

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

THE CAMBRIDGE COMPANION TO SOCRATES. Edited by *Donald R. Morrison*. Cambridge: Cambridge University Press 2011. XVIII/413 S., ISBN 978-0-521-83342-4 (Hardback); 978-0-521-54103-9 (Paperback).

Sokrates begründet eine philosophische Tradition, die bis heute lebendig ist. Er hat selbst nichts geschrieben; die wichtigsten Quellen für seine Lehre sind die „*Wolken*“ des Komödiendichters Aristophanes, die frühen und mittleren Dialoge Platons, Xenophons sokratische Schriften und einige Stellen bei Aristoteles. Anhand welcher Quellen und mit welchen Methoden lässt sich die Lehre des historischen Sokrates rekonstruieren? Der erste der 15 Beiträge dieses Bandes, die von Philosophen und klassischen Philologen aus den USA, Kanada, England und Deutschland verfasst sind, gibt einen Überblick über die Geschichte des „sokratischen Problems“ im 19. und 20. Jhd. (*Louis-André Dorion*). Schleiermacher (1818) weist hin auf den Widerspruch in der Bedeutung, die Sokrates für die griechische Philosophie zugeschrieben wird, und der Banalität des zu Beginn des 19. Jhdts. dominierenden, vor allem auf Xenophon zurückgehenden Sokrates-Bildes. Seine Kritik an Xenophon führt dazu, dass dessen sokratische Schriften um 1915 vollständig diskreditiert sind. 1895–1896 erscheint eine Arbeit von K. Joel über den Begriff *logos Sokraticos* bei Aristoteles, d. h. des literarischen Genus, unter das die sokratischen Schriften Platons und Xenophons fallen. Dieses Genus gestattet eine große Freiheit; es schließt erfundene Geschichten nicht aus. Die Konsequenzen aus dieser Entdeckung zieht mit aller Deutlichkeit O. Gigon (1947). Das sokratische Problem beruht auf der falschen Voraussetzung, dass Platon und Xenophon die Absicht hatten, die Gedanken des Sokrates getreu wiederzugeben. Man kann jedoch nicht den fiktionalen Charakter der *logoi Sokratikoi* zugeben und dennoch hoffen, das sokratische Problem lösen zu können. Als Beispiele einer solchen inkonsistenten Position werden G. Vlastos (1991) und Ch. Kahn (1996) kritisiert. Das sokratische Problem sei eine Engführung, die aufzugeben sei; als neue Aufgabe schlägt Dorion die Analyse und den Vergleich der verschiedenen *logoi Sokratikoi* und die Erforschung des Sokrates-Bildes in der nacharistotelischen griechischen Philosophie vor.

Die Nachfolger des Sokrates, so berichtet Diogenes Laertios, wurden Sokratiker genannt. „Die wichtigsten sind Platon, Xenophon und Antisthenes; von den überlieferten Zehn sind die vier bedeutendsten Aischines, Phaidon, Eukleides und Aristipp“ (II 47). Alle, die hier genannt werden, haben Bücher geschrieben, aber nur die von Platon und Xenophon sind erhalten. Wären uns auch die Schriften der anderen fünf überliefert, dann hätten sie, so urteilt *Klaus Döring*, als Zeugnisse für den Einfluss des Sokrates dasselbe Gewicht wie die Schriften Platons und Xenophons. Welches Ausmaß dieser Einfluss hatte, zeige sich an den unterschiedlichen Lehren des Antisthenes, Aristipp und Platon über die Lust. Döring stellt dar, was wir aufgrund der indirekten Überlieferung über diese fünf Sokratiker wissen. – *David K. O'Connor* will Xenophon rehabilitieren. Alexander der Große hatte auf seinem Zug gegen das Perserreich Xenophons „*Anabasis*“ bei sich; von Cicero bis Rousseau wurde Xenophon hoch geschätzt. Xenophon vergleicht das sokratische Leben mit dem des Politikers; bei beiden kommt es darauf an, ein unabhängiges, erfolgreiches Leben zu führen und zugleich den Neid der anderen Menschen zu vermeiden. Dem Politiker gelingt dies dadurch, dass er seine Macht gebraucht, um den Menschen Gutes zu tun; Sokrates überwindet den Neid der anderen durch seine Frömmigkeit, die ihn die Grenzen der menschlichen Selbstgenügsamkeit erkennen lässt. – Sokrates wurde nicht nur in den „*Wolken*“ des Aristophanes, sondern auch im „*Konnos*“ des Ameipsias, der ebenfalls 423 v. Chr. aufgeführt wurde, verspottet (*David Konstan*). Das Sokrates-Bild der „*Wolken*“ ist inkonsistent. Aristophanes verbindet in ihm verschiedene Züge der

Aufklärung des 5. Jhdts.; der Hass gegen Sokrates spiegelt die Angst der Athener vor der Aufklärung.

*Paul Woodruff* erläutert fünf Themen der Aufklärung, des „new learning“, und stellt ihnen die Antwort des Sokrates gegenüber. Sokrates war kein Generalist; für ihn stand, unter Ausschluss der anderen Bereiche, die Ethik im Mittelpunkt; von hier aus entwickelte er seine Kritik an den Göttern des Mythos und an überkommenen Bräuchen. „Socrates swam in the river of the new learning, but he redirected it to purely moral ends, and in the process transformed it into the seed of the august Platonic tradition of philosophy” (109). – *Marc L. McPherran* analysiert das Rätsel der Religion des Sokrates in der Weise, dass er fünf für die Religiosität des Sokrates wesentliche Merkmale formuliert und nach deren Vereinbarkeit fragt: Rationalität, Nichtwissen, göttlicher Auftrag, Glaube an das Orakel, das Daimonion. Sokrates sah in seinen religiösen Überzeugungen einen integralen Bestandteil seiner philosophischen Sendung, und umgekehrt gebrauchte er seine rationalen Überzeugungen, um die religiösen Konventionen seiner Zeit im Sinne seiner neuen Philosophie umzuformen. Das Erbe dieses Projekts ist die rationale Theologie Platons und der Stoiker. – *Josiab Ober* geht Fragen nach, die sich aus dem Prozess des Sokrates ergeben: Wie konnte Sokrates, das philosophische Ideal eines guten Menschen, öffentlicher Vergehen angeklagt werden? Warum wurde er schuldig gesprochen, und warum mit einer so knappen Mehrheit? Warum hat er Athen nicht verlassen, um sich dem Prozess und der Hinrichtung zu entziehen und weiter seiner philosophischen Sendung zu leben? Wie kam eine demokratische Gemeinschaft, die auf den Wert der Meinungsfreiheit verpflichtet ist, dazu, ihren berühmtesten Philosophen zu verurteilen und hinzurichten?

Gibt es eine „sokratische Methode“? In der „Apologie“ spricht Sokrates von der „gewohnten Weise“, in der er seine Gespräche führt (27b2), und Aristoteles spricht von zwei Dingen, die man Sokrates mit Recht zuschreiben könne: „die Induktionsbeweise und die allgemeinen Definitionen“ (Met.1078b28 f.). In der neueren Forschung wird jedoch bestritten, dass es sie gibt. Dagegen vertritt *Hugh H. Benson* die These: „Plato’s Socratic dialogues coherently present Socrates practicing a distinctive philosophical method featuring a common form, a common strategy, and a common epistemological presupposition“ (179). Ein Streitpunkt in dieser Kontroverse ist, ob die These von der „priority of definitional knowledge“ (195) (d. h. um überhaupt etwas über F wissen zu können, muss ich zunächst die Definition von F kennen) gilt. – Anhand von Apol.37e3–38a6 und Phdr.229e4–230a6 untersucht *Christopher Rowe*, was Sokrates unter Selbstprüfung oder Selbsterkenntnis (*self-examination*) versteht. „[T]here is no trace of that thoroughly modern idea that the key to life lies in identifying our *personal* histories and coming to terms with whatever it is that makes us *uniquely* ourselves“ (214). Es geht vielmehr um die Erkenntnis, dass die irrationalen Teile der Seele nicht Teil ihres Wesens sind und dass folglich unser Selbst mit unserem vernünftigen Selbst identisch ist. Die Erkenntnis, was das vernünftige Selbst ist, hängt aber wiederum damit zusammen, dass wir erkennen, was wir wissen und was wir nicht wissen. – Sokrates’ Bekenntnis seines Nichtwissens wirft eine Reihe von Fragen auf (*Richard Bett*). Was ist der Gegenstand seines Nichtwissens? Welchen Begriff des Wissens hat er? Bedauert er sein Nichtwissen oder sieht er es positiv? Bett beschränkt seine Untersuchung auf den platonischen Sokrates und hier auf die „Apologie“ und die aporetischen Dialoge. Es sind, so die These, zwei Arten des Wissens zu unterscheiden. Es gibt Dinge, von denen Sokrates annimmt, dass er sie weiß; dieses Wissen hält er jedoch nicht für wertvoll. Eine andere Art des Wissens würde Sokrates als wertvoll betrachten, wenn er sie hätte, aber er hat sie nicht, oder er nimmt zumindest an, dass er sie nicht hat. Dieses Wissen ist die Kenntnis der Definition der Tugend, die uns ein umfassendes, systematisches Verständnis des Ethischen im Sinne einer *technê* erschließen würde. Der Wert dieses Wissens beruht auf seinem Gegenstand; es ist die Kunst, richtig zu leben. Auch in diesem Zusammenhang wird die „Priority of Definition thesis“ diskutiert. Ist Platons Sokrates, so die abschließende Frage, in den Dialogen, in denen er sein Nichtwissen bekennt, ein Skeptiker? Das hängt davon ab, was man unter einem Skeptiker versteht. – Auf Aristoteles, Cicero und Quintilian geht die verbreitete Auffassung zurück, dass Sokrates ein Ironiker war. *Melissa Lane* zeigt,

wie unterschiedlich diese Aussage verstanden wurde. Was also ist sokratische Ironie? In den Analysen dieses Begriffs werden drei verschiedene Elemente angeführt: (a) die Selbstherabsetzung (*self-deprecation*) des Sokrates; (b) die Bedeutung von *eirōneia*, wenn diese von Gesprächspartnern (Kallikles, Thrasymachos, Alkibiades) dem Sokrates zugeschrieben wird; (c) das „ironische Lob“, das Sokrates anderen spendet. Keines dieser Elemente, so Lanes These, macht es notwendig, Sokrates Ironie zu unterstellen. Vielmehr haben alle drei eine rhetorische Funktion; sie sind Mittel, um das für das dialektische Gespräch notwendige „dynamische Gleichgewicht“ (251) zwischen den Gesprächspartnern herzustellen, damit keiner von ihnen sich unterlegen fühlt.

Sokrates' Psychologie der Handlung (*Terry Penner*) ist durch die Interaktion von zwei Elementen bestimmt: (a) ein allgemeines Verlangen (*desire*) nach dem Guten oder Glück; (b) ein Urteil (*belief*), welche einzelne Handlung dieses Gute oder Ziel am besten hervorbringt. Für Sokrates ist die Ethik eine Wissenschaft wie jede andere, die Wissenschaft von dem, was für Menschen gut ist. „Like any other science or expertise, what the end is, is a purely factual matter. It is not a matter of moral truth, or norm, or values, and not a matter of what is intrinsically good“ (269). Sokrates kennt nur einen funktionalen Begriff des Guten, d. h., gut kann etwas nur sein als Mittel zu einem Zweck. „When Socrates says that virtue is the only thing good in itself, the context is a discussion of means to happiness“ (271). Beide Elemente der Handlung, so folgert Penner, sind determiniert; niemand hätte also anders handeln können, als er tatsächlich gehandelt hat. Hat der naturalistische Sokrates, der hier gezeichnet wird, noch Gemeinsamkeiten mit dem Sokrates etwa der „Apologie“ oder des „Gorgias“? Was berechtigt uns, einen derart radikalen Bruch anzunehmen? – *Christopher Bobonich* untersucht auf der Grundlage der frühen platonischen Dialoge Begriff und Bedeutung der *eudaimonia*, des Glücks, in Sokrates' Denken. Er unterscheidet zwischen dem normativen Prinzip des rationalen Eudämonismus, das sagt, was wir tun sollen, und dem deskriptiven Prinzip des psychologischen Eudämonismus, das sagt, was die Menschen tatsächlich tun. Sokrates vertritt das Prinzip des rationalen Hedonismus; eine praktische Überlegung ist nur dann rational, wenn sie das Glück des Handelnden zum Ziel hat. Worin besteht das Glück? Wie verhalten sich Glück und Tugend? Ist die Tugend notwendige Bedingung für das Gutsein der anderen Güter? Die Bedeutung des Begriffs des Glücks in Sokrates' Ethik besteht darin, dass er die Entscheidung für die Tugend rechtfertigt. – Auch in dem Beitrag von *Charles L. Griswold* über die politische Philosophie geht es um den Sokrates der platonischen Dialoge. Der erste Teil handelt von Platons biographischen Berichten über die politische Tätigkeit des Sokrates, der als Einziger die wahre Staatskunst betreibt (vgl. Gorg.521d); der zweite Teil interpretiert einige Abschnitte der „Politeia“. „Socrates' political philosophy“, so die These, „is deeply tied to a perfectionist conception of the individual's moral life“ (344). Der Mythos am Ende der „Politeia“ betont die Aufgabe des Individuums, sein Selbst zu formen, und damit die Bedeutung der Lebensform. „Socratic politics aimed to establish publicly and persuasively, and therefore in deed as well as in word, that the philosophically examined life is best“ (351).

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Sokrates geht über den Bereich der Philosophie im engeren Sinn hinaus. So wird er wegen seiner ungerechten Verurteilung in der Rhetorik der römischen Kaiserzeit zu einem Ideal und bei Justinus Martyr zu einem Vorboden Jesu.

Die spätere Literatur wiederholt immer wieder dieselben biographischen Details, die meistens Platons „Apologie“ entnommen sind; das Bild des Sokrates ist verflacht. Der Beitrag von *A. A. Long* über Sokrates in der späteren griechischen Philosophie geht zunächst ein auf die doxographische Tradition und die wichtigsten Quellen. Die Thesen, in denen Antisthenes die Ethik des Sokrates zusammenfasst, zeichnen die Umrisse des späteren kynischen und stoischen Weisen. Ins Extrem gesteigert, begegnet der aporetische Sokrates uns in Arkesilaos, dem Leiter der Akademie von 273–242. Kritiker des Sokrates sind Aristoteles, der Peripatos, und Epikur. Das Erbe des Sokrates in der Stoa wird vor allem bei Epiktet deutlich. Plutarchs Interesse gilt dem *daimonion* des Sokrates.

Die umfangreiche, sorgfältig gegliederte Sokrates-Bibliographie (381–390) und die beiden Indizes (Namen und Sachen; Stellen) machen diesen Band auch zu einem wertvollen Arbeitsinstrument.

F. RICKEN S. J.

KÜHN, MANFRED, *Johann Gottlieb Fichte*. Ein deutscher Philosoph. München: Beck 2012. 682 S./Ill., ISBN 978-3-406-63084-2.

SCHRÖDER-AMTRUP, KARSTEN, J. G. *Fichte*. Leben und Lehre. Ein Beitrag zur Aktualisierung seines Denkens und Glaubens (Philosophische Schriften; 77). Berlin: Duncker & Humblot 2012. 163 S. ISBN 978-3-428-13804-3.

A. Außer der gut 250-seitigen Fichte-Biographie von Wilhelm G. Jacobs, dem wir schon die rororo-Monographie verdanken, ist zum Jubiläum die mehr als doppelt so umfangreiche Darstellung von Kühn (= K.) erschienen. Die zehn Kapitel brauchen hier (anders als in Zeitungsrezensionen) nicht nacherzählt zu werden: Kindheit, Schulpforte, Studium, Getrieben [Hauslehrerzeit], Kant und der Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Der erste Auftritt in Jena, Der zweite Auftritt in Jena, Privatgelehrter in Berlin, Die Erlanger Professur und die Wirren der Napoleonischen Kriege, Die Berliner Professur. Der Leser wird minutiös aus recherchierten Quellen informiert; der Umfang verdankt sich der Materialfülle, so sehr es oft bei (zumeist distanzierter) Mutmaßungen bleiben muss. (Zur inzwischen glücklich abgeschlossenen Werkausgabe gehören ja nicht nur neun Bde. Briefwechsel, sondern auch drei Bde. zeitgenössischer Rezensionen und sechs Bde. *Fichte im Gespräch*. Berichte der Zeitgenossen.) Gegen die erste Biographie, aus der Hand des Sohnes Immanuel Hermann, der die Einheit von Lehre und Charakter seines Vaters betonte, sieht K. seine Hauptaufgabe darin, diese These kritisch zu hinterfragen, allerdings in eigentümlicher Zuspitzung. Dass sich Gedanken „nicht auf psychische Ereignisse reduzieren“ lassen, meinen nicht nur Frege und Fichte (= F.); es besagt indes keineswegs, hier gebe es „keinen Zusammenhang“ (13). Und wer die Eigenständigkeit Fs betont, vertritt damit nicht schon, er sei „unabhängig von äußerem Einfluss und Aneignung vom Fremdem“ geblieben (14). In der Tat war er „kein unfehlbarer Denker“ (15). K. hält seine Detailanalysen für „sehr viel interessanter als seine allgemeinen [müsste es nicht heißen: prinzipiellen?] Behauptungen“. Dass sie nicht stärker beachtet werden, liege „leider auch daran, dass man immer noch übertriebene Hoffnungen auf die Metaphysik und die Methode Fichtes setzt. Es wäre besser, wenn man ihn als einen Problemdenker verstünde, der interessante Behauptungen über viele Probleme [sic!] formuliert hat, die auch heutigen Philosophen noch als relevant erscheinen“ (16).

Unstrittig war F. ein Mensch, der es von seinen Anfängen an nicht leicht hatte, und mit dem man es nicht leicht hatte – weder er selbst noch andere. Dem Biographen ist er offenbar nicht besonders sympathisch. Wünschenswert deutlich macht K., dass F.s „Ich“ nicht empirisch – und schon gar nicht das seine – ist (227–231), was aber leider seine Zeitgenossen dachten (man denke an die Schadenfreude über die Nicht-Ich-Steine, die dem Ich die Fenster zerschlugen [hier 283]). Und nicht nur die. Liest er selbst indes nicht die Kritik D. Henrichs zu empirisch? Und selbstverständlich (*selbst-verständlich*) „soll nicht“ („wenn man Fichte glaubt“ [232]) sein, sondern *ist* das „Ich bin Ich“ etwas anderes als A = A: um die ganze Andersheit von 3. und 1. Person, bzw. noch klarer: von Beobachter und Teilnehmer-Perspektive. (Ähnlich 250 zum „radikalen Anti-Empirismus“. F. mag übertreiben; aber könnte man wirklich „durch die Beobachtung vieler Bäume lernen, was ein Baum sei“?). Eigens zu diskutieren wäre auch das Verhältnis von Glaube und Wissen, Religion und Wissenschaft, die F. verwechselt habe (357). Glaube meint nicht Vermuten, und Wissen gibt es nicht bloß als bewiesen (= Wissenschaftswissen). Religion aber ist nicht Theologie und Wissenschaft bei F. nicht *science*. Dass Leben nicht Philosophieren ist und umgekehrt (359), bedeutet nicht, sie stünden bezuglos nur je für sich. Verblüffungsresistenz schließlich tut not, wenn man liest, dass Fs Bezug auf das Johannesevangelium „als literarischer Trick angehen“ möge, wobei er „mit Elementen der christlichen Tradition spielt“ (464). Im Schluss-Rückblick ist vom „bombastisch“ „gefährlichen“ Unsinn seines Nationalismus die Rede, vom „Herunterzerren der Religion in den Schmutz der Nationalpolitik“ (573). K. berichtet, dass es in den letzten Vorlesungen um das Bild gegangen sei (566), und von F.s Ruf nach dem Bild in den