zu gut weiß, weil er es immer wieder erleben muß, mit geringer Aussicht auf Erfolg. In Platons ‚Apologie‘ faßt er dies einmal, an die Richter und die Athener insgesamt gewandt, in folgende Worte: Ganz gewiß sei es so, wie er immer wieder behauptete, daß es das größte Gut für einen jeden Menschen sei, wenn er Tag für Tag über das Gutsein (ἀρετή) nachdenken und reden dürfe und über die anderen Dinge, über die sie ihn, sich selbst und andere prüfend, sprechen hörten, daß dagegen ein Leben ohne fortwährende Prüfung nicht lebenswert sei für einen Menschen, nur sei es nicht leicht, sie davon zu überzeugen (38a1-6). Daß dies so schwierig ist, hat seinen Grund darin, daß die Menschen üblicherweise hinreichend genau zu wissen meinen, was für sie gut und schlecht ist, und daher prüfende Gespräche, wie sie Sokrates mit ihnen führt, je nach Mentalität und Situation als überflüssig, lästig oder provozierend ansehen, zumal wenn diese wie üblich in der Öffentlichkeit und vor den Augen und Ohren anderer stattfinden. Diese Barriere zu überwinden und die Menschen zu der Einsicht zu bringen, daß sie einer Selbsttäuschung unterliegen, indem sie glauben, für sich zu sorgen, dies in Wirklichkeit aber gar nicht tun, das ist der schwierigste Teil der Aufgabe des Sokrates, denn er fordert auf seiten seiner Gesprächspartner einen Neuansatz des gesamten Denkens,

eine generelle Umkehr. Ist dieser Prozeß der Destruktion, der, wie es scheint, im ‚Alkibiades‘ des Aischines von Sphettos in exemplarischer Weise dargestellt war¹⁰, zu seinem Ziel gelangt, dann folgt der ‚Neuaufbau‘. Er beginnt mit der Frage danach, was denn eigentlich das Wesentliche am Menschen ist, und schreitet dann fort, indem er die Konsequenzen bedenkt, die sich aus der auf diese Frage gefundenen Antwort ergeben: daß, wenn das eigentliche Selbst des Menschen seine Seele ist, man dafür sorgen muß, daß diese so gut wie möglich ist, daß dies dann der Fall sein wird, wenn man soweit möglich immer nur das sittlich Gute tut und daß man daher sein ganzes Bemühen darauf ausrichten muß, so gut es geht herauszufinden, was das Gute ist, kurzum, daß man „sich um sich selbst bemühen muß, daß man so gut und einsichtig wie möglich sei“ (Plat., Apol. 36c5-7).

Dies muß das Grundschema der prüfenden Gespräche gewesen sein, die Sokrates führte. Natürlich durchlief nicht jedes Gespräch alle Stufen dieses Schemas; die meisten dürften vielmehr über die erste nicht hinausgekommen sein. Diese erste Stufe verlief, soweit erkennbar, nach folgendem Muster: Um ihnen zu zeigen, wie wenig sie bisher wirklich darüber nachgedacht hätten, was gut und schlecht sei, führte Sokrates seinen jeweiligen Gesprächspartnern vor Augen, daß ihre diesbezüglichen Ansichten, wenn man ihnen einmal auf den Grund gehe, mit Notwendigkeit zu unsinnigen oder so jedenfalls nicht gewollten Konsequenzen führten oder mit anderen von ihnen vertretenen Ansichten unvereinbar seien (die sog. Sokratische Elenktik). Wieviel von der Argumentationstechnik, deren sich Sokrates in den Platonischen Frühschriften in diesem Zusammenhang bedient, schon für den historischen Sokrates in Anspruch genommen werden darf, muß weitgehend offen bleiben. Sicher ist aber auf jeden Fall dies: Um zu beweisen, daß etwas so oder so sein müsse oder so oder so nicht sein könne, berief sich Sokrates häufig auf analoge Fälle, in denen die Dinge für jedermann klar zu Tage lagen. Ein Beispiel aus Platons ‚Apologie‘ möge dies verdeutlichen. Es findet sich in dem Verhör, dem Sokrates seinen Ankläger Meletos in der ‚Apologie‘ unterzieht. Nachdem er diesen dazu gebracht hat, den gegen ihn erhobenen Vorwurf, er verderbe die Jugend, dahingehend zu präzisieren, daß alle Athener sich darum bemühten, die Jugend besser zu machen, und nur einer, Sokrates, sie verderbe, macht er ihn darauf aufmerksam, daß es bei den Pferden und allen anderen Tieren so sei, daß es anerkanntermaßen immer nur sehr wenige seien, die sie besser machten, nämlich die Züchter und Experten, während die Menge der Menschen sie mangels Sachkenntnis verderbe.

¹⁰ Vgl. K. Döring, Der Sokrates des Aischines von Sphettos ... (o. Anm. 4), 17-21.

Bedenke man dies, dann werde deutlich, daß Meletos, wenn er behaupte, bei den Athenern sei es genau umgekehrt, über das Problem des Besser-Machens und Verderbens junger Menschen offenkundig nie wirklich nachgedacht habe (24c9-25c4).

Die Tatsache, daß es Sokrates bei seinen Gesprächen regelmäßig gelang, seinen Gesprächspartnern nachzuweisen, daß sie das, was sie zu wissen meinten, in Wirklichkeit gar nicht wußten, d. h. daß er bei den prüfenden Gesprächen, die er führte, am Schluß gleichsam immer recht hatte und Sieger blieb, ließ seine Behauptung, auch er selbst verfüge über keinerlei Wissen, in den Augen vieler seiner Mitbürger unglaubwürdig und unaufrichtig oder, wie sie sagten, als ‚Ironie‘ (εἰρωνεία) erscheinen, wobei ‚Ironie‘ im ursprünglichen Sinn des Wortes gemeint war, in dem es ein Schimpfwort war und so viel wie: Verstellung zum Zwecke der Irreführung bedeutete (Plat., Apol. 38a1. Rep. I 337a4-7; vgl. Aristoph., Nub. 449. Vesp. 174. Av. 1211). Ob Sokrates mit seinem Nichtwissen schon selbst zu spielen begann und damit den Anstoß dazu gab, daß das Wort ‚Ironie‘ einen neuen Sinn erhielt, nämlich den der bewußten, gleichsam strategisch eingesetzten Selbstverkleinerung, der Tiefstapelei, läßt sich, wie so vieles, nicht mit Sicherheit entscheiden. Manches spricht dafür, daß, was wir ‚Sokratische Ironie‘ nennen, eine Schöpfung Platons ist¹¹. Dem historischen Sokrates war es ernst mit der Überzeugung, daß er nichts wisse; erst der Platonische und, soweit erkennbar, nur er *spielt* mit seinem Nichtwissen.

Wesentlich weniger als über die destruktive Seite der Sokratischen Gespräche erfahren wir aus den erhaltenen Zeugnissen über deren konstruktive Seite. Der Grund dafür dürfte der sein, daß die Gespräche, die Sokrates in der Öffentlichkeit führte, über die Destruktion unzureichend begründeter Überzeugungen üblicherweise nicht hinaus kamen und diese Seite seiner Gespräche daher stärkere Reflexe hinterließ. Das ändert nichts daran, daß das eigentliche Ziel seiner Gespräche ein konstruktives war, nämlich dies, ein möglichst sicheres und verlässliches Wissen davon zu erlangen, was das Gute ist. Der Weg, der zu diesem Ziel führt, ist gleichfalls der des prüfenden Gespräches: Zu dem erstrebten Wissen gelangt man, indem man seine Ansichten bezüglich des Guten im

¹¹ W. Boder, Die sokratische Ironie in den platonischen Frühschriften, Amsterdam 1973. G. Vlastos, Socratic Irony, Cl. Qu. 37, 1987, 79-96. Die Ironie, die Vlastos (85-87) bei Xenophon im Theodote-Gespräch der ‚Memorabilien‘ (III 11) und im ‚Symposion‘ erkennt, ist anderer Art; auf jeden Fall hat sie mit einem gespielten Nichtwissen des Sokrates nichts zu tun. Das Wort εἰρων und seine Derivate kommen in Xenophons Sokratischen Schriften bezeichnenderweise nicht vor.

gemeinsamen Gespräch stets von neuem einer schonungslosen Prüfung unterzieht. Ansichten, die der wiederholten strengen Prüfung standgehalten haben, können vorerst, d. h. solange sich kein Argument findet, das sie bei erneuter Prüfung vielleicht doch noch als fehlerhaft erweist, als Wissen gelten. Das ist in dieser Form in den erhaltenen Zeugnissen zwar nirgends ausdrücklich gesagt, läßt sich aber aus ihnen erschließen und ergibt sich im übrigen mit Notwendigkeit daraus, daß Sokrates, wäre es anders, nicht gleichermaßen fest davon hätte überzeugt sein können, daß 1. ein Wissen des Guten dem Menschen grundsätzlich versagt ist und daß es 2. nichts Wichtigeres gibt, als sich unablässig darum zu bemühen, nie etwas anderes als das Gute zu tun. Vlastos hat dieses Wissen treffend als ‚elenktisches Wissen‘ (elenctic knowledge) bezeichnet¹².

Hat sich eine Erkenntnis in einer Vielzahl von Prüfungen immer wieder als nicht widerlegbar erwiesen, dann kann sie zwar nicht als unumstößliches Wissen gelten – ein solches ist nach Sokrates' Auffassung ja auch allein Gott vorbehalten (vgl. oben S. 8f.) –, wohl aber ein hohes Maß an Gewißheit für sich beanspruchen. Zu den Erkenntnissen, denen in diesem Sinne ein hohes Maß an Gewißheit zuzusprechen ist, gehört die, daß man, wenn man sich nicht selbst schaden will, niemals wissentlich und willentlich Unrecht tun (*ἀδικεῖν*) bzw. niemals anderen Böses zufügen (*κακουργεῖν, κακῶς ποιεῖν*) darf, auch dann nicht, wenn einem selbst Unrecht widerfahren bzw. von anderen Böses angetan worden ist (Plat. Crito 49a4–c11), und daß daher nicht, wie man gemeinhin glaubt, das Unrechtleiden (*ἀδικεῖσθαι*) das Schlimmste ist, was es für den Menschen gibt, sondern das Unrecht tun (*ἀδικεῖν*) (Plat., Gorg. 508d6–509c3). Diese Erkenntnis, von der Sokrates in Platons ‚Gorgias‘ sagt, daß es sich bei ihr selbstverständlich nicht um etwas handle, was er (sc. im strengen Sinne) wisse, daß sich bisher aber jeder, der das Gegenteil habe beweisen wollen, lächerlich gemacht habe (508e6–509a7), bildet die Basis für die Überlegungen, die Sokrates über die Frage anstellte, wie man sich als Angehöriger einer Polisgemeinschaft den Institutionen und Organen dieser Polis und deren Geboten und Forderungen gegenüber zu verhalten habe, also dessen, was man die politische Philosophie des Sokrates nennen mag. Wichtigste Quelle für diesen Teil der Sokratischen Philosophie ist Sokrates' Verhalten als Polisbürger in prekären Situationen wie dem Arginusen-Prozeß, der Leon-Affäre, vor Gericht und im Gefängnis, da sich in ihm die Grundsätze widerspiegeln, zu denen Sokrates aufgrund seiner Überlegungen gelangt war. Faßt man das diesen Fällen Gemeinsame

¹² G. Vlastos, Socrates' Disavowal of Knowledge, *Philosophical Quarterly* 35, 1985, 1–31, hier 18 ff.

zusammen, dann ergibt sich folgendes: Im Prinzip ist jeder Bürger verpflichtet, allen Geboten der Gesetze und der Institutionen der Polis sowie deren Repräsentanten Folge zu leisten. Dies gilt auch dann, wenn das Geforderte Bedrohungen und Gefahren für die eigene Person mit sich bringt oder wenn man überzeugt ist, daß einem durch ein Gebot Unrecht zugefügt wird. Das erstere war der Fall im Arginusen-Prozeß, in dem sich Sokrates als Mitglied des Kollegiums der Prytanen auch durch massive Pressionen und Drohungen nicht dazu bringen ließ, einem gesetzwidrigen Vorgehen seine Zustimmung zu geben, sondern sich ihm als einziger widersetzte, das letztere, als ihm die Möglichkeit geboten wurde, aus dem Gefängnis zu fliehen und sich so dem Vollzug der Todesstrafe zu entziehen. Es muß offenbleiben, wieviel von den Argumenten, mit denen Sokrates seinen Entschluß, im Gefängnis auszuharren, in Platons ‚Kriton‘ begründet, für den historischen Sokrates in Anspruch genommen werden kann. Sicher ist auf jeden Fall, daß Sokrates die Möglichkeit zur Flucht hatte, sie aber nicht ergriff, und dies offenkundig deshalb, weil er überzeugt war, daß er, wäre er geflohen, Unrecht mit Unrecht vergolten hätte.

Der Grundsatz, daß man den Geboten der Gesetze und der Institutionen der Polis gegenüber zu Gehorsam verpflichtet sei, gilt allerdings nicht uneingeschränkt. Es gibt eine Ausnahme: So sehr man es hinnehmen muß, wenn einem selbst von seiten der Polis Unrecht widerfährt, so wenig darf man Geboten der Polis bzw. ihrer Repräsentanten Folge leisten, wenn sie von einem fordern, daß man selbst Unrecht tut oder sich an Unrecht beteiligt. Ergeht an einen eine Forderung von der Art, wie sie von seiten des Regimes der Dreißig Tyrannen an Sokrates erging, als sie ihm befahlen, zusammen mit vier anderen den Salaminier Leon zu verhaften, obwohl dieser sich nicht das mindeste hatte zuschulden kommen lassen, dann darf man einem solchen Gebot nicht Folge leisten, denn: Unrecht, das einer erleidet, fügt dem, was das Wesentliche an ihm ist, seiner Seele, keinerlei Schaden zu, wohl aber Unrecht, das er selbst tut, und sei es auch im Auftrag der Polis oder ihrer Repräsentanten. In solchen Fällen darf und muß man also den Gehorsam verweigern.

Sich immer und überall uneingeschränkt auf die Seite des Rechtes zu stellen, diese Forderung gilt, ganz gleich, welcher Art die politischen Verhältnisse sind, unter denen man lebt (vgl. Plat., Apol. 32a4–e1, bes. c3–4). Es mag dies unter verschiedenen politischen Verhältnissen verschieden hohe Anforderungen stellen, möglich ist es immer. Dies ist der Kern der politischen Philosophie des Sokrates, die – wie die Philosophie des Sokrates insgesamt – ganz auf den Einzelnen und sein ‚Gutsein‘ ausgerichtet war. Den Bereich des Politischen betreffende Fragen allgemeiner Art scheinen in den Gesprächen des Sokrates dagegen keine Rolle gespielt zu

haben. Jedenfalls gibt es keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß er sich etwa mit der von den Sophisten so heftig diskutierten Frage nach der Legitimation von Gesetzen und politischen Institutionen oder der nach dem Wert der verschiedenen Regierungsformen je eingehender beschäftigt hätte. Es ist daher auch höchst unwahrscheinlich, daß er tatsächlich, wie dies später behauptet wurde, bestimmte Einrichtungen der Demokratie wie die Besetzung von Ämtern durch das Losverfahren und die Demokratie als Regierungsform insgesamt in seinen Gesprächen herabgesetzt haben sollte (vgl. Xen., Mem. I 2, 9). Daß er ein Gegner der Demokratie war, scheint vielmehr ein Vorwurf zu sein, der erst nach seinem Tod aufkam. Soweit erkennbar, wurde er in massiver Form zuerst in der fingierten ‚Anklageschrift gegen Sokrates‘ (κατηγορία Σωκράτους) erhoben, die der athenische Redner Polykrates gegen Ende der 90er Jahre des 4. Jhdts. verfaßte.¹³ Sokrates selbst hat sich, soweit erkennbar, weder für noch gegen eine bestimmte Regierungsform ausgesprochen. Ihm ging es nicht darum, zwischen besseren und schlechteren Regierungsformen zu unterscheiden, sondern darum, seinen Mitbürgern klarzumachen, daß sie sich selbst nichts Besseres antun könnten, als sich konsequent auf die Seite des Rechtes zu stellen, ganz gleich, in wessen Händen die politische Macht liege, und auch dann, wenn dies für sie mit Gefahr für Leib und Leben verbunden sei. Was den Umgang mit den jeweils Regierenden und den Institutionen der Polis anbetraf, plädierte er für Loyalität, solange man nicht gezwungen werde, Unrecht zu tun, also genau so zu verfahren, wie er es selbst machte. Wie jeder wußte, hatte er selbst einerseits seine Bürgerpflichten peinlich genau erfüllt, sich andererseits aber auch in prekären Situationen nicht davon abbringen lassen, nie etwas anderes zu tun als das, was sich ihm nach gewissenhafter Prüfung als das Gerechte erwiesen hatte. Gerade dies nun, daß der Mann, der seine Mitbürger unablässig dazu nötigte, vor den Augen und Ohren anderer zuzugeben, daß sie sich bisher viel zu wenig um ihr ‚Gutsein‘ gekümmert hätten, selbst sich nicht das mindeste hatte zuschulden kommen lassen und daher unangreifbar war, muß für viele ein ständig zunehmendes Ärgernis gewesen sein. Man wollte den lästigen Moralprediger loswerden, und so suchte man nach einem justitiablen Vorwurf und fand ihn in der bekannten Anklage. Das Weitere kann und braucht hier nicht im einzelnen referiert zu werden. Da Sokrates auch vor Gericht der blieb, der er zuvor gewesen war, konnte er angesichts der Tatsache, daß das Gericht aus 501 Vertretern jener Bevöl-

¹³ Zu Sokrates' Einstellung zur Demokratie vgl. R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984, 194-244. C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology*, Indianapolis 1989, 100-105.

kerung bestand, von der sich viele schon seit langem von ihm provoziert gefühlt hatten, nicht mit Großzügigkeit und Nachsicht rechnen, und er legte darauf wohl auch gar keinen Wert. Worauf er allein Wert legte, war, auch vor Gericht und dann im Gefängnis keinen Schaden zu nehmen. Spätere Autoren kennzeichnen Sokrates' Verhalten vor Gericht gerne mit dem aus Platons ‚Apologie‘ (30c6–d1) abgeleiteten Satz: „Anytos und Meletos können mich zwar töten, aber schaden können sie mir nicht.“¹⁴ Ob Sokrates einen Satz dieses Inhalts vor Gericht wirklich gesagt hat, wissen wir nicht. Sicher ist auf jeden Fall, daß er ihn gesagt haben könnte.

¹⁴ Z. B. Epict., diss. 1, 29,18. Plut., tranq. an. 27,475e; weitere Stellen bei: K. Döring, Sokrates bei Epiktet, in: K. Döring-W. Kullmann (Hrsgg.), *Studia Platonica*. Festschr. H. Gundert, Amsterdam 1974, 195–226, hier 198.