

# John Benjamins Publishing Company



This is a contribution from *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 15  
© 2012. John Benjamins Publishing Company

This electronic file may not be altered in any way.

The author(s) of this article is/are permitted to use this PDF file to generate printed copies to be used by way of offprints, for their personal use only.

Permission is granted by the publishers to post this file on a closed server which is accessible to members (students and staff) only of the author's/s' institute, it is not permitted to post this PDF on the open internet.

For any other use of this material prior written permission should be obtained from the publishers or through the Copyright Clearance Center (for USA: [www.copyright.com](http://www.copyright.com)).

Please contact [rights@benjamins.nl](mailto:rights@benjamins.nl) or consult our website: [www.benjamins.com](http://www.benjamins.com)

Tables of Contents, abstracts and guidelines are available at [www.benjamins.com](http://www.benjamins.com)

L. ROSSETTI/A. STAVRU (Hrsg.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature* (Collana di Studi e Testi «le Rane». STUDI – 54), Bari: Levante Editori 2010. Brosch. 353 S. € 32,-. ISBN 978-88-7949-558-5.

### Rezensiert von Diego De Brasi (Marburg)

Nach Erscheinen des Sammelbandes *Socratica 2005*<sup>1</sup> im Jahr 2008 wird mit dem hier rezensierten Buch die Reihe der Studien zur antiken sokratischen Literatur, herausgegeben von Livio Rossetti und Alessandro Stavru, fortgesetzt. Das Buch enthält dreizehn Beiträge, die im Rahmen der Tagung zur sokratischen Literatur, die vom 11. bis 13. Dezember 2008 in Neapel stattfand, vorgetragen wurden, eine Einleitung der Herausgeber und Aniello Montanos Nachruf auf Mario Montuori. Im Gegensatz zum vorherigen Band ist *Socratica 2008* deutlicher strukturiert: Während *Socratica 2005* eine allgemeinere Gliederung aufweist,<sup>2</sup> bevorzugen die Herausgeber diesmal, die Beiträge chronologisch anzuordnen, und heben damit die besondere Stellung Xenophons innerhalb der sokratischen Literatur hervor.<sup>3</sup> Diese Gliederung soll auch als Leitfaden dieser Rezension dienen.

Nach der Einleitung, in der A. Stavru ausführlich über die in den letzten zwanzig Jahren erschienenen Publikationen zu Sokrates berichtet und L. Rossetti die vorliegenden Beiträge zusammenfasst, behandeln L. Rossetti und N. Notomi ein ähnliches Problem, so dass ihre Beiträge sich gegenseitig ergänzen. Rossetti's »I Socratici ‚primi filosofi‘ e Socrate ‚primo filosofo‘« (59–70) widmet sich einem in der Forschung zur antiken Philosophie sehr viel diskutierten Problem: Ab wann darf man überhaupt von ‚Philosophen‘ im antiken Griechenland sprechen? Ausgehend vom heutigen Gebrauch, nach dem schon die Vorsokratiker als ‚Philosophen‘ bezeichnet werden, untersucht Rossetti die Belege des Wortes φιλοσοφία und seiner Stammverwandten in der Literatur des 5. und 4. Jh. v. Chr. Dabei lässt er absichtlich Herakleitos' Erwähnung eines φιλόσοφος ἀνήρ (DK 22 B 35) außer Acht und konzentriert sich auf Gorgias' *Enkomion* der Helena und

---

1. L. ROSSETTI, A. STAVRU (Hrsg.), *Socratica 2005: Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia, a. c. di L. R. e A. S.*, Bari 2008.

2. Vgl. Indice: Introduzione; I– Socrate e i dialoghi socratici; II– Gli altri; III– Platone; Appendice.

3. Vgl. Contents: Introduction; I– The First Generation; II– Plato; III– Xenophon; IV– Nachleben; In Memoriam.

auf die Schriften Platons, Isokrates' und Xenophons. Obwohl die Analyse zu nicht überraschenden, ja sogar offensichtlichen Resultaten führt,<sup>4</sup> wird ihre Tragweite mit Sicherheit eine wissenschaftliche Diskussion auslösen: Aus der Quellenlage stelle sich deutlich heraus – so Rossetti –, dass der Begriff φιλοσοφία sich unter den athenischen Intellektuellen erst in den letzten dreißig Jahren des 5. Jh. v. Chr. verbreitete und dass die Bezeichnung φιλόσοφος als ‚Qualifikationsausdruck‘ zuerst von Sokrates' Schülern verwendet wurde, um den Meister und sich selbst von anderen Intellektuellen abzugrenzen. Rossetti ermahnt schließlich zu einem neuen Umgang mit Sokrates' Rolle in der Geschichte der Philosophie. Die Verfasser von Werken περὶ φύσεως seien noch als Beispiele eines Wissens (σοφία) im ‚archaischen‘ Sinne zu verstehen, und die Sophisten hätten die Bezeichnung als ‚Philosophen‘ nicht verdient, weil sie sich selbst eigentlich nur für Rhetoren hielten. Hingegen beginne die Philosophie im modernen Sinne mit Sokrates und seiner der Aporie verpflichteten Methode. Sosehr man Rossettis Argumentation überzeugend finden kann – und der Rezensent neigt dazu –, möchte ich dennoch einen kleinen Einwand äußern: Rossettis Untersuchung basiert vor allem auf einer Quellenlage, die von Sokrates' Leben und Lehrtätigkeit stark geprägt wurde. Literarische Zeugnisse, die vor Sokrates' Lebenszeit entstanden sind, sind heute nur fragmentarisch überliefert. Dies macht leider eine effektive Rekonstruktion der Geschichte des φιλοσοφία -Begriffs vor Sokrates schwieriger, wenn nicht beinahe unmöglich.

Ein neues Licht auf das Verhältnis zwischen Sokrates und der Sophistik zu werfen versucht N. Notomi mit seinem Beitrag »Socrates versus Sophists: Plato's Invention?« (71–88). Notomi beschäftigt sich zunächst mit den Zeugnissen über Sokrates' Schüler und ihr Verhältnis zur Sophistik. Seine Untersuchung zeigt, dass alle Sokratiker der ersten Generation als Sophisten empfunden wurden: Sie verlangten z. B. eine Bezahlung für ihre Lehrtätigkeit (Aristippos, Aischines von Sphettos), standen mit der gorgianischen Rhetorik in Beziehung (Antisthenes, Aischines von Sphettos), und ihnen wurde eine Neigung zur Eristik vorgeworfen (Aristippos, Antisthenes, Euklides von Megara). Danach analysiert Notomi Sokrates' Verteidigung in Platons und Xenophons Schriften. Dabei kann er anhand akribischer philologischer Arbeit feststellen, dass die apologetische Strategie der beiden Autoren unterschiedlich ist: Platon geht in seiner *Apologia* explizit auf die bei der athenischen Bevölkerung vermutlich weit verbreitete Gleichstellung des Sokrates mit den Sophisten ein, hingegen findet man in Xenophons *Apologia* kein Zeichen dafür. Vielmehr liege Xenophons Interesse in der *Apologia* darin, das Bild des Sokrates als Tugendlehrer zu bestätigen. Auch in den *Memorabilien* meint

---

4. „le informazioni sopra riferite sono di pubblico dominio da tempo immemorabile“, 64.

Notomi Anzeichen für eine solche Haltung zu finden: Der Vergleich zwischen Sokrates und Antiphon (*Mem.* I 6) zielt nicht auf die Hervorhebung des unterschiedlichen Charakters ihres Wissens ab, sondern auf ihren unterschiedlichen Umgang mit verschiedenen Menschen und insbesondere mit Jugendlichen. Folglich bestätigt und konturiert Notomi die seit dem Erscheinen von G. B. Kerferds Buch<sup>5</sup> verbreitete Auffassung, Platon habe die starke Abgrenzung von Sophistik und Philosophie erfunden und mit seinen Schriften durchgesetzt. Notomis Ausführungen ergänzen insofern Rossettis, als sie eine Antwort auf Letzteren darstellen, und bieten somit ein hervorragendes Beispiel der Dialogizität, die – beiden Autoren zufolge – die sokratische Philosophie kennzeichnet.

Dem anregenden Einstieg ins Thema folgen die Beiträge von A. Brancacci und D. Plácido, die die Sektion zu den Sokratikern der ersten Generation abschließen. Brancacci setzt sich mit der praktischen Philosophie des Antisthenes auseinander (»Sull'etica di Antistene«, 89–117). Aufbauend auf seiner Untersuchung zur Sprachphilosophie<sup>6</sup> des Antisthenes, nimmt er an, dass Antisthenes' Denken auf einer konstitutiven, vom sokratischen διδόναι καὶ δέχεσθαι λόγον her abgeleiteten Verbindung von Dialektik und Ethik durch Logik basiert. Ausgehend von Isokrates' Rede *Gegen die Sophisten* und Platons *Theaitetos*, rekonstruiert Brancacci erstens Antisthenes' Begriff der Wissenschaft (ἐπιστήμη) als ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου, unterstreicht zweitens, dass diese ἐπιστήμη sich mittels der Sprache (im Sinne des antisthenischen οἰκεῖος λόγος) bildet, und überträgt schließlich – basierend insbesondere auf SSR V 4 134<sup>7</sup> – die die antisthenische Logik leitende Unterscheidung von οἰκεῖος und ἀλλότριος auf den ethischen Bereich. Auf diese Weise zeige sich – so Brancacci – die positive und assertorische Natur von Antisthenes' Ethik, die einen erheblichen Einfluss auf die Stoa haben sollte.

Nicht aus philosophischer, sondern aus althistorischer Perspektive untersucht D. Plácido »Esquines de Esfeto: las contradicciones del socratismo« (119–133) die Figur des Aischines, dessen Rolle in der Philosophiegeschichte immer wieder gering geschätzt wird. Der spanische Althistoriker beginnt mit einem Überblick zu Aischines' Leben und Werken (insb. den Dialogen *Alkibiades* und *Aspasia*) und hebt – den antiken Quellen zufolge – seinen dem konventionellen gesellschaftlichen Verhalten abgeneigten Charakter hervor. Dabei akzentuiert Plácido die Bedeutung von Lysias' Rede *Gegen Aischines*, in der der Schüler des Sokrates als Sophist bezeichnet wird, und vor allem Athenaios' Interpretation dieses Vorwurfs (XIII 611d–612f): Indem er sich wie ein Sophist benahm, zeigt Aischines ein eines

5. G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.

6. A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli 1990.

7. DIOG. LAERT. VI 12: „τάγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχρά· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά.“

Schülers des Sokrates unwürdiges Verhalten. Daran schließt Plácido einige Überlegungen zur wirtschaftlichen Situation Athens im 4. Jh. v. Chr. an, um zu seiner Hauptthese zu gelangen, nämlich zu zeigen, dass die Umsetzung von Sokrates' ‚Lehre‘ bei den verschiedenen Sokratikern von ihrem gesellschaftlichen *status* abhing. Sosehr Plácidos Thesen überzeugend sein mögen, würde man sich eine leserfreundlichere Strukturierung der Argumentation wünschen, da man insbesondere beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil des Beitrages eine gewisse Klarheit vermisst.<sup>8</sup>

Es folgen vier Beiträge zu Platon. In seinem Aufsatz »L'impossible autarcie du Socrate de Platon« (137–158) untersucht L.-A. Dorion die Gründe, die Platon davon abhalten, in seinen Dialogen Sokrates die Tugend der αὐτάρκεια (Selbstgenügsamkeit) zuzusprechen, obwohl diese vor allem in den sogenannten Spät-dialogen als Tugend anerkannt wird. Dorion identifiziert fünf dieser Gründe, die untereinander eng verbunden sind. So präsentiert Platon in den Dialogen (1) einen wirtschaftlich bedingten Grund (Sokrates' Armut verhindert seine αὐτάρκεια);<sup>9</sup> (2) einen soziopolitischen Grund (in einer politischen Gesellschaft ist die ‚materielle‘ αὐτάρκεια *a priori* unmöglich);<sup>10</sup> (3) einen interrelationalen Grund (Sokrates hält sich selbst für nicht vollständig ἀγαθός und braucht daher Freunde);<sup>11</sup> (4) den Vergleich zwischen Sokrates' menschlicher Vernunft und der Göttervernunft;<sup>12</sup> und (5) – ausgehend von der Diotima-Rede im *Symposion* – den Grund, der besagt, dass die Philosophie und der Philosoph *per se* nicht αὐτάρκης sein können. Schließlich unterstreicht Dorion den Unterschied zwischen dem platonischen Sokrates, der als nicht-αὐτάρκης charakterisiert wird, und dem xenophontischen Sokrates, der nicht nur αὐτάρκης ist, sondern auch versucht, seinen Genossen zu einer materiellen αὐτάρκεια zu führen. Überzeugend kann folglich Dorion am Ende seiner Ausführungen behaupten:

Telle est la mission de Socrate: non pas conduire ses interlocuteurs à une autarcie de pacotille, mais leur faire au contraire reconnaître à quel point leur savoir est déficient, leur vertu, lacunaire, et que leur besoin d'autrui et du savoir est à la mesure de l'aspiration au bien chevillée à leur âme (157).

8. „Su figura se halla situada pues en un campo equidistante entre el socratismo y la sofística. En el siglo IV, suelen destacarse los datos que ponen de relieve un crecimiento cuantitativo de la circulación monetaria interpretada como síntoma de prosperidad [...]“, 124.

9. Vgl. *Apol.* 23b–c; 31b; 36d.

10. Vgl. *Hipp. Min.* 368b–c; *Charm.* 161e–162a.

11. Vgl. *Lys.* 215a–c.

12. In *Phil.* 22c äußert Sokrates ausdrücklich seine Meinung, dass nur der wahrhaftige, göttliche νοῦς die Kriterien des ἀγαθός erfüllt und folglich nur diese Vernunft αὐτάρκης sein kann.

Dem ängstlichen Charakter des platonischen Sokrates ist W. O. Kohans »Sócrates: La paradoja de enseñar y aprender« (159–184) gewidmet. In der kurzen Einleitung zum Beitrag erkennt Kohan drei zentrale Paradoxa in Sokrates' Tätigkeit:

(1) im politischen Bereich: Sokrates behauptet, der einzig wahre Politiker zu sein (*Gorg.* 521d), räumt aber auch ein, dass sein Dämon ihn von der politischen Praxis abhält (*Apol.* 31c–e); (2) im pädagogischen Bereich: Sokrates will nicht als Lehrer betrachtet werden (*Apol.* 20d–24b), und trotzdem sehen junge Menschen in ihm ihren ‚Meister‘; (3) im Umgang mit der Weisheit: Sokrates behauptet, wenig bzw. nichts zu wissen, wird aber für den weisesten aller Menschen gehalten, ja sein ‚Wissen‘ ist sogar Ursache seines Todes.

Eine kursorische Analyse der *Apologie* und einiger der aporetischen Dialoge zeigt,<sup>13</sup> dass Platons Darstellung des Sokrates keinen Ausweg aus diesen Paradoxa anbietet, sondern sie als konstitutive Elemente seiner Person kennzeichnet. Daher – folgert Kohan – sei es sinnlos, Sokrates' Denken rekonstruieren zu wollen, ohne den ängstlichen Charakter seiner Person zu berücksichtigen: Sokrates zu verstehen bedeutet, in seinem philosophischen *Procedere* den Impuls für den heutigen Leser zu erkennen, über das eigene Denken nachzudenken.

Zur ‚sokratischen‘ Selbstreflexion ermahnt auch L. Palumbos »Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133a–c« (185–209). Lobenswert an Palumbos Ausführungen ist, dass sie das Problem der Echtheit des Dialogs absichtlich außer Acht lassen – wobei dem Leser deutlich wird, dass Palumbo ihn für unecht hält –, um den philosophischen Wert seines Inhalts hervorzuheben. Sowohl die Stellung des Beitrags innerhalb des Bandes als auch Palumbos Argumentation sind aber m. E. problematisch. Einerseits versteht man nicht, inwiefern ihre Ausführungen zu einem besseren Verständnis der Sokrates-Figur bei Platon beitragen können, andererseits scheinen die Voraussetzungen ihrer Interpretation philologisch nicht ganz korrekt zu sein: Zum einen ist ihre Annahme, der *Passus Alc. I* 133a–c sei der einzige, der mit Sicherheit auf Platon zurückgeführt werden könne, nicht überprüfbar, zum anderen ist die von ihr angebotene Übersetzung des *Passus* zwar möglich, aber nicht zwingend. Besonders irreführend ist ihre Argumentation bezüglich des folgenden Satzes: „καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτὴν, εἰς ψυχὴν αὐτῆ βλεπτέον“. Da eine andere Seele im Text nicht erwähnt wird („εἰς ψυχὴν“ statt „εἰς ἄλλην ψυχὴν“) und das logische Subjekt des Verbaladjektivs „βλεπτέον“ der Dativ „αὐτῆ“ ist, fragt sich Palumbo zunächst, wie man zu einer anthropologischen Interpretation des *Passus*

13. Insbesondere *Menon*, *Laches*, *Lysis*, *Euthyphron*, wobei Parallelstellen aus dem ersten Buch des *Staates* und aus dem *Menexenos* auch erwähnt werden.

gelangen konnte.<sup>14</sup> Daher schlägt sie ihre eigene interpretative Übersetzung vor<sup>15</sup> und leitet daraus ab, dass die Seele, die sich selbst erkennen will, in sich selbst hineinschauen muss. Dabei lässt aber Palumbo zwei Tatsachen unberücksichtigt: (1) Bei „εις ψυχήν“ vermisst man den bestimmten Artikel.<sup>16</sup> Dies erlaubt die Übersetzung ‚in eine Seele‘ und lässt die Vermutung, hier habe der Autor eine andere Seele (d. h. die Seele einer anderen Person, die Weltseele o. ä.) gemeint, für den Text naheliegend erscheinen. (2) „αὐτῆ“ hat keine reflexive (es hieße sonst „αὐτῆ“),<sup>17</sup> sondern eine reine Pronominalfunktion. Der Text erlaubt also die von Frau Palumbo vorgeschlagene Interpretation nicht.<sup>18</sup>

G. Cornellis und A. L. Chevitaresses Beitrag »Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica (404–403 a. C.)« (211–224) schließt den Platon-Teil des Bandes ab. Cornelli und Chevitaresse beschäftigen sich mit Sokrates' Verurteilung zum Tode aus einer Perspektive, die sowohl althistorisch als auch philosophisch sein will. Ausgehend von einer Passage aus Platons *Siebttem Brief* (324c–325a), in der behauptet wird, dass die dreißig Tyrannen versucht haben, Sokrates zu ihrem Mittäter zu machen, untersuchen sie die Gründe, die zu Sokrates' Verurteilung geführt haben können. Diese bestehen vor allem in Sokrates' sehr enger Beziehung zu Kritias, die fünfzig Jahre nach dem Tod der beiden noch sehr lebendig in den Erinnerungen der Athener war, wie Aischines' *Rede gegen Timarchos* bezeugt. Nach dem Untergang der Dreißig sei in Athen die Intention der Verfechter der Demokratie erkennbar gewesen, sich für die Ruchlosigkeit der Tyrannen zu rächen und beispielhafte Zeichen zu setzen, die die künftigen Gegner der demokratischen Regierung zügeln mussten: Sokrates' Verurteilung wurde als ein solches

14. Übersetzung etwa: „auch eine Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, soll in eine andere Seele schauen“.

15. „anche l'anima, se ha intenzione di conoscere se stessa, deve guardare dentro l'anima“, 192.

16. Vgl. N. BASILE, *Sintassi storica del greco antico*, coordinata da P. Radici Colace, Bari 2001, 75–88; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik* (auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik), 2. Bd.: *Syntax und syntaktische Stilistik*, vervollständigt und herausgegeben von A. Debrunner, München 21959, 19–27.

17. Vgl. N. BASILE, *Sintassi storica del greco antico*, 92–93; R. KÜHNER, B. GERTH, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. 2. Teil: Satzlehre, 1. Band*, Darmstadt 1966 [unveränderter reprografischer Nachdruck der 3. Auflage, Hannover/Leipzig 1898], 422; 447–8; 560–575.

18. Um eine solche Interpretation zu unterstützen, sollte der Text etwa lauten: „καὶ ἡ ψυχή εἰ μέλλει γινώσκειν αὐτήν, εἰς αὐτήν (bzw. εἰς τὴν ψυχήν) αὐτῆ βλέπτον“. Wollte man dennoch Palumbos Übersetzung des überlieferten Textes akzeptieren, wäre ihre Interpretation trotzdem nicht überzeugend: Das Fehlen des bestimmten Artikels würde darauf hindeuten, dass man unter ‚Seele‘ eine allgemeine Begrifflichkeit und nicht die individuelle Seele verstehen müsste. Vgl. BASILE, *Sintassi storica del greco antico*, 85–88.

Zeichen empfunden. Demnach sei Sokrates' Tod nicht als Verbrechen gegen die Philosophie aufzufassen (wie etwa bei Diogenes Laertios), sondern als Spiegelung des Krieges zwischen demokratischer und oligarchischer Fraktion in Athen. Obwohl der Beitrag schon in seiner aktuellen Form überzeugend und anregend ist, wäre m. E. – in der interdisziplinären Perspektive, die die Arbeit von Cornelli und Chevitarese leistet – eine Auseinandersetzung mit P. Cartledges These, Sokrates sei zu Recht wegen ἀσέβεια verurteilt worden,<sup>19</sup> interessant gewesen.

D. Morrisons »Xenophon's Socrates on Sophia and the Virtues« (227–239) und Alessandro Stavrus »Essere e apparire in Xen. *Mem.* III 10 1–8« (241–276) bilden die Sektion zu Xenophon.

Morrison betrachtet in erster Linie zwei aufeinanderfolgende Passagen aus Xenophons *Memorabilien*, die Sokrates' Auffassung der Einheit der Tugend wiedergeben wollen (*Mem.* III 9 4–5). Dabei vertritt er eine Interpretation, der zufolge Xenophons Sokrates in der Weisheit (σοφία) eine hinreichende, aber nicht notwendige Bedingung für den Tugendbesitz sah.<sup>20</sup> Unter dieser Voraussetzung widmet sich Morrison der Untersuchung der Eigenschaften, die Xenophons Sokrates der Weisheit zuerkennt: Einerseits finden sich in den *Memorabilien* Aussagen, die die von Platons Sokrates vertretene Identifikation der Weisheit mit dem Wissen über das Gute zu bestätigen scheinen (*Mem.* IV 6 6). Andererseits finden sich auch Passagen, die der Weisheit ihre positive Wirkung abstreiten (*Mem.* III 8; IV 2 33; I 1 6). Morrisons Lösung dieser textimmanenten Aporie entfaltet sich schrittweise: Erstens sei Xenophons Sokrates der Auffassung, dass menschliche Weisheit zu einer moralisch korrekten Handlung nicht hinreichend sei. Allerdings gebe es – zweitens – Fälle, in denen die menschliche Weisheit doch hinreichend sei (z. B. sei Inzest moralisch verwerflich). Die menschliche Weisheit, die zur moralisch korrekten Handlung führen könne, sei drittens: (a) diejenige, die in *Mem.* III 9 4 mit der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) identifiziert wird,<sup>21</sup> aber auch (b) diejenige, die Sokrates das höchste Gut nennt (*Mem.* IV 5 6), sowie (c) die Kraft, die erlaubt, zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden, und (d) die Tugend, die Xenophon am Ende der *Memorabilien* dem Sokrates zuschreibt, aber vor allem (e) das Wissen über das Schöne, das Gute und die Gerechtigkeit (*Mem.* IV 2 22). Letztlich situiert sich Morrison an einer Schnittstelle zwischen denjenigen Forschern, die in den *Memorabilien* eine Lehre der Einheit der Tugend zu finden glauben, die dem sokratischen Intellektualismus im platonischen *Protagoras*

19. P. CARTLEDGE, *Greek Political Thought in Practice*, Cambridge 2009, 76–90.

20. Morrison selbst erkennt, dass seine Interpretation Xenophons Text nicht völlig gerecht wird, vgl. 229 n. 6.

21. Wobei Xenophon nicht erklärt, wie diese Identifikation zu verstehen sei.



ähnlich sein soll, und denjenigen, die in der Weisheit von Xenophons Sokrates keine moralische Tugend sehen: Die σοφία, die Xenophons Sokrates befürworte, sei eine rein menschliche Weisheit, die eine korrekte Wahl zwischen Gutem und Bösem erlaube, obwohl sie nicht notwendig für den Besitz anderer Tugenden sei.

A. Stavru befasst sich mit einer langen Passage aus Xenophons *Memorabilien*, nämlich den zwei Gesprächen des Sokrates mit dem Maler Parrhasios und mit dem Bildhauer Kleiton (*Mem.* III 10 1–8). Auch Stavrus Hauptthesen werden vermutlich eine rege Diskussion verursachen. Erstens behauptet Stavru, dass Xenophon in den beiden Gesprächen ein Beispiel der Kunstphilosophie in der Form eines literarischen Dialogs biete. Hiermit stellt er sich energisch gegen die *communis opinio*, die die Passage als Beweis für Xenophons mangelhafte philosophische Ausbildung interpretiert, indem sie in ihr eine terminologische Unentschlossenheit zu erkennen glaubt. Zweitens spiegele – so Stavru – die Begrifflichkeit, die Xenophon seinem Sokrates in den Mund lege, ästhetische Diskussionen wider, die in athenischen Künstlerkreisen an der Schwelle des 5. zum 4. Jh. v. Chr. stattgefunden hätten. Um beides nachzuweisen, bietet Stavru ein ausführliches *close reading* der Passage, das bezeugt, wie Xenophons Sokrates in beiden Gesprächen gezielt zwischen vier Hauptbegriffen unterscheidet (ἀπεικάζειν ‚nachbilden‘, vgl. εἰκασία; ἐκμιμῆσθαι ‚vollkommen ausdrücken‘, vgl. μίμησις; ἀφομοιοῦν ‚ähnlich machen‘; und ποιεῖν φαίνεσθαι ‚erscheinen lassen‘). Zwei Schlussfolgerungen Stavrus sind besonders hervorzuheben. Aus dem Gespräch mit Parrhasios stelle sich heraus, dass das Ziel der Malerei nicht die Darstellung tatsächlich tugendhafter Menschen sei, sondern das „ποιεῖν φαίνεσθαι“ der Tugend durch das gemalte Bild. Hingegen gehe das Gespräch mit Kleiton noch einen Schritt weiter, indem darin der neue Begriff „προσεικάζειν“ (auch ‚ähnlich machen‘) geprägt werde, der sich nur auf die Bildhauerei beziehe und sowohl das „ἀπεικάζειν“ als auch das „ἐκμιμῆσθαι“ in sich vereine.

Die Sektion über Sokrates' Nachleben besteht aus drei Beiträgen: M. Erlers »La parrhêsia da Socrate a Epicuro« (279–298), G. Ranocchias »Il ritratto di Socrate nel De Superbia di Filodemo: (PHerc. 1008, coll. 21–23)« (299–320) und M. Narcys »Socrate et Euripide: Le point de vue de Diogène Laërce« (321–332).

M. Erler bietet eine pointierte Analyse des Begriffs der παρρησία (Redefreiheit) im philosophischen Bereich. Zunächst geht Erler auf die ursprüngliche Bedeutung des Terminus in der politischen (demokratischen) Praxis Athens ein, um später zu bemerken, dass Epikur diese politische Grundbedeutung auf das Verhältnis zwischen Schülern und Lehrern übertragen und die παρρησία in einen notwendigen Bestandteil ethischer Lehrtätigkeit umgewandelt hat, wie der Traktat Philodem von Gadaras *De libertate dicendi* bestätigt. Erler ist allerdings – zu Recht – der Ansicht, dass die Übertragung der Redefreiheit auf das philosophische Procedere ihren Ursprung nicht in Epikurs Lehrtätigkeit, sondern im sokratischen

*Elenchos* hat. Folglich untersucht er in dieser Hinsicht die platonischen Dialoge: Παρησία wird im *Gorgias* als wichtiger Bestandteil einer philosophischen Konversation gekennzeichnet, da nur sie verhindert, dass ein Gesprächspartner sich widerspricht (*Gorg.* 482e). Mehr noch ist παρησία ein nicht geringes Element der platonischen Charakterisierung des Sokrates (*Apol.* 24a; *Lach.* 189a; *Gorg.* 482a; *Lys.* 210e; *Rsp.* 595b–c), wobei sie von der sokratischen Ironie untrennbar ist (*Apol.* 40c; *Rsp.* 337a). Diese enge Verbindung von παρησία und εἰρωνεία erklärt Erler mit Sokrates' Vorsicht gegenüber seinen Zuhörern bzw. Gesprächspartnern: Παρησία stelle demnach einen Teil eines philosophisch-pädagogischen Programms dar, in dem die absolute Redefreiheit nur gestattet werde, wenn sie zu keinem argumentativen Missverständnis führe. Anschließend kehrt Erler zum epikureischen παρησία-Verständnis zurück und hebt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen diesem und dem sokratisch-platonischen hervor: Sowohl Epikur als auch Sokrates/Platon würden die Bedeutung der παρησία für eine korrekte philosophische Diskussion anerkennen. Dennoch trenne Platons Sokrates mit seiner Zurückhaltung die Redefreiheit von ihren demokratischen Wurzeln ab, Epikur hingegen betreibe eine ‚Re-Demokratisierung‘ des Begriffes, da er das ‚aufklärerische Prinzip‘ des allgemeinen Rechtes auf Wissen vertrete.

Der Sokrates-Rezeption in der Stoa ist der Beitrag G. Ranocchias gewidmet. Ranocchia untersucht akribisch eine lange Passage im zehnten Buch Philodems von Gadara *De vitiis et oppositis virtutibus*.<sup>22</sup> Hier wird eine negative Darstellung der sokratischen Ironie vorgelegt, die anderen Passus aus Philodems Schriften nicht entspricht. Überzeugend argumentiert Ranocchia, dass diese negative Konnotation allerdings nicht auf Philodem zurückzuführen sei, sondern auf den stoischen Philosophen Aristodem von Chios: Nicht nur weise die Struktur von Philodems Text eine wortgetreue Wiedergabe der Auffassung des Ariston auf, vielmehr entspreche die negative Ansicht der sokratischen Ironie, die in der untersuchten Passage wiederzufinden sei, der stoischen Sokrates-Rezeption. Aufbauend auf Anthony A. Long und Francesca Alesse, die gezeigt haben, dass die Stoa wie die anderen hellenistischen Schulen die Ironie des platonischen Sokrates energisch ablehnte,<sup>23</sup> interpretiert Ranocchia ferner Aristons negative Auffassung der sokratischen Ironie als eine Polemik gegen die von Arkesilaos geleitete Akademie: Dem unwissenden und ironischen Sokrates, den Arkesilaos und die Skeptiker hochschätzten, stellten die Stoiker einen dogmatischen, moralisch normativen Sokrates gegenüber.

22. Eine italienische Übersetzung der Passage wird auf den Seiten 299–300 geboten.

23. A. A. LONG, «Socrates in Hellenistic Philosophy», in: *Classical Quarterly* 38 (1988), 150–171; F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli 2000, 286–288.

Diogenes Laertios' Zeugnis über eine vermeintliche Zusammenarbeit zwischen Sokrates und dem Tragiker Euripides betrachtet M. Narcy. Seine Ausführungen stellen sich bewusst gegen die *communis opinio* nicht nur im Rahmen der Sokrates-Forschung, sondern auch – wenngleich in einer wesentlich geringeren Weise – im Rahmen der geläufigen Geringschätzung des Diogenes als Schriftsteller. Der französische Philosophiehistoriker weist nämlich überzeugend nach, dass Diogenes' Erwähnung der Kooperation zwischen Sokrates und Euripides nicht zu einer negativen Darstellung des Sokrates beitragen will. Außerdem argumentiert er überzeugend, dass Diogenes' Absicht nicht darin bestand, die Freundschaft zwischen Sokrates und Euripides historisch zu bezeugen, sondern darin, die Bedeutung des Sokrates im gesellschaftlichen Leben Athens am Ende des 5. Jh. v. Chr. hervorzuheben. Schließlich weist Narcy darauf hin, dass Diogenes' schriftstellerische Tätigkeit nicht mehr abwertend beurteilt werden sollte: Trotz seines lakonischen Stils zeige sich vor allem in seiner Darstellung des Sokrates eine „stratégie d'écriture relativement subtile“.

*Socratica 2008* erweist sich also insgesamt als ein gut strukturierter Sammelband, dessen verschiedene Beiträge versuchen, zum einen neues Licht auf alte Probleme zu werfen, zum anderen – mit einer einzigen Ausnahme – einen interdisziplinären, philologisch akribischen und besonders produktiven Umgang mit den Texten zu pflegen. Daher wartet man gespannt auf die Ergebnisse der nächsten Tagung dieser fruchtbaren Reihe (*Socratica III*), die vom 23. bis zum 25. Februar 2012 in Trento stattgefunden hat.