Zur Frage nach dem Tod in Platons Apologie

Autor(en): **Enders, Markus**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **42 (1995)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761421

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MARKUS ENDERS

Zur Frage nach dem Tod in Platons Apologie*

I. Methodische Prolegomena

Angesichts der von der Apologie[1] beschriebenen historischen Situation – des Prozesses und der richterlichen Entscheidung über Leben und Tod des Sokrates[2] – kommt der in diesem platonischen Frühdialog, naheliegenderweise von Sokrates selbst gestellten Frage nach dem Wesen und der existentiellen Dimension des *Todes* eine große Bedeutung zu. Bedeutsam ist diese Frage nach dem (menschlichen) Tod aber auch für das Verständnis der Person des Sokrates, insbesondere seiner religiösen Haltung und Überzeugung. Dieser Aspekt aber ist in der Sokrates-Forschung bislang allgemein vernachlässigt und meist sogar übersehen worden.[3] Bevor wir uns der

* Alfons Heckener in memoriam

[1] Zur Datierung der Apologie vgl. die umfangreichste neuere Studie zur Apologie von BRICKHOUSE, Thomas C./SMITH, Nicholas D., Socrates on Trial, Oxford 1989, 2: «Since there is reason to believe that all the early dialogues had been completed prior to Plato's first trip to Syracuse sometime around 387, we can have some confidence that the Apology was written at some point during roughly the first decade following Socrates' trial. Any more precise dating of the work is probably impossible.»

[2] Zur Frage nach der historischen Authentizität des in der Apologie berichteten Prozeßverlaufs, einschließlich der Reden des Sokrates, vgl. die ausgewogene Argumentation von BRICKHOUSE/SMITH (wie Anm. 1), 2–10, die zu dem Ergebnis kommt (ebd., 9): «Since there is no compelling reason to doubt the basic accuracy of the Apology and at least some reason to think it accurate, we conclude (as have most commentators) that more probably than not the Platonic version captures at least the tone and substance of what Socrates actually said in the courtroom.»

[3] So bleibt etwa bei Helmut KUHN in seinem bekannten Buch, Sokrates, Versuch über den Ursprung der Metaphysik, München [2]1959, das Verhältnis des Sokrates zum Tod thematisch unberücksichtigt; das Gleiche gilt bedauerlicherweise von der ansonsten sehr aufschlußreichen Sokrates-Monographie von SANTOS, Gerasimos Xenophon, Socrates, Philosophy in Plato's Early Dialogues, London/Boston/New York, 1979, der diese Thematik überhaupt nicht, auch nicht im dritten Teil dieses Buches über die Ethik des Sokrates (vgl. 183–303), behandelt; die jüngste größere Sokrates-Monographie im deutschsprachigen Raum von BÖHME, Gernot, Der Typ Sokrates, Frankfurt a. M., 1988, beinhaltet zwar ein Kapitel «Sokrates und der Tod» (201–212), paraphrasiert darin aber nur die disjunktive Bestimmung des Totseins durch Sokrates in der Apologie, vgl. ebd., 209f.

Analyse jener Textabschnitte zuwenden, die den Tod in irgendeiner Hinsicht zum Gegenstand haben, ist eine methodische Vorüberlegung unerläßlich: Zunächst sollen die in der Apologie feststellbaren Einzelaspekte der Todesthematik zusammengetragen und in ihrem strukturellen Zusammenhang vergegenwärtigt werden. Wenn sich die Reihenfolge der behandelten «Todesaspekte» zumindest partiell mit ihrem Vorkommen in der Apologie selbst deckt, so ist diese Entsprechung nicht zufälliger Natur, sondern in der sachlichen Notwendigkeit begründet, das in der Apologie selbst grundgelegte Strukturprinzip für die Entfaltung der Einzelaspekte der Todesthematik nachzuzeichnen und zu verdeutlichen. So müßte im Verlauf der Untersuchung eine Entwicklungslinie sichtbar werden, die auf einen *Kern* innerhalb der Todesthematik hinausläuft, der den Strukturzusammenhang aller Einzelaspekte gewährleistet. Anschließend werden die beiden von Sokrates in seiner dritten und letzten Rede in der Apologie genannten Bestimmungen des menschlichen Totseins einer ausführlichen Analyse unterzogen, wobei das hauptsächliche Augenmerk sachgemäß auf die zweite (mythische) Deutung des Todes gerichtet ist. Diese wird schließlich auf jene vier Kriterien der «eschatologischen Mythen» bei Platon hin überprüft, die Paul Friedländer entwickelt hat und deren Verifizierung am Jenseitsmythos der Apologie zu einem genaueren Verständnis seiner Struktur und seiner Aussageabsicht führt; daraus aber geht die sokratische Überzeugung vom Wesen des menschlichen Todes hervor, deren Herkunft aus dem religiösen Verhältnis des Sokrates zu «dem Gott» abschließend sichtbar gemacht wird.

II. Die Strukturelemente der Thematik des Todes

1. Die Todesahnung des Sokrates und sein Bewußtsein von der göttlichen Fügung seines gewaltsamen Todes

Daß Sokrates vom Anfang seines Prozesses an und nicht erst in dessen Verlauf eine «Ahnung» von dessen Ausgang, eine innere Gewißheit vom bald bevorstehenden eigenen Sterben besitzt, zeigt bereits folgende Stelle (Apol. 18 e5 – 19 a7):

> «... und ich muß versuchen, die verleumderische Meinung (sc. von mir), die ihr in langer Zeit erhalten habt, euch in so kurzer Zeit (sc. wieder) zu nehmen. Zwar dürfte ich wohl wünschen, daß dies so geschehe, wenn es so besser ist sowohl für euch als auch für mich, und daß ich etwas ausrichte durch meine Verteidigung. Ich glaube aber, daß dies schwer ist, und es entgeht mir keineswegs, wie es damit steht. Doch dies gehe nun, wie es dem Gott lieb ist, ich muß dem Gesetz gehorchen und mich verteidigen.»

Als Kenner der menschlichen Natur entgeht es Sokrates nicht («οὐ πάνυ με λανθάνει»), daß es «schwer», ja fast unmöglich ist, in der kurzen ihm zur Verfügung stehenden Zeitspanne eine so lange gewachsene und darum so fest verankerte «Verleumdung» gegen ihn zu entkräften; doch es gibt neben seiner

Menschenkenntnis noch eine zweite, ins Religiöse hineinragende Wurzel seiner Todesahnung. Denn wenn auch die Wendung «... wie es dem Gott lieb ist» (19 a6: «ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον») nach Weber[4] eine «allgemeingebräuchliche» ist, so deutet ihre Inanspruchnahme durch Sokrates an dieser Stelle, d. h. auf dem Hintergrund seines Prozesses und seiner dadurch bedingten Todesgefahr, bereits an, daß Sokrates den von ihm vermuteten Ausgang des Prozesses als unter der Führung und Fügung «des Gottes»[5] stehend «weiß»; wenn aber sein Tod von dem Gott selbst gewollt und gefügt ist, dann kann er nichts Schlimmes bedeuten, kann das Totsein kein «κακόν», kein «Übel», sein. Diese Deutung wird bestätigt durch 36 a2f. (sein Tod kommt für Sokrates nicht unerwartet), ferner durch 39 b7/8 («Dies aber mußte vielleicht auch so kommen, und ich glaube, daß es gut so ist»), durch 40 a–c, wo Sokrates aus dem Ausbleiben seines Daimonion schließt, daß das Totsein unmöglich ein Übel sein könne, vielmehr ein großer Gewinn sein müsse, und schließlich ganz eindeutig durch 41 d3–5 («Auch meine Angelegenheiten haben jetzt nicht zufällig diesen Ausgang genommen, sondern dies ist mir deutlich, daß jetzt schon gestorben und der Mühen entledigt zu sein, das Beste für mich war»), wo Sokrates seiner religiösen Überzeugung Ausdruck verleiht, daß sein Schicksal eines gewaltsamen Todes nicht zufällig ist, sondern göttlicher Fügung und Verfügung entspringt.[6] In dieser (subjektiven) Gewißheit des Sokrates, daß sein Tod von dem Gott selbst gewollt und gefügt ist, so daß das Totsein, zumindest für ihn selbst, kein Übel sein könne, liegt der Zusammenhang der sokratischen Todesahnung mit der für die Todesproblematik der Apologie im ganzen – wie sich noch zeigen wird – zentralen Frage nach der Bestimmung des menschlichen Totseins.

2. *Die sokratische Deutung der menschlichen Todesfurcht*

Ein weiterer Aspekt des in der Apologie differenziert betrachteten Todesphänomens ist die *Todesfurcht*, die erstmalig in 28 b thematisiert wird. Sokrates setzt sich mit einem von ihm selbst konstruierten, das durchschnittlich-

[4] Vgl. WEBER, Fanz Josef (Hg.), Platons Apologie des Sokrates, Paderborn [2]1978, 33.

[5] In der Apologie ist damit unmittelbar stets Apoll, der delphische Gott, gemeint; vgl. 20 e8ff., 22 a4, 23 a5–7, 23 b5, 30 a5ff., 30 d7f., 30 e3,6, 31 a6ff., 37 e6, 40 b1, 42 a5 (die einfachen Stellenangaben beziehen sich stets auf die Apologie, die Übersetzungen stammen vom Verfasser); von Sokrates angesichts einiger auf Vollkommenheit hinweisender Züge «seines Gottes» zu behaupten, er sei bereits ein Monotheist gewesen, ignoriert sein Bekenntnis, daß er selbst durchaus an «Götter» glaube, wie keiner seiner Ankläger, vgl. 35 d1–8; dieses Bekenntnis allerdings läßt zugleich durchscheinen, daß Sokrates an das «Göttliche» der Götter, an das Einheitlich-Göttliche und seine Vollkommenheit glaubt, wenn er seinen Anklägern einen weit geringeren Gottesglauben zuspricht: Denn für ihn zeigt und bewährt sich der wirkliche Gottesglaube eines Menschen in seinem sittlichen Lebenswandel.

[6] Das offenkundig widerstandslose Einverständnis des Sokrates mit seinem Geschick; vgl. 35 e1 – 36 a1 (Sokrates ist nicht «unwillig» bez. des Geschehenen), ist eindeutig *religiös* motiviert, vgl. 35 d7f.: «... und ich überlasse es euch und dem Gott, über mich zu entscheiden, wie es am besten sein wird für mich und für euch.»

alltägliche Denken und Empfinden der Menschen nichtsdestoweniger treffend wiedergebenden Einwand auseinander (28 b3–5):

> «Schämst du dich wirklich nicht, o Sokrates, einer solchen Beschäftigung nachzugehen, deretwegen du jetzt Gefahr läufst, zu sterben?»

Diesem (fiktiven) Einwand entgegnet Sokrates mit dem Hinweis (vgl. 28 b5–9), daß in jedem Falle der ethischen Norm, hier dem «δίκαιον» (dem, was gerecht ist), der Vorzug gegeben werden und um ihretwillen alles getan werden müsse, selbst um den Preis des eigenen Lebens. Als Beispiel für solch ein idealtypisch-vorbildhaftes Handeln führt er das des Achill (als des glänzendsten Helden im trojanischen Krieg) an, der das Tun des Guten – bei Achill den Vollzug der Rache für Patroklos an Hektor – höher achtete als sein eigenes Leben, von dem er auf Grund der Warnung seiner Mutter Thetis wußte, daß er es beim Vollzug der Rache verlieren würde.[7] Daran aber zeigt sich, daß Sokrates der Todesfurcht[8] keinen sittlichen Wert zubilligt, im Gegenteil: Sie motiviert zu einem falschen Handeln.[9] Sie selbst aber ist, formal betrachtet, die Anmaßung eines Wissens, in dessen Besitz der Mensch prinzipiell nicht kommen kann[10], inhaltlich gesehen die Einbildung, das Totsein sein ein Übel.[11] Auffallend an dieser intellektuell-sokratischen Auslegung der menschlichen Todesfurcht als Furcht vor dem Zustand des Totseins[12] ist zudem die Vermutung des Sokrates, daß der Tod vielleicht sogar das größte aller Güter für den Menschen ist (29 a7f.); daß dieser Möglichkeit die Präferenz des Sokrates gilt, deutet ihre ironische Färbung an, die

[7] Vgl. 28 b9–d5, bes. c4–8; zur Weissagung des Todes des Achill durch seine Mutter Thetis vgl. Ilias (S 94–96): «Τὸν δ' αὖτε προσέειπε Θέτις κατὰ δάκρυ χέουσα; «ὠκύμορος δή μοι, τέκος, ἔσσεαι, οἷ' ἀγορεύεις· αὐτίκα γάρ τοι ἔπειτα μεθ' Ἕκτορα πότμος ἐτοῖμος.»

[8] Die er, durch einige Beispiele belegt, weit von sich weist, vgl. 30 d1–5 (in ironischer Kommentierung seiner augenblicklichen Situation: Er hält den Tod nicht für ein Übel, aber das widerrechtliche Töten eines anderen), 32 a5–8, 32 c2f., c8–d2.

[9] Bezeichnenderweise bringt Sokrates die Todesfurcht – als Motiv eines falschen Handelns – häufig in einen Gegensatz zu echten sittlichen Werten und spricht von ihr stets in geringschätzigem Ton, vgl. 28 d9f., 28 e6, 29 a3f.

[10] Vgl. 29 a4–8: «Denn den Tod zu fürchten, ihr Männer, ist nichts anderes als sich einzubilden, wissend zu sein, ohne es (wirklich) zu sein. Denn sie (sc. die Todesfurcht) ist die Einbildung, etwas zu wissen, was man nicht weiß. Denn niemand kennt den Tod, und damit weiß auch keiner, ob er nicht für den Menschen das größte aller Güter ist»; 29 b1f.: «Wie aber ist dies nicht derselbe tadelnswerte Unverstand, der Glaube, etwas zu wissen, was man nicht weiß?» Vgl. hierzu MEYER, Thomas, Platons Apologie, Stuttgart 1962 (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 42), 163: «Sokrates' Verhältnis zum *Tode* wird zunächst vom Wissen des Nichtwissens bestimmt: er weiß nicht, ob der Tod ein Gut oder ein Übel ist.»

[11] Vgl. 29 a8–b1: «... sie aber fürchten ihn, so als ob sie wüßten, daß er das größte Übel ist.» Daher ist Todesfurcht nach Sokrates ein unvernünftiges Verhalten, vgl. Gorgias 522 d7–e4; zu 522 d7f. in diesem Abschnitt aus dem Gorgias vgl. die Parallele in der Apologie 38 d6ff.

[12] Sokrates kennt durchaus das reelle Motiv für die Todesfurcht der meisten Menschen: Sie hängen an ihrem Leben und wollen es so lange erhalten, wie es nur irgend geht. Das Streben nach Selbsterhaltung als oberste Maxime lehnt er aber entschieden ab, vgl. Kriton 48 b5f., Gorgias 512 d6–e5.

sie dadurch erhält, daß sie mit der allgemein verbreiteten Todesfurcht konfrontiert wird (29 a8–b1).

3. Die Faktizität eines unzureichenden Wissens «dessen, was sich im Hades befindet» (τὰ ἐν Ἅιδου)

Auf dem Hintergrund der von Sokrates «entdeckten» aporetischen Grundsituation des Menschseins wird seine zunächst intellektualistisch anmutende Bestimmung der menschlichen Todesfurcht allerdings ver-ständlich. Denn auch dem Tode, genauer: dem Wesen des Totseins, stehen wir nur als Nichtwissende gegenüber.[13] Zum Bereich des Nichtwißbaren aber gehört auch «τὰ ἐν Ἅιδου» («das, was sich im Hades befindet») – allerdings mit der leicht übersehenen Einschränkung: «... weil ich kein hinreichendes Wissen besitze über das, was sich im Hades befindet» (29 b5: «ὅτι οὐκ εἰδως ἱκανῶς περὶ»). Der Gebrauch des adverbialen «ἱκανῶς» («hinreichend») deutet die Faktizität eines Wissens «über das, was sich im Hades befindet» an, wenn auch eines unzureichenden, ungenügenden Wissens. Unzureichend kann dieses Wissen nur sein, wenn sein Gewißheitsgrad geringer ist als der des durch den λόγος vermittelten Wissens. Und doch muß dieses Wissen so beschaffen sein, daß es der λόγος nicht zu widerlegen und damit gegenstandslos zu machen vermag. Was für eine Art von Wissen aber erfüllt gerade diese Bedingungen? Auch hier hält die Apologie selbst eine Antwort bereit, und zwar mit der mythischen Bestimmung des Totseins als einer «Auswanderung ... von hier an einen anderen Ort» (40 e4f.: «ἀποδημῆσαί ... ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον») und der Schilderung des glücklichen Schicksals der guten Seelen im Hades (40 e – 41 e). Unzureichend ist dieses Wissen also deshalb, weil es von der Art eines mythischen, in der Form des Mythos verwahrten Wissens ist! – Das Motiv des Nichtwissens des Totseins greift Sokrates in seiner zweiten Rede, nach erfolgtem Urteilsspruch, noch einmal beiläufig auf. Er – so sagt Sokrates bei der Begründung seiner Gegenschät-zung, im Prytaneion gespeist zu werden[14] – werde nicht selbst gegen sich sprechen, so

[13] Vgl. 29 a6ff.; daher kommt Sokrates in 29 a4–b9 auch auf seine ihn vor den Menschen auszeichnende σοφία zu sprechen, die grundsätzlich in seinem Wissen um sein Nichtwissen (vgl. 23 b2–4, 29 b2–6), insbesondere aber in seinem Wissen um die prinzipielle Unwißbarkeit (im Sinne eines beweisfähigen Wissens) der von ihm so genannten «τὰ μέγιστα» (22 d7), der «größten Dinge», besteht; diese müssen, wie MEYER, Platons Apologie, 90f. (wie Anm. 10), gezeigt hat, «mit dem Guten identisch sein».

[14] Dieser Gegenantrag des Sokrates ist unterschiedlich bewertet worden: Romano GUARDINI, Der Tod des Sokrates, Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon, Godesberg [2]1947, 106, sieht in ihm die Äußerung eines ungeheuerlichen und in der gegebenen Situation notwendigerweise provokativ wirkenden Anspruchs: «Das Prytaneion war ein öffentliches Gebäude, in welchem der geschäftsführende Ausschuß des obersten Staatsrates, ferner die Ehrengäste der Stadt, besonders ausgezeichnete Bürger und die Sieger in den olympischen Spielen auf Staatskosten ihre Mahlzeiten einnahmen. Welch' ein Anspruch also – umso herausfordernder, als die Begründung, die ihm gegeben wird, noch dazu einen Seitenhieb auf die Lieblinge des Volkes, nämlich die Sieger in Olympia enthält»; damit ignoriert Guardini allerdings Sokrates' eigene Rechtfertigung seiner Gegenschätzung, in

als ob er etwas Schlechtes verdiene, weil er etwa den Tod fürchtete, von dem er doch sage, daß er nicht wisse, ob er ein Gut oder ein Übel sei (vgl. 37 b5–7). Diese abermalige Erwähnung seines Nichtwissenkönnens des Totseins unterstreicht die bereits getroffene Feststellung, daß das *Nichtwissen* für den platonischen Sokrates der Ausgangspunkt seines Umgangs mit dem Tod ist. – Nach Behandlung von drei Strukturelementen der Todesthematik in der Apologie kann bereits festgehalten werden: Sowohl der zuvor entfaltete Gedanke der Voraussetzung eines mythischen Wissens von «τὰ ἐν Ἅιδου» als auch die genannte sokratische Intellektualisierung der menschlichen Todesfurcht durch ihre Reduktion auf die Anmaßung eines Wissens vom Zustand des Totseins (einschließlich der von Sokrates in ironischer Form favorisierten Möglichkeit, daß der Tod das größte Gut für den Menschen sein könnte) weisen unverkennbar die in 40 c – 41 c eigens gestellte und beantwortete *Frage nach dem Wesen des Totseins* als den Kern der ganzen Todesthematik aus. Die gleiche Feststellung gilt für den zuerst behandelten Todesaspekt: Denn auch bei der Erörterung der sokratischen Todesahnung und ihrer Herkunft mußte aus inneren Gründen die Frage nach dem Wesen des Totseins aufgeworfen und sogar tendenziell vorentschieden werden. Daher zeigt sich uns jenes in den methodischen Prolegomena behauptete Strukturprinzip für die Entfaltung der dem Todesphänomen immanenten Einzelaspekte nun erstmals deutlicher und bestimmter: Die Frage nach dem *Wesen des Totseins* ist deshalb für die Thematik des Todes in der Apologie zentral und entscheidend, weil sie als Strukturprinzip für das Verständnis aller anderen Teilaspekte des Todesphänomens fungiert. Es nimmt gewiß nicht wunder, wenn für den im Angesicht des Todes stehenden Sokrates genau diese Frage im Vordergrund steht.

4. Der Tod – vielleicht das größte Gut für den Menschen?

Die obige These von der Mittelpunktstellung des als ein Zustand gedachten «Totseins» (τὸ τεθνάναι) findet eine weitere Bestätigung in dem bereits zitierten Textabschnitt 29 a4–b9: Wenn Sokrates die – wegen der Nichtwißbarkeit des Todes prinzipiell zulässige – Möglichkeit in Erwägung zieht, daß

Gegenschätzung, in der dieser den von Guardini erhobenen Einwand gleichsam schon in nuce vorwegnimmt, vgl. 37 a2–6; zum vermeintlichen «Todeswillen» des Sokrates, den Guardini in diesem Gegenantrag durchscheinen sieht, vgl. DERS., ebd., 108; an späterer Stelle korrigiert Guardini seinen indirekten moralischen Tadel an dem «verborgenen» Todeswillen des Sokrates wieder, den er mit dem sokratischen Bewußtsein von der göttlichen Fügung seines Todesschicksals zu verwechseln scheint, vgl. DERS., ebd., 122. Dagegen hat A.E. TAYLOR diesen Gegenantrag des Sokrates zu Recht als dessen Treue gegenüber seinen eigenen Prinzipien und damit als ein auch in moralischer Hinsicht untadeliges und konsequentes Verhalten bewertet, vgl. DERS., Socrates, Connecticut 1976 (Reprint), 126; im gleichen Sinne argumentieren BRICKHOUSE/SMITH, Socrates on trial (wie Anm. 1), 219, zum Gegenantrag des Sokrates: «... is the *only* alternative he can propose consistently with his moral principles»; vgl. auch WEST, T.G./WEST, G.S. (Hgg.), Four Texts on Socrates, Plato's Euthyphro, Apology, and Crito and Aristophanes' Clouds, London 1984, 21f.

der Tod «für den Menschen das größte unter allen Gütern ist» (29 a7f.), ironisiert er nicht nur die Todesfurcht der «Vielen», die ja illegitimerweise das Gegenteil annimmt, sondern nimmt auch, zumindest in abstrakter Form, die später formulierte (vgl. 40 e – 41 c) zweite «Todesdefinition» vorweg. Zwar erscheint an dieser Stelle die Annahme, der Tod sei vielleicht das größte Gut für den Menschen, noch als pure logische Möglichkeit, aber die Tatsache, daß sie von Sokrates in bewußter Abhebung zur Meinung der «Vielen» ausgesprochen wird, spricht für die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme.[15] Damit liegt die Vermutung nahe, daß die abstrakte Formel «τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὂν τῶν ἀγαθῶν» die Aussageabsicht des späteren (40 e – 41 c) Todesmythos im voraus andeutet und damit als ein weiteres Glied in der Kette derjenigen Aussagen gelten kann, die in der Frage nach dem Wesen des Totseins kulminieren.

5. Die «Todesflucht» als Konsequenz der Todesfurcht und das Bild vom Wettlauf zwischen «der Bosheit» (ἡ κακία) und «dem Tod» (ὁ θάνατος)

Werfen wir noch – vor Behandlung des Totseins – einen Blick auf den Stellenwert der Todesthematik im ersten Teil der dritten und letzten Rede des Sokrates, die er zu den «ungerechten» Richtern, die für seine Verurteilung gestimmt haben, spricht. Wenn sie – so deutet er ihnen mit Bezug auf sein bereits vorangeschrittenes Alter (er ist schon «dem Tod nahe» [38 c7: «θανάτου δὲ ἐγγύς»]) an – nur noch eine kurze Zeit, nämlich bis zu seinem natürlichen Tode, gewartet hätten, hätten sie sich den Vorwurf und die Beschuldigung, ihn ungerechterweise verurteilt zu haben, ersparen können.[16] Obwohl er sie, wie Sokrates anschließend (vgl. 38 d–e) deutlich macht, mit ihren eigenen Waffen hätte schlagen können, zieht er es vor, nach wahrheitsgemäßer Verteidigung zu sterben, statt sich mit unlauteren Mitteln die Lossprechung von der Anklage zu erkaufen, weil das Ansinnen, «mit allen Mitteln den Tod zu fliehen» (vgl. 39 a1), ethisch nicht zu billigen ist.[17] Es sei für den, der es wagt, alles zu tun und zu sagen (vgl. 39 a5f.), relativ leicht, dem Tod zu entgehen, viel schwerer aber sei es, der (sittlichen) Verderbtheit zu entgehen, «denn sie läuft schneller als der Tod» (39 b1: «θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ»). Diese – auch kraft ihrer alliterierenden Prägnanz – ein-

[15] Daß dies die persönliche Überzeugung des *historischen* Sokrates sein dürfte, legt auch das Zeugnis des Xenophon, Apologie, I,1 nahe: «ἀλλ' ὅτι ἤδη ἑαυτῷ ἡγεῖτο αἱρετώτερον εἶναι τοῦ βίου θάνατον, τοῦτο οὐ διεσαφήνισαν»; vgl. auch TAYLOR, Socrates (wie Anm. 14), 126: «But there is a different belief (sc. die zweite Bestimmung des Totseins in Form des Jenseitsmythos), and it is made clear that it is his own, that death for a good man is an entry on a better life.»

[16] Zur spezifisch sokratischen Verwendung dieses in der Gerichtsrede üblichen Topos vgl. MEYER, Platons Apologie, 42 (wie Anm. 10); zur sokratischen Verwendung der gerichtsmäßigen Agonistik überhaupt vgl. DERS., ebd., 58f.

[17] Die Rede vom «freiwilligen Sterben des Philosophen» (SLEZÁK, Thomas Alexander, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin/New York 1985, 221) ist in diesem Zusammenhang zumindest mißverständlich.

drucksvolle Sentenz wendet Sokrates im Folgenden (vgl. 39 b1–6) auf seine persönliche Situation an: Er ist als der wegen seines Alters langsamere nun auch von dem langsameren, dem Tod, eingeholt worden, seine jüngeren und damit schnelleren Ankläger aber von dem schnelleren, der Bosheit («κακία»). Er ist von einer menschlichen Instanz (39 b4: «von euch»), für die grundsätzlich und besonders in diesem Falle die Schuldfähigkeit charakteristisch ist, schuldig gesprochen worden, sie aber sind «von der Wahrheit» (39 b5: «ὑπὸ τῆς ἀληθείας»[18]) der Bosheit und Ungerechtigkeit für schuldig erklärt worden.[19]

Welche Relevanz besitzt diese kurz erläuterte Texteinheit für unsere Frage nach dem Tod, d. h. unter welchem Aspekt kommt das «Phänomen des

[18] Zu dieser Stelle vgl. WEST, Thomas G., Plato's Apology of Socrates. An Interpretation with a new Translation, London [2]1980, 225: «The truth is personified here as a judge of justice and injustice»; zu den auffallend häufigen Versicherungen des Sokrates in der Apologie, *das Wahre* bzw. die (ganze) *Wahrheit* zu sagen, vgl. 17 a3f., 17 b7f., 18 a5f. (Die ἀρετή des Redners ist es, das Wahre zu sagen), 20 d5f., 22 b6, 23 d7, 24 a5, a7f. (Das Verhaßtsein des Sokrates als Wahrheitsbeweis seiner Aussagen), 33 c1f. u. ö. Die durchgängige Intention der Verteidigungsrede des Sokrates auf *Wahrheit* hat MEYER, Platons Apologie, 25–40 (wie Anm. 10), an drei Punkten aufgezeigt: Am «Verhältnis des Sokrates zur Sache», an seiner wahrheitsgemäßen Darstellung seines eigenen Pragma; am «Verhältnis des Sokrates zu den Richtern» (vgl. DERS, ebd., 32: «Im Gegensatz zur Gerichtsrede betrachtet Sokrates also die Norm als eigenständige Realität; sie bedeutet ihm so viel, daß er ihr sogar seine physische Existenz aufzuopfern bereit ist. Von dieser grundsätzlich anderen Einstellung zur Norm aus ist das in der ‹Apologie› vorliegende Verhältnis des Sprechers zum Richter zu verstehen. Sokrates macht von der Norm den Richtern gegenüber zweierlei Gebrauch: er beurteilt sie nach der Norm, und er weist sie für ihr eigenes Verhalten hin auf die Norm»; zur «Norm» vgl DERS., ebd., 30: «Die Norm ist ihrem Wesen nach überindividuell. Ihr untersteht der Redner wie der Richter; sie ist dem Zugriff des Redners entzogen»); und drittens am «Verhältnis (sc. des Sokrates) zu seinen Gegnern»; vgl. zusammenfassend DERS., ebd., 40: «Während der Gerichtsredner um jeden Preis siegen will, stellt Sokrates seine Ausführungen unter das Gebot der Wahrheit.»

[19] Zu der spätestens an dieser Stelle offensichtlichen *Umkehrung der Gerichtssituation* vgl. GUARDINI, Der Tod des Sokrates, 107, 113 (wie Anm. 14); vgl. ferner KUHN, Sokrates, 173 (wie Anm. 3); zur Umkehrung der Verteidigungssituation in allen drei Verteidigungsreden des Sokrates in der Apologie – Sokrates verteidigt sich nicht um seiner selbst, sondern um seiner Richter willen, damit sie sich nicht gegen ihn als die größte Gabe Gottes an sie versündigen, vgl. 30 d5–e1 – vgl. besonders SLEZÁK, Platon, 231 (wie Anm. 17): «War er als Angeklagter in Wirklichkeit Verteidiger seiner Richter, so wird Sokrates nach dem Urteil zu ihrem Richter. Er selbst hatte es verschmäht, sein Leben um den Preis der Schlechtigkeit und des Ungehorsams gegen Gott freizukaufen; die ‹Richter› aber haben es nicht verschmäht, sich um den Preis der Schlechtigkeit von dem lästigen Erwecker zu befreien. Was sie sich damit zuerkannten, ist Schlimmeres als der Tod: ein Leben ohne Prüfung – ein Leben, über das Sokrates das Urteil «nicht lebenswert» spricht (38 a5). Solchen ‹Richtern› spricht der wahre Richter denn auch die Bezeichnung ‹Richter› ab. Nur die, die für Freispruch stimmten, haben Anspruch auf diesen Namen (40 a2). Der Angeklagte war mithin das Richtmaß, an dem die Athener sich auszurichten hatten. In ihrer Mehrheit waren sie dazu nicht imstande. So endet die Verteidigungsrede der Athener durch ihren Sachwalter Sokrates mit ihrer Verurteilung durch seinen Spruch als Richter.» Diese *Umkehrung der Gerichtssituation* verkennen Brickhouse und Smith, indem sie für den (Selbst-) Verteidigungscharakter der sokratischen Reden in der Apologie eintreten, vgl. DIES., Socrates, 40f., 210ff. u. ö. (wie Anm. 1).

Todes» hier in den Blick? Zuerst begegnen wir dem «Tod» im Wissen des Sokrates um seine Todesnähe auf Grund seines vorgerückten Alters («θανάτου δὲ ἐγγύς»). Dann wird der Tod hinsichtlich der häufigsten Reaktion derer beleuchtet, die ihn als für sich möglicherweise unmittelbar bevorstehend erfahren, d. h. unter dem Aspekt der «Todesflucht», die nur die Konsequenz aus der bereits erläuterten Todesfurcht ist: Die den Tod fürchten, suchen ihm mit allen Mitteln zu entgehen und machen sich gerade dadurch schuldig. Für den die Wachheit des Bewußtseins verkörpernden Sokrates wird abermals deutlich, wie irrationales Verhalten – die Anmaßung eines Wissens über einen Bereich, der sich prinzipiell menschenmöglichem Wissen entzieht – Handlungen zeitigt, die ihre Träger schuldig werden lassen.

Welche Aussageabsicht eignet schließlich dem Bildvergleich zwischen der schnelleren «κακία» und dem langsameren «θάνατος»? Zur Beantwortung dieser Frage stelle man sich das aus dem Bereich des sportlichen Wettkampfs genommene Bild plastisch vor Augen[20]: Beide, «θάνατος», der Tod, und «κακία», die (sittliche) Schlechtigkeit, laufen von einer Startlinie aus gleichzeitig los. Ihr gemeinsames Ziel ist der vor ihnen laufende, von beiden noch nicht eingeholte, in seinem Handeln noch nicht der Eigenverantwortlichkeit fähige junge Mensch. Wenn nun die «κακία» in jedem Falle («θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ» [«denn sie läuft schneller als der Tod»] ist allgemeingültig formuliert!) schneller ist als der Tod, so bedeutet dies, daß sie das vor ihr laufende junge Menschenkind von jenem Punkt an, an dem dessen Eigenverantwortlichkeit und damit Zurechnungsfähigkeit einsetzt, stets früher erreicht als der Tod. Dies ist aber nur dann möglich, wenn – im Sinne eines Konditionalverhältnisses – mit dem Einsetzen der Fähigkeit zu eigenverantwortlichem Handeln auch zugleich die «κακία», das Schuldigwerden, gegeben ist, so daß der Tod in bezug auf diesen gedachten Zeitpunkt dann immer das Nachsehen hätte. Aus diesem eindringlichen Bildvergleich ergibt sich somit die Aufforderung, die eigenen Kräfte stets für den Kampf gegen die «κακία» und nicht gegen den Tod einzusetzen, zumal von dem Totsein ohnehin nicht einmal gewußt werden kann, ob er überhaupt ein Übel ist. Ob aber die «κακία» den Menschen erreicht oder nicht, entscheidet über Heil und Unheil des Menschen, möglicherweise nicht nur für dieses Leben, sondern auch, und darin liegt die verborgene Ironie dieses Bildvergleichs, für das Ergehen nach dem Tode.[21]

[20] Zu dieser bei Platon häufigen Metapher des Kampfes um ein gutes, tugendhaftes Leben vgl. MEYER, Platons Apologie, 173 (wie Anm. 10).

[21] Diese Überzeugung bringen die platonischen Jenseitsmythen eindringlich zum Ausdruck, vgl. Phaidon 107 d2 – 114 c6, Politeia 614 b2 – 621 b7, Gorgias 523 a1 – 526 d3.

6. Das Wesen des Totseins

a) Das Ausbleiben des Daimonion als «großer Beweis» («μέγα τεκμήριον»)

Der zweite und letzte Teil der dritten Rede des Sokrates richtet sich nur an die «wahren Richter», d. h. an jene, die auf Freispruch plädiert hatten.[22] Mit ihnen will sich Sokrates noch «gerne unterhalten»[23], will «sich Geschichten erzählen» (39 e5: «διαμυθολογῆσαι πρὸς ἀλλήλους»), solange es ihm die Zeit noch vergönnt; «διαλέγεσθαι» ist hier einfach im Sinne von «sich unterhalten» gebraucht, während «διαμυθολογεῖν» die Form dieses Redens andeutet, welche «eine Vorausweisung auf den Jenseitsmythos intendiert.»[24] Indem Sokrates eigens den *Mythos* und nicht, wie sonst üblich, den *Logos* zur Form der Unterhaltung macht, deutet er an, daß sich der Bereich des nun zu Sagenden dem diskursiven Zugriff des Logos entzieht.[25] Damit wird das in seiner Faktizität bereits angekündigte (vgl. Kap. 3) Wissen von «τὰ ἐν Ἅιδου» nun auch inhaltlich präzisiert (vgl. 39 e5 – 40 c3).

Ihm sei, so sagt Sokrates den wahren Richtern in feierlichem und fast geheimnisvoll anmutendem Ton, etwas Wunderbares (40 a2: «θαυμάσιόν τι») begegnet. Und nun berichtet er, daß sein «gewohntes Zeichen», das

[22] Vgl. 40 a1f.: «... ihr Richter – denn euch nenne ich recht, wenn ich euch Richter nenne»; daß sich Sokrates mit seiner Auffassung vom Wesen des Todes nur an die «wahren Richter» wendet, ist darin begründet, daß allein diese sich als unbestechlich und einsichtig und damit als dem Sokrates Gleichgesinnte erwiesen haben; deshalb spricht er sie auch in vertraulichem Ton als seine «Freunde» (39 e5 – 40 a1: «denn euch als [sc. meinen] Freunden will ich darlegen...») an und würdigt sie, an seiner persönlichen Überzeugung vom Wesen des Totseins teilhaben zu können; in diese Richtung argumentiert auch SLEZÁK, Platon, 221 (wie Anm. 17); völlig auf den Kopf stellt diesen Zusammenhang WEST, Plato's Apology of Socrates, 227 (wie Anm. 18).

[23] Vgl. 39 e1: «Τοῖς δὲ ἀποψηφισαμένοις ἡδέως ἄν διαλεχθείην...».

[24] WEBER, Platons Apologie, 139 (wie Anm. 4); derselben Überzeugung sind ROOCHNIK, D.L., Apology 40c4–41e7: Is Death Really a Gain?, in: *Classical Journal* 80 (1985) 218f., und WEST, T.G./ WEST, G.S. Four Texts on Socrates, 94, Anm. 77 (wie Anm. 14): «‹To tell tales›» is *diamythologein*, which contains the word ‹tale› or ‹story›, often associated with the tales told by the poets»; für diese Auslegung spricht auch der offenkundig synonyme Gebrauch von μυθολογεῖν – im gleichen Kontext – in Phaidon, 61 d10–e2: «καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἰόμεθα εἶναι»; («denn es ziemt sich doch wohl auch am meisten, daß der, der im Begriff ist, dorthin [sc. in den Hades] auszuwandern, nachsinnt und Geschichten erzählt über die Wanderung dorthin, von welcher Art sie nach unserer Überzeugung ist»), vgl. hierzu BÖHME, Der Typ Sokrates, 210f. (wie Anm. 3); die entgegengesetzte Auffassung vertreten BURNET, John, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, with notes, Oxford 1924, 164: «There is no suggestion of ‹myth› in the word», und BRICKHOUSE/SMITH, Socrates, 241, Anm. 44 (wie Anm. 1): «...the word means nothing subtle, but rather only ‹to talk with one another›».

[25] Vgl. hierzu den im zweiten Kapitel zitierten Text (insbes. 29 a4–b1), der die prinzipielle Nichtwißbarkeit des Totseins zur Voraussetzung der «intellektualisierenden» Bestimmung der menschlichen Todesfurcht durch Sokrates macht. Die Bedeutung des «διαμυθολογεῖν» als die dem Gegenstand gemäße Form der Rede vom Tod verkennt WEST, Plato's Apology, 226 (wie Anm. 18): «Socrates thereby warns his listeners not to take the rest of his speech too seriously.»

Daimonion[26], das sich in der vorausgegangenen Zeit sehr häufig und durchaus auch bei Kleinigkeiten ihm entgegengestellt hatte, wenn er im Begriff gewesen war, etwas nicht richtig zu tun, daß sein Daimonion[27] also ihn während des ganzen Tages noch nicht ein einziges Mal unterbrochen habe, weder auf seinem Weg zur Gerichtsstätte noch beim Betreten des Gerichtshofes noch während seiner Rede, worin er einen «großen Beweis» (40 c1: «μέγα τεκμήριον»[28]) dafür erblickt, daß das, was ihm bald widerfahren wird – das Totsein – kein Übel sein könne, ja ein Gut sein müsse (40 a7–c2):

> «Jetzt aber ist mir doch, wie ihr ja auch selbst seht, dieses begegnet, was mancher wohl für das größte Übel halten könnte und wofür es auch tatsächlich gehalten wird. Mir aber hat sich das Zeichen des Gottes weder entgegengestellt, als ich früh am Morgen von zu Hause wegging noch als ich hier die Gerichtsstätte betrat noch auch an irgendeinem Punkt meiner Rede, wenn ich etwas sagen wollte; obwohl es mich bei anderen Reden oft mitten im

[26] Alle platonischen Stellen zum Daimonion über die Apologie hinaus (vgl. Euthyphr. 3 b5–7, Euthyd. 272 e4, Politeia 496 c4, Phaidr. 242 b8f., Alk. I, 105 d5–106 a1) bestätigen dessen in der Apologie genannten Züge; vgl. auch Xenophon, Mem., 1.1.2–4; Ap., 4–5, 8, 12–13; Symp., 8.5.

[27] Zum religiösen Charakter des sokratischen «Daimonion» vgl. die tiefschürfenden Überlegungen von GUARDINI, Der Tod des Sokrates, 22 (wie Anm. 14), (zum «Widerfahrnis-» und «Eigencharakter» des Daimonion), 93, 95: «Was aber das so tief in die Gestalt und die Schicksalsführung des Sokrates eingewobene Motiv von der ‹vertrauten Weissagung des Daimonion› anlangt, so muß es nicht nur als künstlerisch, sondern als im genauen Sinne geschichtlich wahrgenommen werden. Existenz und Wirksamkeit des Mannes wurzeln im Bewußtsein einer göttlichen Sendung, die in einem Erlebnis am Anfang und in einer immer wieder sich einstellenden Weisung im Laufe seines Wirkens erfahren wird»; GUARDINI deutet das Verhältnis des Sokrates zu seiner inneren, göttlichen Stimme zu Recht als das eines *religiösen Gehorsams* und beschreibt dessen Zusammenhang mit der göttlich inspirierten Lebensaufgabe des Sokrates, vgl. DERS., ebd., 101f.: «... der Mensch soll seine eigentliche Lebensaufgabe als göttliche Willensbekundung verstehen. Daß Sokrates sagt, er habe aus dem Orakel in Delphi den Auftrag abgeleitet, die Menschen zu prüfen, stellt sich zunächst als biographische Tatsache dar. Als solche enthält sie aber den tieferen Anspruch, was er tut, geschehe im Dienst des Apollon, welcher der Gott der Klarheit und der schöpferischen Inspiration ist. So zu handeln, ist Frömmigkeit: Gehorsam gegen den göttlichen Befehl im Gang des Lebens. Ihre Bewährung aber erfährt diese Frömmigkeit, sobald der göttliche Auftrag mit den Forderungen der Umgebung in Widerspruch tritt und unter Schaden und Gefahr erfüllt werden muß. In noch konkreterer Form tritt das Gehorsamsverhältnis dort hervor, wo Sokrates von der Stimme des Daimonion spricht. Diese ertönt ganz unvermittelt, ohne daß sie durch eigene Einsichten des Angerufenen vorbereitet würde; Frömmigkeit aber bedeutet, ihr zu gehorchen, selbst wenn ihre Meinung nicht als richtig durchschaut wird, oder sie so plötzlich eingreift, daß der angefangene Satz abgebrochen werden muß. Auch dieses Erlebnis ist zunächst eine biographische Besonderheit des Sokrates; hinter ihr steht aber die Wachsamkeit gegenüber dem numinosen Gebot, das sich nicht durch rationale Erwägungen, sondern nur durch seine eigene Gültigkeit ausweist.» Zur religiösen Deutung des sokratischen Daimonion vgl. ferner KUHN, Sokrates, 170f. (wie Anm. 3); zum reinen Gebots- bzw. Verbotscharakter der «göttlichen Stimme» des Sokrates vgl. auch BRICKHOUSE/SMITH, 168f. (wie Anm. 1): «First, nothing in the passage suggests that the *daimonion* provides Socrates with an explanation of its opposition; it merely opposes and leaves the reason for such opposition for Socrates to puzzle out for himself.»

[28] Zur Beweiskraft des Schweigens des Daimonion am Tag seines Prozesses für Sokrates vgl. auch 41 d5f.

Reden anhielt. Jetzt aber hat es sich mir bei dieser ganzen Verhandlung nirgends – weder während ich etwas tat noch während ich etwas sagte – entgegengestellt. Was für eine Ursache soll ich dafür annehmen? Ich will es euch sagen: Denn es scheint, daß das, was mir begegnet ist, etwas Gutes ist, und es ist nicht möglich, daß wir mit unserer Vermutung recht haben, daß das Totsein ein Übel sei. Dafür ist mir dies zu einem großen Beweis geworden. Denn es ist unmöglich, daß mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden hätte, wenn ich nicht im Begriff gewesen wäre, etwas Gutes zu erfahren.»

Ihm ist die «göttliche Stimme» (31 c8–d1: «θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ... φωνή»; 31 d3: «φωνή τις»), die ihn stets nur abhaltend-abwendend (31 d3f.: «... ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὅ ἄν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε») schon von Kindheit an begleitet hat (31 d1f.: «ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον») und so zu dem «gewohnten Vorzeichen» (40 a4: «ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ») geworden ist, ein so untrüglich gewisses Wahrheitskriterium, daß er aus ihrem Sichmelden wie aus ihrem Ausbleiben für sich gültige Schlüsse als verbindliche Handlungsanweisungen ableitet.[29] Da also, wie Sokrates folgert, das Daimonion schwieg, muß das Totsein, auf das er zugeht, nicht nur nicht ein Übel, sondern ganz bestimmt ein «ἀγαθόν» sein.[30] Es ist das Göttliche in ihm, sein «negatives Gewissen», das ihn zu der Gewißheit führt, im Zustand des Todes bzw. des Totseins ein Gut zu sehen. Daß für Sokrates die Quelle genau dieser Überzeugung das Göttliche ist, deutet bereits an, daß das sokratische Wissen vom Tod sich einer religiösen Herkunft verdankt.

b) Die Alternativbestimmung des «Totseins» («τὸ τεθνάναι»)

Es gibt neben der Folgerung aus dem Ausbleiben des Daimonion noch eine andere Möglichkeit, sich zu vergewissern, dass der Tod ein «ἀγαθόν» (40 c5–9) sei:

[29] Sokrates bemüht sich auch und gerade im Hinblick auf die (positiven wie negativ-ausbleibenden) «Meldungen» seines Daimonion um eine rationale Begründung, ein «λόγον διδόναι», vgl. hierzu SLEZÁK, Platon, 236 (wie Anm. 17).

[30] Die mit Abstand ausführlichste und gründlichste Erörterung der Beweiskraft dieses sokratischen Arguments im Anschluß an seine Erfahrung des Schweigens seines Daimonion liefern BRICKHOUSE/SMITH, Socrates, 238–256 (wie Anm. 1), bes. 245ff.: Die Quintessenz der langen und oft auch umständlichen Überlegungen der beiden Autoren liegt in der These, daß das Argument des Sokrates zwar für ihn selbst richtig und gültig sei, sich aber keineswegs zwingend verallgemeinern lasse: Aus dem Schweigen des Daimonion ergebe sich nur, daß für Sokrates selbst der Tod kein Übel sei, nicht aber, daß er auch für alle anderen Menschen, daß er also generell und überhaupt kein Übel sein könne, sondern ein Gut sein müsse; dies wohl deshalb nicht, weil – wie schon der Jenseitsmythos der Apologie zeigt (vgl. 6 cca und ccb) – nur für den (sittlich) «guten Mann», den «ἀνὴρ ἀγαθός», den Sokrates paradigmatisch repräsentiert, das Totsein ein «Gewinn» bzw. ein «Gut» ist; ähnlich argumentiert WEST, Plato's Apology, 227 (wie Anm. 18): «It should be remembered that the silence of the *daimonion* indicates only that Socrates' death in particular, at this time, is something good; however, Socrates changes the focus to the more general question of whether death as such is good.»

> «Denn eines von beiden ist das Totsein. Denn entweder (sc. ist das Totsein) so etwas wie ein Nichtsein und – als Toter – keine Empfindung von irgendetwas zu haben; oder es ist, nach dem, was gesagt wird, ein Übergang und eine Übersiedelung der Seele von diesem Ort hier an einen anderen Ort.»[31]

Welche Argumentationsfigur liegt hier vor? Weber spricht von einem Weg «dialektischer Erörterung»[32], Meyer charakterisiert diesen Neuansatz folgendermaßen: «Um auch seinen Zuhörern diese Überzeugung (sc. der Tod sei ein ἀγαθόν) nahezubringen, begibt sich Sokrates auf die Ebene des Logos. Er nennt im Sinne des tertium non datur die beiden Möglichkeiten, von denen eine zutreffen muß.»[33] Beide, Weber und Meyer, haben mit ihrer Charakterisierung dieses Neuansatzes[34] insofern recht, als sie die formallogische Struktur der Textpassage im Auge haben, die eine vollständige Disjunktion darstellt.[35] Insofern befinden wir uns tatsächlich «auf der Ebene des Logos» bzw. «auf dem Wege dialektischer Erörterung». Diese disjunktive Bestimmung des Totseins aber – entweder ist er ein Nichtsein und eine völlige Empfindungslosigkeit, oder er ist eine Versetzung und eine Übersiedelung der Seele von hier an einen anderen Ort – wird nur einfachhin in gleichsam apodiktischer Manier behauptet, nicht aber begründet.[36] Eine solche dezisionistisch anmutende Vorgehensweise paßt aber schlecht zu dem stets um eine rationale Begründung, um ein λόγον διδόναι bemühten platonischen Sokrates; noch verträgt sich diese apodiktische Behauptung mit der von Sokrates selbst – bei seiner Auslegung der menschlichen Todesfurcht – behaupteten prinzipiellen Nichtwißbarkeit dessen, was der menschliche Tod an sich selbst ist. Burnet macht in seinem Kommentar zur Apologie auf eine Entsprechung dieser «Alternativdefinition» des Totseins zu einem orphisch-pythagoreischen Philosophem aufmerksam, das von Platon möglicherweise aufgegriffen wurde.[37] Dennoch bleibt die gestellte Frage grundsätzlich bestehen: Warum

[31] «δυοῖν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον.»

[32] WEBER, Platons Apologie, 141 (wie Anm. 4).

[33] MEYER, Platons Apologie, 163 (wie Anm. 10).

[34] Daß es sich hier um einen (argumentativen) Neuansatz handelt, zeigt die Einleitung dieser Passage, vgl. 40 c4: «Ἐννοήσωμεν δὲ καὶ τῇδε ...».

[35] Unpräzise ist dagegen die Beschreibung der sokratisch-platonischen Alternativbestimmung des Todes «als eine Art rationaler Wette» bei BÖHME, Der Typ Sokrates, 209 (wie Anm. 3).

[36] Die disjunktive Form der Aussage («Eines von beiden ist das Totsein», d. h.: Entweder ist das Totsein A oder B) erlaubt zunächst nur die Auslegung, daß Sokrates alleine diese beiden Bestimmungen des Totseins als mögliche zuläßt; sein, formal betrachtet, apodiktisches Vorgehen aber hat, wie sich zeigen wird, in der gegebenen Situation pädagogische Gründe. Den ausschließenden Charakter der Behauptung des Sokrates bestreiten bzw. relativieren zu Unrecht BRICKHOUSE/SMITH, Socrates, 257 (wie Anm. 1).

[37] Vgl. BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 160 (wie Anm. 24); nach BURNET ist diese Definition des Totseins in der Apologie wirkungsgeschichtlich gesehen zum Vorbild späterer Definitionsversuche des Todes geworden, vgl. DERS., ebd., 166: «This

hat der platonische Sokrates diese alternative Bestimmung des Todes einfach übernommen? Darauf müssen wir bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den beiden Deutungen des Totseins noch einmal zurückkommen.

ba) Das Totsein – wie ein traumloser Schlaf?

In 40 c9–d2 greift Sokrates die erste Bestimmung des Totseins als eines Nichtseins bzw. einer völligen Empfindungslosigkeit wieder auf und deutet sie im Sinne eines traumlosen (Tief-) Schlafes:

> «Und wenn es nun gar keine Empfindung ist, sondern wie ein Schlaf, in dem der Schlafende überhaupt keinen Traum hat, so dürfte der Tod ein wunderbarer Gewinn sein.»[38]

Das adverbiale «οἷον»[39] zeigt an, daß hier keine exakte Definition, sondern eine Veranschaulichung vorliegt, die das Wesen der gemeinten Möglichkeit des Totseins durch einen Vergleich zugänglich und vorstellbar macht. An diesen Vergleich schließt Sokrates eine Begründung für seine positive Bewertung dieser Möglichkeit des Totseins («θαυμάσιον κέρδος») an: Wenn jemand das Wohlgefühl eines traumlosen Schlafes mit allen anderen Nächten und Tagen seines Lebens vergleicht, wird er, wenn überhaupt, nur sehr wenige angenehmer finden als diesen einen auf Grund seiner Tiefe als traumlos empfundenen Schlaf.[40] Nach Meyer läßt sich Sokrates «hier auf die populär-hedonistische Gedankenwelt ein: er kalkuliert die Lustquanten im Leben und Tod und zieht den Schluß als Meister der μετρικὴ τέχνη im Sinne des Protagoras (356 d4).»[41] Trotz ihres etwas überzeichnenden Charakters macht Meyers Auslegung doch immerhin deutlich, daß es nicht Sokrates genuine Überzeugung vom Wesen des Totseins sein kann, die er hier vorträgt. Denn seine «Kalkulation der Lustquanten» als Argumentationsmittel wirkt in der Tat wie ein Versuch, die «populär-hedonistische Gedankenwelt» seiner Zuhörer mit ihren eigenen Mitteln zu «schlagen», d. h. sie davon zu überzeugen, daß der Tod zumindest kein Übel und damit nichts Fürchtenswertes sein kann. Zudem: Wer sich an das Gefühl völligen Entspannt- und tiefen Erholtseins beim Aufwachen aus einem im Nachhinein als traumlos zumindest empfundenen Schlaf deutlich erinnern kann, wird die positive Quali-

dilemma has been often repeated. Marcus Aurelius (VII 32) says ἤτοι σβέσις ἢ μετάστασις, Seneca (Ep. 65) aut finis aut transitus».

[38] «καὶ εἴτε δὴ μηδεμία αἴσθησις ἐστιν ἀλλ' οἷον ὕπνος ἐπειδάν τις καθεύδων μηδ' ὄναρ μηδὲν ὁρᾷ, θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος».

[39] WEBER identifiziert «οἷον» mit «τοιοῦτον οἷον» und übersetzt mit «so etwas wie», vgl. DERS., Platons Apologie, 142 (wie Anm. 4).

[40] Vgl. 40 d2–e4; Sokrates wiederholt am Ende dieser Passage noch einmal seine positive Wertung dieser Art des Totseins als eines «Gewinns» für den Menschen (vgl. 40 e2f.: «εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστιν, κέρδος ἔγωγε λέγω;»); damit und mit dem «hypothetischen Zeugenbeweis» des (persischen) Großkönigs (vgl. 40d8–e2) macht er deutlich, daß er auch diese, von ihm nicht favorisierte Bestimmung des Totseins und damit den Tod *in jedem Falle* als ein bonum verstanden wissen will.

[41] MEYER, Platons Apologie, 163 (wie Anm. 10).

fizierung dieser gedachten Möglichkeit des Totseins durch Sokrates durchaus nachvollziehen können.[42]

bb) Die mythische Deutung des Totseins

Ungleich ausführlicher behandelt der platonische Sokrates diese zweite, mythische Deutung des Totseins[43], denn ihr gilt unübersehbar seine Präferenz.[44]

[42] Für unpassend hält diesen Vergleich GAUSS, H., Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos, erster Teil, zweite Hälfte: Die Frühdialoge, Bern 1954, 71: «Es scheint uns ganz klar zu sein, daß man diese Worte nicht pressen darf. Denn erstens stimmt der Vergleich zwischen dem Tod als endlosem Schlaf und einer erquickenden Nacht gar nicht. Wir können eben erst, nachdem wir wieder aufgewacht sind und das volle Bewußtsein zurückerlangt haben, inne werden, wie kostbar der traumlose Schlaf während der Nacht gewesen ist. Bei einem endlosen Schlaf wäre das aber nicht möglich.» Gauss übersieht hier allerdings, daß nach Sokrates das Angenehme eines solchen – gedachten – Schlafzustandes gerade in seiner völligen Empfindungslosigkeit *während* seines Vollzugs und nicht in dem nachträglichen Bewußtsein liegt, tief und erholsam geschlafen zu haben; zu dieser Frage vgl. auch BRICKHOUSE/SMITH, Socrates, 258f. (wie Anm. 1): «Even if a dreamless sleep cannot strictly be said to be positively pleasant, it may be said at least to be untroubled and without pain. If it is presumed that all that is required to count as pleasant is that a state should not qualify as troubled and painful, then a dreamless sleep counts as pleasant; he says only that it is pleasant *by comparison to the experiences typically involved in normal life*. The sense of his remark is plainly that the experiences typically involved in normal life make them less desirable than senselessness. So we do not have to suppose that in order for Socrates' ‹argument› to work, we must assume death somehow to involve the actual sensation of pleasure. We merely have to accept his contention that senselessness is preferable to the troubles and pains we typically suffer in life»; wenn Brickhouse/Smith unter «life» auch all jene Nächte subsumieren, in denen man nicht sehr tief und erholsam geschlafen hat, dann ist ihrem Argument nichts mehr hinzuzufügen; unverstanden bleibt die Pointe dieser ersten Bestimmung des Totseins bei GUARDINI, Der Tod, 116 (wie Anm. 14), und bei MAIER, H., Sokrates: Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Neudruck der Ausgabe Tübingen 1913, Aalen 1964, 436.

[43] Es ist ein Manko der Forschung zu den platonischen Mythen, daß sie in ihren großen Monographien den Jenseitsmythos der Apologie überhaupt nicht berücksichtigt, vgl., in exemplarischer Auswahl, REINHARDT, Karl, Platons Mythen, Bonn 1927; HIRSCH, Walter, Platons Weg zum Mythos, Berlin/New York 1971. DROZ, Geneviève, Les mythes platoniciens, Paris 1992.

[44] Deutlich zeigen dies seine auffallend superlativischen Wertungen dieser Art des Totseins, die sich bis zu Ausrufen des Verzücktseins steigern können, vgl. 40 e6f. («τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη ἄν, ὦ ἄνδρες δικασταί;»), 41 a7–b1 («ἐπὶ πόσῳ ἄν τις δέξαιτ' ἄν ὑμῶν; ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ. ἐπεὶ ἔμοιγε καὶ αὐτῷ θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι ...»), 41 b4f. («ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη – καὶ δὴ τὸ μέγιστον...»), 41 b7f. («ἐπὶ πόσῳ δ' ἄν τις, ὦ ἄνδρες δικασταί, δέξαιτο...»), 41 c2f. («ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας»); schließlich drückt sich auch in der Tatsache, daß die «Dortigen» in jeder Hinsicht glückseliger sind als die «Hiesigen» sowie in ihrer vermutlichen Unsterblichkeit (vgl. 40 e5–7) die Präferenz des Sokrates für diese Art des Totseins unmißverständlich aus; diese deutliche Präferenz übersieht T.A. Szlezák, der die hypothetische Aussageform des im Mythos Berichteten ebenfalls nicht als in der Sache (der prinzipiellen Unwißbarkeit des Todes) begründet erkennt, vgl. DERS., Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, 236 (wie Anm. 17); zu Recht zeigt Szlezák dann allerdings, daß der platonische Sokrates die in der Apologie angesichts der Situation – die Worte über den Tod am Ende der Apologie «waren für die Öffentlichkeit, für die große Hörerschaft des Gerichtshofes gesagt» (FRIEDLÄNDER, Paul, Platon III, 31, zitiert von SLEZÁK, Platon und die Schriftlichkeit, 237, Anm. 56 [wie Anm. 17]), die anspruchsvollen Unsterblichkeitsbeweisen nicht hätte folgen

Daher ist es gerechtfertigt, sie hier als Ganze zu zitieren (40 e4 – 41 c8):

> «Wenn aber dagegen der Tod so etwas wie eine Auswanderung von hier an einen anderen Ort ist und (wenn) wahr ist, was gesagt wird, daß nämlich dort alle Verstorbenen sind, was für ein größeres Gut als dieses dürfte es geben, ihr Richter? Denn wenn einer, nachdem er sich der sich (nur) so nennenden Richter (hier) entledigt hat, im Hades angekommen ist, wird er (sc. dort) die wahren Richter finden, von denen man auch sagt, daß sie dort Recht sprechen, den Minos, den Rhadamanthys, den Aiakos, den Triptolemos und die anderen Halbgötter, die gerecht gewesen sind in ihrem Leben, dürfte dies wohl eine schlechte Auswanderung sein? Oder auch mit dem Orpheus zusammen zu sein und mit dem Musaios, mit Hesiod und mit Homer, wieviel dürfte einer von euch darum geben? Ich will wahrlich oft sterben, wenn dies wahr ist. Denn gerade für mich dürfte es ein wunderbarer Aufenthalt dort sein, wenn ich den Palamedes und den Aias, den Sohn des Telamon, (dort) anträfe und wer sonst von den Alten wegen eines ungerechten Richterspruchs gestorben ist, und mit dessen Geschick das meinige zu vergleichen, das dürfte, wie ich glaube, nicht unangenehm sein. Und was das Größte ist: Sein Leben zu verbringen in Prüfung und Ausforschung der Dortigen ebenso wie der Hiesigen, wer von ihnen (wirklich) weise ist und wer es zwar glaubt, es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, dürfte es einer wohl annehmen, den zu prüfen, der das große Heer nach Troja führte, oder den Odysseus oder den Sisyphos und zahllose andere könnte man nennen, Männer und Frauen, mit denen dort sich zu unterhalten, zusammenzusein und sie zu prüfen, ein unvorstellbares Glück sein dürfte. Jedenfalls werden die Dortigen einen doch wohl nicht deswegen töten. Denn überhaupt sind die Dortigen glücklicher als die Hiesigen und außerdem sind sie die übrige Zeit unsterblich, wenn wahr ist, was gesagt wird.»

Schon die erste Aussage (40 e6) dieses Mythos' ist verwunderlich: Dort, im Hades, befinden sich alle Toten; Burnet bemerkt dazu lapidar: «And not merely a few favourites of heaven as in the Islands of the Blest.»[45] Der platonische Sokrates hebt an dieser Stelle die traditionelle Trennung zwischen den vielen im Hades und den wenigen, die auf der nach ihnen benannten Insel der Seligen «wohnen», auf, und zwar aus gutem Grund: Denn nur wenn *alle*

können – bewußt ausgelassene Rechenschaftsgabe über seine Zuversicht angesichts des Todes im philosophischen Gespräch mit seinem engen Schüler- bzw. Freundeskreis im *Phaidon* gleichsam nachholt, so daß die Argumente für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon an den Mythos der Apologie, im Sinne einer Begründung, unmittelbar anknüpfen, vgl. SZLEZÁK, Platon und die Schriftlichkeit, 237 (wie Anm. 17): «Der Einstieg ins Begründen (sc. im Phaidon) erfolgt an dem Punkt, zu dem die Apologie hingeführt hat, nämlich bei der traditionellen Erwartung (sc. Phd. 63 a7–b2), im Jenseits zu Besseren (sei es Menschen, sei es Göttern) zu gelangen»; zu diesem Zusammenhang des Jenseitsmythos der Apologie mit dem Phaidon und zum Motiv des «μὴ ἀγανακτεῖν», der Unerschrockenheit und Gelassenheit des Sokrates angesichts seiner unrechtmäßigen Verurteilung und Hinrichtung, in den drei den Prozeß gegen Sokrates sowie seine letzten Tage und seinen Tod beschreibenden platonischen Werken Apologie, Kriton und Phaidon vgl. DERS., ebd., 235.

[45] BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 168 (wie Anm. 24).

Toten im Hades versammelt sind, wird er, der er selbst bald dort ankommt, auch die großen, berühmten Männer der Vorzeit treffen und mit ihnen zusammensein können, worin er das größte Gut sieht, zumal dies, wie er ironisch anmerkt, die wahren Richter sind, gegenüber den sogenannten, den falschen Richtern, derer er sich dann entledigt haben wird. Bezüglich Minos, Rhadamanthys und Aiakos stellt Burnet fest, daß sie in dieser Zusammenstellung zwar in der lateinischen Dichtung, jedoch an keiner Stelle der klassischen griechischen Literatur als Totenrichter erscheinen, und vermutet eine orphische Herkunft für diese auffallende Namensliste.[46] Den gleichen Hinweis auf orphische Lehren enthält nach Burnet die Nennung des Triptolemos[47], ferner die Zusammenstellung von Orpheus und Musaios.[48]

E. Wolff konstatiert in diesem Jenseitsmythos die Verbindung dreier Motive, und zwar a) den Ausgleich für erlittenes Unrecht; b) ungerecht verurteilte Helden können im Hades ihr Schicksal vergleichen; c) «Sokrates erwartet auch im Hades seine Menschenprüfung fortsetzen zu können.»[49] Er kennzeichnet zwar dieses dritte Motiv zurecht als das «bedeutsamste», scheint aber zu übersehen, daß nicht allein die Aussicht auf uneingeschränkte Fortsetzung seines Pragma nach dem Tode für Sokrates den Jenseitsmythos so verheißungsvoll macht, sondern «das Größte» (41 b5: «καὶ δὴ τὸ μέγιστον»), ja geradezu der Inbegriff an Seligkeit (41 c3f.: «ἀμήχανον ἂν εἴη εὐδαιμονίας») ist für ihn die Erwartung der Ausübung seiner Menschenprüfung an solch überragenden Persönlichkeiten, wie es die genannten – Homer, Hesiod, Orpheus, Musaios usw. – sind.[50] Diese Erwartung aber ist es,

[46] Vgl. BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 168 (wie Anm. 24); aus dieser Vermutung zieht er allerdings den voreiligen Schluß: «It is clear, then, that Socrates is not referring to any generally accepted doctrine. The natural inference is that he is adressing himself specially to those dicasts who had come under the influence of Orphic ideas. There must have been a good many in a court of 500»; einen ursprünglich *orphischen* Jenseitsmythos vermutet hier ebenfalls FRIEDLÄNDER, Paul, Platon, Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin [2]1964, 186; zu den vier Totenrichtern als mythischen Gestalten und ihrer legendären Untadeligkeit vgl. WEST, T.G./ WEST, G.S., Plato's Apology of Socrates, 95, Anm. 80 (wie Anm. 14); die beiden Autoren bemerken hier u. a., daß die Zusammenstellung von Minos und Rhadamanthys als Totenrichter an dieser Stelle zum ersten Mal in der griechischen Literatur überhaupt erfolgt; im vermutlich späteren Jenseitsmythos des *Gorgias* läßt Platon wiederum die drei Zeussöhne Minos, Rhadamanthys und Aiakos als Totenrichter fungieren, es fehlt allerdings Triptolemos, vgl. 523 e8 – 524 a7; vgl. hierzu BRICKHOUSE/SMITH, Socrates, 261, Anm. 63 (wie Anm. 1).

[47] Zu Triptolemos vgl. WEST, T.G./ WEST, G.S., Four Texts on Socrates, 95, Anm. 80 (wie Anm. 14).

[48] Vgl. BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 169 (wie Anm. 24); indirekt bestätigt werden Burnets Vermutungen von BURNET, Walter, Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962, 106: «Τὰ εἰς Ὀρφέα, Μουσαῖον ἀναφερόμενα ist geläufige Bezeichnung der Literatur, die unter den Verfassernamen Orpheus und Musaios im Umlauf war.»

[49] WOLFF, E., Platons Apologie, Berlin 1929, 65f. (Neue Philologische Untersuchungen, Heft 6).

[50] Vgl. hierzu auch GUARDINI, Der Tod des Sokrates, 118 (wie Anm. 14): «Einst wird Sokrates mit den Großen der Vergangenheit über das reden dürfen, was wichtig ist, und erst

welche auf dem Hintergrund der geschehenen Verurteilung und ihrer Begründung dem Jenseitsmythos seinen unverwechselbar *ironischen* Charakter verleiht.[51] Denn Sokrates hält damit den «sogenannten», d. h. den ungerechten Richtern, auch wenn er sich damit nicht direkt an sie wendet, den Spiegel vor, in dem sie das Verwerfliche und Absurde ihrer Entscheidung und ihrer dieser Entscheidung zugrundeliegenden Haltung erblicken sollen. Seine Überzeugung, «dort» die wahren Richter treffen und sein Pragma in weitaus besserer Form fortsetzen zu können, läßt die spezifisch platonisch-sokratische Funktionalisierung des in seinen Grundzügen vermutlich ursprünglich orphischen Jenseitsmythos zutage treten: Er dient dem Aufweis der universellen Gültigkeit einer «Wahrheit» (vgl. 39 b5) genannten transzendenten Instanz[52], vor der sich Sokrates mit seinem Pragma gerechtfertigt und von der er seine Verleumder, seine Ankläger und die «sogenannten» Richter schuldig gesprochen weiß (vgl. 39 b4–6); er ist also nur insofern ein Mittel, um die Lauterkeit des sokratischen Pragma sowie die Unlauterkeit seiner Widersacher zu erweisen, als er den Tod sehen lehrt als das Offenbarwerden der Herrschaft und damit des Gerichts dieser «Wahrheit» über alles Menschliche.[53]

c) Die vier Kriterien der «eschatologischen Mythen» bei Platon (nach Friedländer) und ihre Anwendung auf den «Jenseitsmythos» der Apologie

Einem genaueren Verständnis des «Jenseitsmythos» der Apologie dient seine Überprüfung anhand jener Kriterien, die Paul Friedländer für die sogenannten «eschatologischen Mythen» bei Platon, welche die zweite der insgesamt drei Stufen platonischer Mythopoie (nach Friedländer) bilden, entwickelt hat[54]: 1. Der Mythos setzt dort ein, wo der Logos am Ende ist. 2. Sokrates beruft sich für die Richtigkeit des Mythos auf Gewährsleute. 3. Der Mythos mündet in eine Paränese. 4. Am Ende wird das Erzählte wieder unsicher gemacht.

dieses Gespräch wird das eigentlich gemäße sein. Gemäß der Bedeutung des Gegenstandes, weil erst diese Partner die ihm entsprechende Reinheit und Kraft der Einsicht haben; gemäß aber auch den Ansprüchen des Sokrates selbst, der sich hier auf Erden immer mit der Unzulänglichkeit begnügen mußte. Letzteres sagt Sokrates zwar nicht ausdrücklich, aber es liegt im Sinnzusammenhang des Gedankens.»

[51] Vgl. hierzu vor allem die eindeutig ironische Bemerkung des Sokrates (41 c4f): «Jedenfalls werden die Dortigen einen deswegen doch wohl nicht töten»; Burnets Kommentar zu dieser Stelle («A disembodied Psyche cannot well be condemned to death», in: DERS., Plato's Eutyphro, Apology of Socrates and Crito, 170 [wie Anm. 24]), verfehlt den Sinn und bemerkt auch nicht die ironische Spitze dieser Worte.

[52] Vgl. hierzu WEBER, Platons Apologie des Sokrates, 135 (wie Anm. 4); MEYER, Platons Apologie, 39 (wie Anm. 10).

[53] Diese «objektive» Dimension der Grundaussage des Mythos verkennen BRICKHOUSE/SMITH, 261f. (wie Anm. 1), die die im Mythos ausgesprochene Jenseitserwartung ausschließlich auf Sokrates selbst beziehen.

[54] Vgl. FRIEDLÄNDER, Platon I, 186ff. (wie Anm. 46). Zitiert werden diese Merkmale nach MEYER, Platons Apologie, 164 (wie Anm. 10), mit dessen gleichgeartetem Versuch einer Verifizierung der Friedländerschen Charakteristik am «Jenseitsmythos» der Apologie wir uns im Folgenden auseinandersetzen.

ca) Erstes Merkmal: Ablösung des Logos durch den Mythos – ein Rückblick auf die Funktion der ersten Bestimmung des Todes

Zu diesem ersten Merkmal konstatiert Meyer: «Das Einsetzen des Mythos in der Apologie stellt auf dieser Stufe ein Unikum dar. Die geheimnisvolle Aussage des Daimonion sollte durch den Logos aufgehellt werden; dieser Logos jedoch verdient diesen Namen nicht im eigentlichen Sinne – er bezieht sich seinerseits auf einen Mythos, eine Stütze, die selbst der Stützung bedürfte.»[55] Mit der Aussage «Die geheimnisvolle Aussage des Daimonion sollte durch den Logos aufgehellt werden» bezieht sich Meyer auf den in 40 c4f. mit der Aufforderung «Laßt uns aber auch auf folgende Weise erwägen, wie groß die Hoffnung ist, daß das Totsein ein Gut ist» einsetzenden Versuch des Sokrates, seine Zuhörer auch auf dem «Wege dialektischer Erörterung» (Weber) von seiner «großen Hoffnung»[56] zu überzeugen, der Tod sei ein «ἀγαθόν». Da Meyer die von Sokrates nur behauptete Disjunktion «Denn eines von beiden ist das Totsein» (40 c5) einschließlich ihrer inhaltlichen Entfaltung (40 c5–9) offensichtlich mit dem Mythos gleichsetzt und den aus ihr abgeleiteten Folgerungen das Prädikat des Logischen oder Logoshaften zuschreibt, kommt er zu dem Ergebnis, dieser Logos sei eigentlich gar kein Logos, weil er sich seinerseits wiederum auf einen Mythos stützen müsse. Er hätte genauer davon sprechen müssen, daß die ganze Argumentationsreihe zur Bestimmung des Totseins von einer Annahme ausgeht, die nicht weiter begründet, sondern nur thesenhaft gesetzt und behauptet wird. Diese disjunktiv formulierte Annahme aber ist nicht schlechterdings der Mythos, sondern besteht formal wie inhaltlich auch aus dem «Jenseitsmythos» als einer der beiden von ihr gesetzten und sich ausschließenden Möglichkeiten. Warum aber, so muß jetzt erneut gefragt werden, bleibt diese Annahme unbegründet? Dem ersten Merkmal des sog. eschatologischen Mythos gemäß müßte die Antwort lauten: Weil der Logos am Ende ist! Wir aber sahen, daß nicht einfachhin der Logos in den Mythos einmündet, sondern daß umgekehrt eine unbewiesene Annahme, die den Mythos als einen wesentlichen Bestandteil enthält, formal durch logisches Schließen entfaltet wird. Wenn aber diese Annahme unbegründet bleibt, so kann man darin – gerade auch angesichts der von Sokrates nachdrücklich betonten Nichtwißbarkeit des Todes[57] für den Menschen – durchaus einen Hinweis darauf sehen, daß sich *prinzipiell* keine vollständig begründbaren Aussagen über diesen Bereich (den des Totseins) treffen lassen, daß der Logos grundsätzlich außerstande ist, kraft eigenen Vermögens diese Zone des Nichtwissens zu erhellen. Daher scheint uns, im Unterschied zu Meyer, das

[55] MEYER, Platons Apologie, 164 (wie Anm. 10).

[56] Im Hinblick auf das Wesen des (menschlichen) Todes ist zwar keine rationale Gewißheit, aber doch die existentielle Haltung einer *Hoffnung* möglich, die bei Sokrates schon den Charakter einer wirklichen Zuversicht («große Hoffnung») trägt, vgl. auch den Ausruf des Sokrates am Ende des im *Phaidon* erzählten Mythos: «Schön ist der Kampfpreis und die Hoffnung groß» (vgl. Phd 114 c8: «καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη»).

[57] Vgl. Kap. 2 («Die sokratische Deutung der menschlichen Todesfurcht»).

erste Merkmal eines eschatologischen Mythos bei Platon durchaus gegeben. Zudem bringt Sokrates durch seine Beschränkung auf diese beiden Bestimmungen des Todes, in denen er, wenn auch in unterschiedlicher Weise, einen «Gewinn» sieht, seine Überzeugung zum Ausdruck, daß das Sterben bzw. der Tod in jedem Falle der Eintritt in eine weitaus bessere Seinsweise ist im Vergleich zum Leben auf Erden.[58] Mit seiner Diskussion der ersten Todesbestimmung berücksichtigt Sokrates die bei seinen Zuhörern am weitesten verbreitete Auffassung vom Wesen des Todes;[59] er greift sie auf, um sie davon zu überzeugen, daß auch nach ihrer eigenen Auffassung der Tod in Wahrheit ein «ἀγαθόν» für den Menschen ist.[60] Mit dieser zweiten Bestimmung des Todes verleiht Sokrates schließlich seiner eigenen Überzeugung einen ihr angemessenen, nämlich mythischen Ausdruck. Andere Auffassungen vom Tod aber sind in der gegebenen Situation, in der Sokrates zum letzten Mal öffentlich auftreten und fremde, nicht zu seinem Schülerkreis gehörige Personen mit seinen Überzeugungen erreichen, sie (in ihrer «Seele») bessern kann, nicht persönlich repräsentiert. Daher wäre – denn diese Frage muß angesichts der Person des Sokrates und seiner gekennzeichneten Situation eher unter einem pädagogischen als einem rein sachlogischen Gesichtspunkt gesehen werden – ihre Erörterung unnötig, ja deplaziert.

cb) Zweites Merkmal: Die Berufung auf Gewährsleute – «Das, was gesagt wird» («τὰ λεγόμενα») als Quelle des mythischen Wissens vom Tod

An den zentralen Stellen des Mythos, die diesen gleichsam einrahmen und strukturieren, nämlich an seinem Anfang, in seiner Mitte und an seinem Ende[61], beruft sich Sokrates einfach auf «τὰ λεγόμενα» («Das, was gesagt wird») als Quelle der mythischen Erzählung. Was bedeutet dieser Ausdruck, und warum weist Sokrates so häufig und besonders an den markanten Stellen auf diese Herkunft des «Jenseitsmythos» hin? Burnet übersetzt «τὰ λεγόμενα» mit «as we are told» und erklärt diese zunächst inadäquat scheinende Übersetzung wie folgt: «It is certainly wrong to translate ‹according to the common belief.› It was confined to certain *mysteries*, and in the language of the mysteries τὰ λεγόμενα are contrasted with τὰ δρῶμενα, the ritual. Even

[58] Vgl. hierzu WEST, Plato's Apology of Socrates, 229 (wie Anm. 18): «The two alternative accounts of death were meant to show that death is a good thing.»

[59] Vgl. hierzu BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 167 (wie Anm. 24): «This (sc. die erste Deutung des Todes als ein empfindungsloser Schlaf) was the view familiarized to most people of Homer, and was no doubt that of the majority of the judges.»

[60] Indem er ihnen ihr Vorurteil hinsichtlich des Todes, das in der weit verbreiteten Todesfurcht zum Vorschein kommt, mit ihren eigenen Mitteln zu nehmen versucht, bereitet er sie vor auf das von ihm eigentlich intendierte Todesverständnis.

[61] Einmal bei seiner Ersterwähnung innerhalb der Alternativbestimmung des Totseins (vgl. 40c7: «ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα..»), danach in seiner Einleitung, d. h. am *Anfang* seiner Schilderung (vgl. 40 e5f.: «καὶ (sc. εἰ) ἀληθῆ ἐστιν τὰ λεγόμενα»), sodann in der *Mitte* des Mythos, nach Abschluß des ersten Teils (vgl. 41 a7f.: «ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ»), und schließlich an seinem *Ende* (vgl. 41 c6f.: «εἴπερ γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ»).

in the Eleusinia(n) it was said that the initiated were somehow better off after death than the uninitiated, while the Orphic doctrine on the subject was quite definite. According to it, the purified soul departed to be with the gods, and was itself a god.»[62] Weil sich das Volk weitgehend die homerische Vorstellung vom Totsein in ihrer bereits popularisierten Form, auf die Sokrates in seiner ersten Todesdefinition anspielt, zu eigen gemacht hatte, konnte, so Burnet, die von Sokrates favorisierte mythische Bestimmung des Todes unmöglich «common belief» und damit «τὰ λεγόμενα» keinesfalls die Wiedergabe einer weit verbreiteten Anschauung sein. Während nun die eleusinischen Mysterien offenbar keine klare Vorstellung von dem Inhalt dieses glückseligen Lebens nach dem Tode haben[63], gibt es eine deutlicher identifizierbare orphisch-pythagoreische[64] Lehre vom Tod, der zufolge die gereinigten Seelen nach dem Tod Gemeinschaft mit den Göttern pflegen, ja sogar selbst zu Göttern werden.[65] Daß orphisch-pythagoreische Jenseitsvorstellungen dem Mythos der Apologie zugrundeliegen, legt sich zudem durch eine auffallende Entsprechung in sprachlicher und inhaltlicher Hinsicht zwischen Apologie 40 c7–9 («ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὖσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον») und Phaidon 117 c2 («τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε», «die Umsiedelung von hier dorthin») nahe. An dieser Stelle im Phaidon zieht Sokrates mit dem zitierten Ausdruck nur die Konsequenz der zuvor in mehreren Beweisgängen aufgezeigten Unsterblichkeit der Seele und ihres Übergangs in einen körperlosen Zustand. Diese Unsterblichkeitsbeweise aber sind ihrerseits nach platonischem Verständnis nur die Entfaltung und Weiterführung eines «παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος» (Phaidon 70c5f. [«Es gibt nun freilich eine alte Rede»]), der sich nach Burnet auf die orphisch-pythagoreische Lehre

[62] BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 176 (wie Anm. 24).

[63] Vgl. BURNET, Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 166 (wie Anm. 24): «...though no definite doctrine of immortality was taught even there» (sc. in den eleusinischen Mysterien); die neuere Forschung hat Burnets These bestätigt: denn wenn auch die Mysterien von Eleusis, «indem sie dem Tod den Schrecken nehmen, ein besseres Los im Jenseits» (BURKERT, Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1977, 431 [Die Religionen der Menschheit, Bd. 15], mit zahlreichen Belegstellen) zu vermitteln suchen, so ist doch «nie im Zusammenhang mit Eleusis von ‹Unsterblichkeit› die Rede. Der Tod bleibt eine Realität, aber er ist nicht ein absolutes Ende, sondern zugleich ein neuer ‹Anfang›, eine andere Art ‹Leben›, jedenfalls ‹gut›» (DERS., ebd., 432). Doch *wie* diese «andere Art Leben», diese «Wiedergeburt», konkret beschaffen ist, darüber gibt es in Eleusis keine eindeutig interpretierbaren Zeugnisse, die den Schluß auf eine einheitliche Vorstellung erlauben würden, vgl. hierzu ebenfalls BURKERT, Walter, Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt, München 1990, 83ff.

[64] Zu einer sorgfältigen Bestimmung des Zusammenhangs von *Orphik* und *Pythagoreismus* vgl. die grundlegende Studie von BURKERT, Weisheit und Wissenschaft, 102ff. (wie Anm. 48); vgl. ferner DERS., Griechische Religion, 440–447 (wie Anm. 63, «Orpheus und Pythagoras»), bes. 445: «... ‹orphisch› und ‹pythagoreisch› (sc. treffen sich) in Seelenwanderungslehre und Askese.»

[65] Vgl. hierzu BURKERT, Weisheit und Wissenschaft, 98–142 (wie Anm. 48); vgl. DERS., Griechische Religion, 444 (wie Anm. 63).

von der Seelenwanderung bezieht, woraus sich mit großer Wahrscheinlichkeit für den Mythos der Apologie seine ursprüngliche Beheimatung in der orphisch-pythagoreischen Gedankenwelt ergibt.[66] Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme läßt sich ferner durch den Hinweis auf «ἀπόρρητα» (Geheimlehren) in Phaidon 62 b2f. («ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος») und besonders durch Phaidon 61 d6f. erhärten, wo Sokrates seine Hauptgesprächspartner, die *Pythagoreer* Simmias und Kebes, fragt, ob sie, als sie mit dem Philolaos (dem bekannten Pythagoreer) zusammen waren, nichts über das, was mit dem Tod zusammenhängt, gehört hätten. Nach ihrer Antwort (vgl. 61 c8: «Nichts Genaues, wenigstens, Sokrates») fährt er fort (Phaidon 61 d9–e3):

> «Auch ich spreche freilich nur vom Hörensagen davon. Was ich aber zufällig gehört habe, darüber verweigere ich nicht die Auskunft. Auch ziemt es sich doch wohl am meisten, daß derjenige, der im Begriff ist, dorthin auszuwandern, nachsinnt und Geschichten erzählt über die Wanderung dorthin, wie sie nach unserer Überzeugung wohl beschaffen sein mag.»

Wenn Sokrates sagt, er könne nur «vom Hörensagen» (61 d9: «ἐξ ἀκοῆς») über diese den Tod betreffenden Dinge sprechen, so liegt in diesem Hinweis offensichtlich eine Parallele zu den Verweisen auf «τὰ λεγόμενα» im Mythos der Apologie.[67] Diese vielfachen sprachlichen und inhaltlichen Entsprechungen zwischen den beiden Jenseitsmythen in der Apologie und im Phaidon machen die Annahme zumindest sehr wahrscheinlich, daß der Mythos der Apologie eine modifizierte Wiedergabe orphisch-pythagoreischer Erzählungen ist.

In diesem Zusammenhang ist schließlich noch die Frage von Belang, warum Sokrates so häufig und vor allem an den zentralen Stellen des Mythos mit «τὰ λεγόμενα» auf dessen Herkunft rekurriert. Reichte nicht eine einmalige Nennung aus? Bedeutsam in dieser Frage ist die Beobachtung, *wie* Sokrates jeweils auf «τὰ λεγόμενα» verweist. Er tut dies mit Ausnahme seiner Ersterwähnung innerhalb der Alternativbestimmung des Totseins (vgl. 40 c7: «ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα») stets so, daß er dabei die (rationale) Unsicherheit und Ungewißheit der «λεγόμενα», die Nichtwißbarkeit ihres Wahrheitswerts zum Ausdruck bringt: «Wenn (wirklich) wahr ist, was gesagt wird»; da Sokrates weiß, daß den (bildhaften) Aussagen des Mythos keine (rationale) Beweiskraft – wie denen des Logos – eignet, kennzeichnet er, der sich in allem der Wahrheit und damit auch der Unterscheidung der verschiedenen Wissensformen hinsichtlich ihrer Wahrheitsfähigkeit ver-

[66] Vgl. DERS., Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, 167 (wie Anm. 24). Zur Zusammenstellung der im Mythos der Apologie genannten Namen, sowohl der Totenrichter wie der Dichter, als Indiz für seine *orphische* Herkunft vgl. 6 bb. («Die mythische Deutung des Totseins»).

[67] Auffallend ist ebenfalls die sprachliche Entsprechung zwischen Phaidon 61 e2 («μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ») und dem Ausdruck «διαμυθολογῆσαι πρὸς ἀλλήλους» in Apol. 39 e5.

pflichtet weiß, diese weitaus geringere Wahrheitsfähigkeit des Mythos deutlich an seinen zentralen Stellen (Anfang, Mitte und Ende).[68] Schließlich macht diese intellektuelle Redlichkeit und Wahrhaftigkeit des Sokrates offenbar, daß von den «letzten Dingen» des Menschen adäquat nur im Mythos gesprochen werden kann[69] und läßt darin den «Schwebe-Charakter», das Wagnis und die Ungesichertheit menschlicher Existenz aufleuchten, die spätestens angesichts des eigenen Todes eines «gegebenen Wissens» («τὰ λεγόμενα»), einer Führung bedarf, weil sie ihn auch intellektuell aus eigener Kraft nicht zu beherrschen vermag.

cc. Drittes Merkmal: Einmünden des Mythos in eine Paränese

cca. Für einen guten Mann gibt es kein «Übel» – weder im Leben noch im Tod

Der Jenseitsmythos der Apologie klingt, das dritte Merkmal der Friedländerschen Charakteristik erfüllend, mit einem paränetischen Element aus, und zwar mit der Aufforderung des Sokrates an die gerechten Richter (41 c8–d2):

> «Also müßt auch ihr, ihr Richter, froher Hoffnung sein im Hinblick auf den Tod und dieses Eine als wahr im Auge behalten, daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tod noch daß seine Angelegenheiten von den Göttern vernachlässigt werden.»

Indem diese Schlußparänese die logische Konsequenz aus der alternativen Bestimmung des Totseins insgesamt zieht, daß «*nur der Gute* dem Tod freudig entgegensehen»[70] könne, entscheidet sie zwar nicht die Frage nach dem Wesen des Totseins als solchem, weil sie gar nicht eindeutig be antwortbar ist; aber sie hält «dieses Eine» als «wahr» fest, daß nur der «ἀνὴρ ἀγαθός», der «gute Mann», weder im Leben noch für seinen Tod etwas zu fürchten braucht, d. h. sie entscheidet die Frage nach dem Wesen des Totseins – und darauf alleine kommt es Sokrates an – hinsichtlich ihrer *existentiell-lebenspraktischen*, ihrer *ethischen* Konsequenzen: Denn in *jedem Falle* ist das Totsein, sei es nun wie ein tiefer Schlaf oder die geschilderte Aus-

[68] Die Bedeutung des Sokrates für die Mythenbildung bei Platon hat plausibel gemacht FRIEDLÄNDER, Platon, Bd. 1, 184ff. (wie Anm. 46).

[69] In dieser Funktion – als Darstellungsmittel einer philosophischen Überzeugung von dem Charakter des im gegenständlichen Sinne nicht wißbaren menschlichen Todes – erfährt der Mythos bei Platon sogar eine enorme Aufwertung seiner Wahrheitsfähigkeit, die etwa am Anfang des Jenseitsmythos im Gorgias Sokrates sogar dazu veranlaßt, diesen gar nicht mehr für einen «*Mythos*» im Sinne eines wahrheitsunfähigen «Märchens», sondern für einen *Logos* zu halten, weil er Wahres sagt, vgl. Gorgias 523 a1–3. Zum philosophischen Charakter dieses Mythos vgl. auch Gorgias 527 a5–8; auch der Jenseitsmythos im *Phaidon* reflektiert den Wahrheitsgehalt seiner eigenen Erzählung, die man zwar vernünftigerweise nicht wörtlich nehmen dürfe, deren in bildhaft-narrativer Form präsentierte (philosophische) Grundaussagen jedoch vertrauenswürdig und es wert seien, sein Leben daraufhin zu wagen, «denn schön ist das Wagnis, und man muß sich mit solchen Dingen gleichsam selbst besprechen», vgl. Phd. 114 d1–7.

[70] MEYER, Platons Apologie, 165 (wie Anm. 10).

wanderung in den Hades, die ein universelles Gericht mit einschließt, allein für den «ἀνὴρ ἀγαθός» kein «κακόν»! Denn im ersten Fall wäre der Tod für jeden «ein Gewinn», im zweiten Fall dagegen nur für den «ἀνὴρ ἀγαθός», da er wegen seines guten Lebens auch einen entsprechend guten Urteilsspruch der gerecht richtenden Todesrichter[71] zu erwarten hat. Darin aber zeigt sich die paränetische Absicht der sokratischen Alternativbestimmung des Totseins im allgemeinen und des Jenseitsmythos im besonderen: Er ist eine deutliche Aufforderung des Sokrates an die Richter[72], sich alleine um einen guten Lebenswandel zu bemühen.[73] In den unterschiedlichen *ethischen Konsequenzen* beider Todesbestimmungen aber liegt zugleich der tiefste Grund für die Präferenz des Sokrates: Denn Sokrates kann nur von der Wahrheit einer solchen Auslegung des Todes überzeugt sein, welche die Menschen zu einem sittlich guten Leben auffordert und bewegt.[74] Und schließlich gibt Sokrates, dessen Verteidigungsreden zuvor die Untadeligkeit seiner eigenen Lebensführung und somit ihn als den Prototyp des «ἀνὴρ ἀγαθός», des «guten Mannes», erwiesen haben, dadurch indirekt zu verstehen: Auch seine Verurteilung zum Tode ist für ihn kein «Übel». – Aber nicht nur im Tod, sondern auch im Leben gibt es für den «ἀνὴρ ἀγαθός» kein «κακόν» (vgl. 41d1). Doch ist diese Behauptung nicht offenkundig falsch? Gibt es nicht auch für den «ἀνὴρ ἀγαθός» in seinem Leben zahlreiche «Übel» wie etwa Krankheit, Unfall oder der Verlust eines geliebten Menschen? Solche Übel aber hält Sokrates nicht für «κακά» in dem von ihm gebrauchten Sinne des Wortes. Er bezieht vielmehr, wie aus anderen Stellen in der Apologie hervorgeht, die ethischen «Extrembegriffe» des «ἀγαθόν» (des «Guten») und des «κακόν» (des «Schlechten») einzig und allein auf die Beschaffenheit der

[71] Vgl. 41 a2f.: «... εὑρήσει τούς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν»; im Jenseitsmythos des *Gorgias* zeigt Platon, daß die Annahme eines universellen (jenseitigen) Gerichts dessen vollkommene Gerechtigkeit, d. h. den Gedanken einer absolut gerechten Vergeltung der menschlichen Taten notwendigerweise impliziert, vgl. Gorgias 523 b4 – 524 a7.

[72] Da er unmittelbar nur zu den *gerechten* Richtern spricht, können diese auch «froher Hoffnung sein in bezug auf den Tod» (41 c8: «εὐέλπιδας πρὸς τὸν θάνατον»).

[73] Die Relevanz der alternativen Bestimmung des Totseins in der Apologie für das ethische Anliegen des Sokrates verkennt KUHN, Sokrates, 115 (wie Anm. 3), dem zufolge für Sokrates der Tod im Vergleich zu «dem Einen, worauf es einzig ankommt», nämlich die Sorge um die Wohlgestalt der eigenen Seele, nahezu bedeutungslos wird, vgl. DERS., ebd., 114f. Daß alle großen Mythen Platons – der des Gorgias, des Phaidon und der «Er-Mythos» des Staates – in eine *Paränese* münden, die die spezifische Funktion der platonischen Mythen als «directio voluntatis» (nach FRIEDLÄNDER, Platon, ²Band I, 201, zitiert von MEYER, Platons Apologie, 165 [wie Anm. 10]) zum Ausdruck bringt, hat MEYER, ebd., 165, gezeigt.

[74] Vgl. hierzu den eindeutigen Hinweis des Sokrates auf die ethisch-lebenspraktische Relevanz der «Beweise» für die Unsterblichkeit der Seele im Phaidon: Wäre der Tod eine Entledigung von allem, dann wäre er ein «Glücksfund» für die Schlechten, die mit ihrem Leib zugleich auch die Schlechtigkeit ihrer Seele verlören. So aber liegt die «σωτηρία» (die «Rettung») für alle Menschen gleichermaßen und gerechterweise einzig und alleine in einem guten und vernunftgemäßen Leben, vgl. Phd. 107 c5–d2.

Seele.[75] Nur die «ψυχή», die «Seele» des Menschen und die von ihr ausgehenden und auf sie zurückwirkenden Handlungsweisen können nach dem sokratischen Verständnis gut oder schlecht sein, alles andere, d. h. solches, was der Willensbestimmung des Menschen entzogen ist, ist unter dieser Rücksicht indifferent, also weder ein «Gut» noch ein «Übel» ![76] Dem «guten Mann» kann also deshalb auch im Leben kein «Übel» widerfahren, weil Sokrates die Begriffe «κακόν» und «ἀγαθόν» als sich ausschließende Gegensätze alleine auf die sittliche Beschaffenheit der Seele bezieht, so daß, wenn das eine – im Falle des «guten Mannes» die Gutheit – von der Seele ausgesagt wird, nicht auch gleichzeitig das Gegenteil von ihr prädiziert werden kann.[77]

ccb. Die «Angelegenheiten» («πράγματα») eines guten Mannes werden von den Göttern nicht vernachlässigt

Diese Überschrift bezieht sich auf einen Gedanken, der zu jenem bereits übersetzten Satz gehört, mit dem Sokrates seine Schlußworte an die (wahren) Richter einleitet.[78]

Der Nebensatz «οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα» (41 d2) ist als zweiter Objektsatz von «ἡμᾶς χρή ..., καὶ ἕν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές» (41 c8f.) abhängig zu machen, vertritt also, valenzgrammatisch betrachtet, die zweite, von «διανοεῖσθαι» abhängige E4–Stelle und ist

[75] Daß Sokrates diese Begriffe in der Apologie tatsächlich – in dem für uns relevanten Zusammenhang – alleine auf *die Seele* bezieht und diese Aussage der Schlußparänese (sc. daß es für den guten Mann kein Übel geben kann, weder im Leben noch im Tod) daher zu Recht besteht, legt auch die von Sokrates häufig gebrauchte (vgl. Apol. 29 e2, 30 b2, 36 c6f., 39 d8) Wendung «ὡς (bzw. ὅπως) ψυχὴ βελτίστη (bzw. ἀρίστη) ἔσται» («damit die Seele möglichst gut werde») nahe. Nach WEBER, Platons Apologie, 91 (wie Anm. 4), ist die «ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς» («Sorge um die Seele») «ein Zentralgedanke des Sokrates, der in verschiedenen Ausprägungen immer wiederkehrt»; vgl. auch KUHN, Sokrates, 127 (wie Anm. 3): «Seele ist das, was im Tun des Guten gut, im Tun des Schlechten schlecht wird»; wenn aber der einheitliche Träger der sittlichen Güte wie der «κακία» («sittliche Verderbtheit») des Menschen die Seele ist und wenn dem «ἀνὴρ ἀγαθός» nach dem Tode kein «Übel» widerfahren kann, dann folgt daraus für die vom Jenseitsmythos beschriebene Weise des Totseins, daß *die Seele* jedes Menschen auch nach seinem Tode noch weiterleben und fortbestehen muß. Darin aber zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen dem Jenseitsmythos der Apologie und dem *Phaidon*, der diese Voraussetzung eines Weiterlebens der Seele über den Tod hinaus expliziert, vgl. hierzu auch SZLEZÁK, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, 236f. (wie Anm. 17).

[76] WEBER, Platons Apologie des Sokrates, 147 (wie Anm. 4), drückt diese Zuordnung, obschon er vermutlich dasselbe meint, mißverständlich, ja sogar falsch aus, wenn er sagt: «... die Auffassung, daß Begriffe wie ‹gut› und ‹schlecht› nur von der Seele des Menschen her bestimmt werden können»; «gut» und «schlecht» aber werden nicht von der Seele des Menschen bestimmt, sondern gerade umgekehrt, sie bestimmen – im Sinne der Prädikation – ihrerseits die Seele, auf die alleine sie sich beziehen.

[77] Nach dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, den bereits Platon als das Prinzip allen Denkens und Wissens in seiner Auseinandersetzung mit der Sophistik aufweist, vgl. Sophistes, 230 b4f., 268 b1f., Politeia 436 b8f., 602 e8f.

[78] Vgl. 41 c8–d2: «Ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρή, ὦ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδες εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἕν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.»

damit formal dem mit «ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ» (41 c9–d1) eingeleiteten ersten Objektsatz gleichgeschaltet. Daher legt sich der Eindruck nahe, es handele sich hier um zwei verschiedene – da in zwei verschiedenen Objektsätzen ausgesagte – Sachverhalte und nicht, wie behauptet, nur um einen einzigen Sachverhalt («und dieses Eine als wahr im Auge behalten»). Doch der zweite Objektsatz ist nicht zufällig mit «οὐδὲ» und nicht etwa mit «ὅτι οὐκ» eingeleitet, woran deutlich wird, daß es sich hier inhaltlich um eine Ausführung des ersten Objektsatzes, nicht aber um die Setzung eines ganz neuen Gedankens handelt. *Formal* ist der Gliedsatz «οὐδὲ ἀμελεῖται ...» zwar als zweiter Objektsatz dem ersten gleichgeordnet, *inhaltlich* aber im Sinne einer Apposition zum ersten Objektsatz zu verstehen. Diese These zur Grammatik des Satzes soll nun durch eine kurze Interpretation des Gedankens belegt werden: Mit den «prágmata» des guten Mannes können nicht seine «äußeren Angelegenheiten» wie etwa der Zustand seines Anwesens, seine gesellschaftliche Reputation oder sein beruflicher Erfolg gemeint sein. Denn dann wäre Sokrates, der seine privaten Angelegenheiten wegen seiner göttlich autorisierten Aufgabe der Prüfung und Besserung seiner Mitbürger allesamt vernachlässigt hat (vgl. 31 b1–5) und sogar seine offensichtliche Armut als Zeugin für die Wahrheit seiner Aussage anführen kann[79], ganz bestimmt kein «ἀνὴρ ἀγαθός». Unter «τὰ τούτου πράγματα» sind vielmehr die «wahren» Anliegen eines guten Mannes zu verstehen, d. h. solche, um die er sich sorgt, insofern er *gut* ist. Das aber können – nach dem zuvor Gesagten – nur seine Bemühungen um die Reinheit seiner *Seele*[80] sein, auf die allein sich für Sokrates die Begriffe des Guten und des Schlechten beziehen.[81]

Für den guten Mann gibt es kein «Übel» (erster Objektsatz), denn – die Begründung liefert indirekt der zweite Objektsatz – seine «Angelegenheiten», d. h. das, was zum Gutsein seiner Seele beiträgt, gereichen ihm stets zum Guten, weil sie, da er (selbst) gut ist, auch (selbst) gut sind. Der Vergleich mit einer Parallelstelle aus Platons «Staat» kann das platonische Verständnis dieser Formulierung, daß die «Angelegenheiten» eines guten Mannes von den

[79] Vgl. 31 c2f.; vgl. auch 23 b9–c1: «ἀλλ' ἐν πενίᾳ μυρίᾳ εἰμὶ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν» («sondern in tausendfältiger Armut lebe ich wegen meines Dienstes an dem Gott»).

[80] Die Sorge um die Wohlgestalt der (eigenen) Seele hat Helmut Kuhn in seinem schon mehrfach genannten Sokrates-Buch als das zentrale Anliegen des Sokrates herausgearbeitet, vgl. DERS., Sokrates, 119–142 (wie Anm. 3).

[81] Nach H. Kuhn richtet sich bereits das sokratische Erkenntnisinteresse auf das schlechthin und absolut *Gute*, vgl. DERS., Sokrates, 61, 73f., 77, 89 (wie Anm. 3): «Das Gute, nach dem die sokratische Frage fragt, ist nicht nur dem Grade nach als das jeweils bessere Gute von den Gütern des Lebens unterschieden, sondern grundsätzlich als das an sich Gute, das jeden Vergleich ausschließt.» Dieses an sich Gute faßt Kuhn genauer als «das Prinzip aller Entscheidung. Wir entscheiden uns für eine Daseinsform, in der das Gute konkret wird. Die Entscheidung ist Wahl eines Lebens. In der sokratischen Frage handelt es sich darum, welches Leben ich als das Beste zu wählen habe»; zum Gedanken der Wahl (der rechten Lebensform) als Grundzug der platonischen Philosophie vgl. DERS., ebd., 215.

Göttern nicht vernachlässigt werden, präzisieren (613 a4–b1):

> «So also müssen wir denken von dem gerechten Mann, sei es, daß er in Armut lebt oder in Krankheiten oder in irgendeinem anderen als Übel geltenden Zustand, daß ihm auch dies zu etwas Gutem gereichen werde im Leben oder auch nach dem Tod. Denn es wird wohl nicht von den Göttern derjenige jemals vernachlässigt, der sich darum bemühen will, gerecht zu werden, und, indem er die Tugend übt, soweit es für den Menschen möglich ist, Gott ähnlich zu werden.»

Im letzten Satz dieses Abschnitts findet sich ein Hinweis darauf, in welchem Sinne Platon den Ausdruck «... wird nicht von den Göttern vernachlässigt» gebraucht: Die *Ähnlichkeit* des gerechten und damit guten Mannes *mit Gott* ist Grund dafür, «daß ein solcher nicht von dem Ähnlichen vernachlässigt wird.»[82] Der Ausdruck «nicht vernachlässigen» muß, da er ein aktives Moment impliziert, mehr bedeuten als den bloßen Automatismus, daß dem Guten kraft seines Gutseins alle seine «πράγματα» zum Guten gereichen müssen. Vielmehr wird hier das Göttliche selbst wirksam, und zwar im Hinblick auf die «πράγματα», auf das Gutsein des guten Mannes. So muß das Göttliche selbst gut, muß «von der Art des Guten» sein, um diese Wirkung im «guten Mann» hervorzubringen zu können.[83] Daraus aber ergibt sich für die parallele Formulierung in Apol. 41 d2 folgende Deutung: Weil das Gutsein des guten Mannes wesentlich aus seinem «Maßnehmen» am Göttlichen resultiert, können seine «πράγματα» von «den Göttern» gar nicht vernachlässigt und damit zu «Übeln» werden, da seine «πράγματα» die «πράγματα» der Götter bzw. des Göttlichen selbst geworden sind. Wenn auch diese weitergehende Deutung sich nur unter Zuhilfenahme des zitierten Passus aus der Politeia rechtfertigen läßt, so gibt sie für die in Frage stehende Stelle in der Apologie doch zumindest eine Richtungsvorgabe für ein angemessenes Verständnis.

Zu Apol. 41 c8–d2 kann, zusammenfassend betrachtet, immerhin so viel als gesichert gelten, daß der zweite, von «διανοεῖσθαι» abhängige Objektsatz («οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα;») den im ersten (von «διανοεῖσθαι» abhängigen) Objektsatz («οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι») ausgedrückten Gedanken – wenn auch mit einer anderen Sinnspitze – wiedergibt: Das Gutsein des guten Mannes bewahrt ihn vor jedem «Übel», d. h., sokratisch gedacht, vor jeder Schädigung seiner Seele.

[82] Vgl. Politeia 613 b2f.: «Εἰκός γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ὁμοίου.»

[83] Das wesenhafte *Gutsein* «des Gottes» (Singular!), der nur *gute* Wirkungen hervorbringt und nur als die Ursache des *Guten* angenommen werden darf, entfaltet geradezu programmatisch die platonische «Theologie» (vgl. Politeia 378 a5f.: Die Frage des Adeimantos nach «οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν») am Ende des zweiten Buches der Politeia, vgl. 379 a5 – 383 c4, bes. 379 b1, c2ff., 381 b4 etc.; ihr hoffe ich alsbald eine ausführliche Interpretation widmen zu können.

cd) Viertes Merkmal: Die abschließende Verunsicherung des Erzählten – die religiöse Herkunft der sokratischen Überzeugung vom Wesen des menschlichen Todes

Es ist durchaus möglich, dieses letzte Merkmal der Charakteristik Friedländers in der bereits zitierten und interpretierten Wendung «Wenn wirklich wahr ist, was gesagt wird» (41 c6f.) am Ende des Mythos erfüllt zu finden. Da jedoch dieser «Unsicherheitsfaktor» (T. Meyer) nicht nur am Ende, sondern auch am Anfang und in der Mitte des Mythos vorkommt, stellt dieser den Mythos abschließende Hinweis auf den eingeschränkten Wahrheitswert des Erzählten zumindest kein singuläres Merkmal dar. Ist es daher – stattdessen – gleichfalls möglich, im letzten Satz der Apologie jenes Unsichermachen der mythischen Rede zu finden?

Die berühmten Schlußworte des Sokrates lauten :

> «Doch es ist schon Zeit, zu gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer aber von uns zu der besseren Sache geht, das ist jedem verborgen außer dem Gott.»[84]

Mit diesem letzten Satz der Apologie schließt sich der die Schrift im ganzen beherrschende Kreis des sokratischen Wissens des Nichtwissens[85]: Denn ob das Leben oder das Totsein das bessere «πρᾶγμα» ist, bleibt menschenmöglichem Wissen entzogen und allein dem Wissen des offensichtlich allwissenden Gottes vorbehalten. Mit dieser letzten Hervorhebung des Ungenügens und Versagens der menschlichen «σοφία» angesichts des Todes werden sowohl der Jenseitsmythos als auch die Bestimmtheit der Annahme, der Tod sei jedenfalls ein Gewinn, im Nachhinein wieder unsicher gemacht. Es kann aber kein Zufall sein, daß die Apologie mit dieser radikalen Unterscheidung zwischen menschlichem Nichtwissen und göttlichem Wissen, zwischen menschlicher Ohnmacht und göttlicher Erhabenheit endet: Sokrates bringt damit zum Ausdruck, daß das über den Tod Gesagte kein durch rationales Schließen und Schlußfolgern selbst erworbenes und damit beherrschbares menschliches Wissen, sondern daß es eine *gegebene* Gewißheit von *göttlicher* Herkunft ist: Denn *Gott allein*[86] eignet das allseits sichere Wissen, und damit auch das

[84] 42 a2–5: «ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοι· ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.»

[85] Vgl. auch MEYER, Platons Apologie, 166 (wie Anm. 10): «Sokrates endet mit der Einsicht, die er bei seiner elenktischen Tätigkeit gewonnen hat: daß ein unermeßlicher Abstand die menschliche Sophia von der Fülle göttlicher Weisheit trennt, und er zeigt, daß schon das Wissen des Nichtwissens hinreicht, eine sittliche wahrhaft fromme Haltung zu begründen.»

[86] Deutlich hervorgehoben steht am Ende dieser Schlußaussage der Apologie der Hauptsatz («... ἄδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ») und wiederum am Ende des Hauptsatzes die Gottesbezeichnung: Sokrates beschließt seine «Apologie» mit einem Hinweis auf «den Gott», weil er selbst das von Gott gesandte «παράδειγμα» (vgl. Apol. 23 b1) eines Philosophen und Erziehers, eines gottgewollten Menschseins und darum der *Hinweis auf das Göttliche selbst* ist, vgl. hierzu die Überlegungen zum vorbildhaften Charakter der Gestalt des Sokrates in den Augen Platons von MEYER, Platons Apologie, 167 (wie Anm. 10): Sokrates ist ein Paradigma «in seinem *Ethos* wie in seinem *Erkennen*»: Zum einen ist er ein «Beispiel», das zur Erkenntnis,

Wissen um das Wesen des (menschlichen) Totseins, der Mensch dagegen erreicht von sich aus, aus eigener Kraft, im besten, durch Sokrates selbst repräsentierten Fall nur das Wissen seines Nichtwissens, worin für Sokrates die «menschliche Weisheit» liegt.[87] Bescheidet sich aber der Mensch mit dieser ihm eigenen Weisheit, dann wird ihm – denn die Grundaussage des Jenseitsmythos wird durch diesen nachträglichen erkenntnismäßigen Vorbehalt keineswegs falsifiziert – von dem, der allein das wirkliche Wissen vom Wesen des Todes besitzt, eine (innere) Gewißheit darüber gegeben, daß das Totsein für den «guten Mann» die «bessere Sache», das «ἄμεινον πρᾶγμα», ist gegenüber seinem Leben auf Erden. Sokrates kann seine Überzeugung nur von dem das Totsein alleine wissenden Gott geschenkt worden sein. Und weil diese Gewißheit *religiöser Natur* ist, läßt sie sich nicht in die Rede des Logos, sondern nur in das Sagen des Mythos übersetzen, dessen Ursprungs- und Herkunftsbereich das Religiöse ist.

Das auch geistesgeschichtlich Bedeutsame an der sokratischen Auffassung des menschlichen Todes liegt darin: Was der Tod für den Menschen bedeutet, wird durch sein (jeweiliges) Leben entschieden. Daher muß die Sorge des Menschen sich richten auf seine Bewährung im Leben, auf die Reinigung oder Besserung seiner Seele. Nach Maßgabe dieser Bewährung entscheidet es sich, ob der Tod ein Glück oder ein Unglück für den Menschen wird. Für Sokrates ist nur eine solche Vorstellung vom Tod annehmbar, die den Gedanken eines Gerichts, einer ausgleichenden Gerechtigkeit impliziert. Denn nur diese Auffassung vom Tod führt zu jenen ethischen Konsequenzen, zu denen die Schlußparänese des Mythos zumindest indirekt aufruft.

nämlich zum Wissen des Nichtwissens, führen soll, zum anderen ist er ein sittliches Vorbild und als solches der wahre Erzieher (vgl. 25 b2f.), vgl. DERS., Platons Apologie, 168 (wie Anm. 10): «Sokrates ist ein *Exempel* für das Wissen des Nichtwissens, denn für ihn ist in diesem Wissen schon seine Verbindlichkeit für das Handeln beschlossen, also ein *ethisches* Moment. An ihm läßt sich erkennen, was unter ‹Weisheit› zu verstehen ist. Da Sokrates selbst im Angesicht des Todes jene wissende Bescheidung unter die göttliche Weisheit *bewährt*, kommt ihm zugleich der Rang eines sittlichen *Vorbildes* zu. Nicht umsonst stellt er sich in die Gefolgschaft des Achill, des größten Vorbilds, das die Überlieferung kannte (28cd)»; als echtes Vorbild kann Sokrates aber nur wirksam werden, wenn er nicht nur Paradigma, sondern auch Person ist, «genauer: er ist *Person*, in der sich *das Paradigmatische konkretisiert*» (ebd., 169); schließlich ist Sokrates für Platon auch das Paradigma eines *Philosophen*, ist die «personal konkretisierte», die Gestalt gewordene Philosophie selbst, vgl. MEYER, ebd., 169 (wie Anm. 10): «Wenn Sokrates als Paradigma für das Wissen des Nichtwissens, für die ‹Menschenweisheit› bezeichnet wird, so gilt damit neben seinem ethischen auch sein *erkenntnismäßiges* Verhalten als paradigmatisch: der die Einsicht in sein Nichtwissen gewonnen hat, wird zum φιλο-σοφῶν, zum *Weisheits-Sucher*. Kein Zweifel, Sokrates ist der vorbildliche *Philosoph*, wie er der vorbildliche Erzieher ist.»

[87] Vgl. 23 a5–b4: «Es scheint aber, ihr Männer, in Wirklichkeit der Gott weise zu sein und mit diesem Orakel dies zu sagen, daß die menschliche Weisheit wenig, ja gar nichts wert ist, und er scheint dies nicht vom Sokrates zu sagen, sondern sich nur meines Namens bedient zu haben, indem er mich zum Beispiel machte, wie wenn er sagte: ‹Von euch, ihr Menschen, ist dieser am weisesten, der, wie Sokrates, erkannt hat, daß er in Wahrheit nichts wert ist in bezug auf die Weisheit.›»

Schließlich ist die sokratische Überzeugung vom Wesen des menschlichen Todes auch Ausdruck eines gegebenen, eines religiösen «Wissens», das dem Menschen zuteil wird, wenn er sich – auch darin ist Sokrates Paradigma – mit der ihm eigenen, seiner menschlichen Weisheit, dem Wissen seines Nichtwissens, bescheidet und in Gehorsam den Weisungen des Göttlichen folgt.[88]

[88] Sokrates gehorcht Gott mehr als den Menschen, vgl. 29 d3f.: «... πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν»; die Formulierung des Sokrates erinnert unwillkürlich an Apg 5,29b: «πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις»; vgl. auch Apol. 37 e5 – 38 a1: «ἐάντε γὰρ λέγω ὅτι τῷ θεῷ ἀπειθεῖν τοῦτ' ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν...»: Das Aufgeben seines «πρᾶγμα» bedeutete für Sokrates, dem Gott ungehorsam zu sein, was ihm völlig unmöglich ist («καὶ διὰ τοῦτ' ἀδύνατον ἡσυχίαν ἄγειν»).