

REIHE: EDITION EUROPA 2000

PLATON
EUTHYPHRON
APOLOGIE
KRITON
PHAIDON

Nach dem Urtext und einer alten Übersetzung
neu bearbeitet von Dieter Hattrup



Tod des Sokrates

Paderborn Oktober 2010

Der *Euthyphron* ist der erste von vier Dialogen aus der Passionsgeschichte des Sokrates. Ihm läßt Platon die Dialoge *Apologie*, *Kriton*, *Phaidon* folgen, die den Prozeß gegen Sokrates und seine letzten Tage im Gefängnis von Athen im Licht seiner Philosophie beleuchten. Das Quadrivium der Dialoge stellt den einzigartig revolutionären Grundzug menschlichen Denkens dar, den Sokrates entdeckt hat, den Übergang vom bloßen Wissen der Welt zur Verantwortung für das in der Welt geführte Leben. „Nicht einfach nur zu leben, ist entscheidend, sondern gut zu leben.“ (*Kriton* 48b)

Die Vignette auf der Titelseite zeigt einen Ausschnitt aus dem Gemälde *Der Tod des Sokrates* von Jacques-Louis David (1738 - 1825).

INHALT

EUTHYPHRON.	<u>7</u>
1. Einleitung: Ankläger und Angeklagter [2a].	<u>8</u>
1. 1 <i>Die Anklage gegen Sokrates.</i>	<u>8</u>
1. 2 <i>Euthyphrons Klage gegen seinen Vater.</i>	<u>10</u>
1. 3 <i>Euthyphrons Erfahrung in göttlichen Dingen.</i>	<u>12</u>
2. Was ist Frömmigkeit? [5c].	<u>13</u>
2. 1 <i>Erste Definition: Was ich gerade tue!</i>	<u>13</u>
2. 2 <i>Zweite Definition: Was die Götter lieben!</i>	<u>15</u>
2. 3 <i>Dritte Definition: Was gerecht ist!</i>	<u>24</u>
2. 4 <i>Vierte Definition: Was von den Göttern gewußt wird!</i>	<u>29</u>
3. Flucht des Euthyphron [15c].	<u>31</u>
Anmerkungen zum Euthyphron.	<u>33</u>
Theologisches Nachwort zum Euthyphron.	<u>36</u>
1. <i>Inhalt.</i>	<u>36</u>
2. <i>Die Pflege der Götter.</i>	<u>46</u>
3. <i>Die christliche Frömmigkeit.</i>	<u>50</u>
APOLOGIE.	<u>53</u>
1. Die Verteidigungsrede [17a].	<u>54</u>

1. 1 Die Anklage gegen Sokrates.....	<u>54</u>
1. 2 Alte und neue Anklagen.	<u>55</u>
1. 3 Sokrates kein Weiser und kein Sophist.....	<u>56</u>
1. 4 Die Weisheit des Sokrates.	<u>58</u>
1. 5 Sokrates prüft das Orakel.	<u>59</u>
1. 6 Ursprung des Hasses gegen Sokrates.	<u>62</u>
1. 7 Das Unwissen des Meletos.....	<u>63</u>
1. 8 Widerlegung der Anklage.....	<u>66</u>
1. 9 Leben des Sokrates.....	<u>69</u>
1. 10 Das Daimonion und die Bürgerpflichten.....	<u>74</u>
1. 11 Sokrates und seine Schüler.....	<u>76</u>
1. 12 Die Richter und ihre Pflicht.....	<u>77</u>
2. Rede zum Strafmaß [35e].	<u>80</u>
2. 1 Knappe Mehrheit beim Urteil.	<u>80</u>
2. 2 Verschiedene Strafen.	<u>80</u>
3. Rede nach dem Todesurteil [38c].	<u>84</u>
3. 1 Schlußwort an die Richter.	<u>84</u>
3. 2 Das Sein nach dem Tode.	<u>86</u>
Anmerkungen zur Apologie.	<u>89</u>
Theologisches Nachwort zur Apologie	<u>92</u>
KRITON	<u>114</u>
1. Der Fluchtversuch des Kriton [43a].	<u>115</u>
1. 1 Die Rückkehr des Schiffes aus Delos.....	<u>115</u>
1. 2 Die Rückkehr des Schiffes aus Delos.....	<u>116</u>
1. 3 Kritons Begründung des Vorschlags.....	<u>117</u>
2. Widerlegung des Kriton [46b].	<u>119</u>
2. 1 Der beste Satz als Maßstab.	<u>119</u>
2. 2 Wert der menschlichen Meinung.	<u>120</u>

2. 3 <i>Der Richter der Gerechtigkeit.</i>	<u>122</u>
2. 4 <i>Kein Unrecht mit Unrecht vergelten.</i>	<u>123</u>
2. 5 <i>Der Auftritt der Gesetze.</i>	<u>125</u>
2. 6 <i>Verbundenheit des Sokrates mit der Stadt.</i>	<u>129</u>
2. 7 <i>Unmöglichkeit der Flucht.</i>	<u>130</u>
Anmerkungen zum Kriton.	<u>133</u>
Theologisches Nachwort zum Kriton.	<u>135</u>
PHAIDON.	<u>139</u>
0. Rahmen des Gesprächs [57a].	<u>140</u>
1. Der pythagoreische Sokrates [61c].	<u>146</u>
1. 1 <i>Die These: Der Tod ist die Befreiung der Seele [61c]</i>	<u>146</u>
1. 2 <i>Gegenthese: Der Philosoph muß lange leben [62c]</i>	<u>147</u>
1. 3 <i>Sokrates begründet die These [63d].</i>	<u>149</u>
1. 4 <i>Das Leben und das Gutsein des Philosophen [67b]</i>	<u>154</u>
1. 5 <i>Beweis 1: Die Herkunft [70a].</i>	<u>158</u>
1. 6 <i>Argument aus der Lehre der Wiedererinnerung [72e]</i>	<u>163</u>
1. 7 <i>Beweis 2: Die Zukunft [77b].</i>	<u>170</u>
1. 8 <i>Beweis 3: Das Werden und Sein [79a].</i>	<u>173</u>
1. 9 <i>Folgerungen für das Schicksal der Seelen [60e].</i>	<u>175</u>
1. 10 <i>Die Bedeutung des Philosophierens [82c].</i>	<u>178</u>
1. 11 <i>Die Einwände des Simmias und Kebes [84b].</i>	<u>181</u>
1. 12 <i>Die doppelte Erwiderung des Sokrates [89a].</i>	<u>187</u>
2. Die große Wende [95e].	<u>198</u>
2. 1 <i>Der autobiographische Exkurs [95e].</i>	<u>198</u>
2. 2 <i>Beweis 4: Die Ideen [102a].</i>	<u>206</u>

2. 3 Folgen für die Lebensführung [107a].....	215
3. Das Schicksal der Seele nach dem Tod [107e].....	217
3. 1 Die bewohnten Gebiete der Erde [108d].....	218
3. 2 Die wahre Erde [110b].	220
3. 3 Das System der unterirdischen Ströme [111c].	221
3. 4 Das Schicksal der Seelen nach dem Tode [113d].. . . .	224
3. 5 Die Bedeutung des Mythos [114c].....	225
3. 6 Der Tod des Sokrates [115a].....	226
Anmerkungen zum Phaidon.	232
Theologisches Nachwort zum Phaidon.	238
1. Der pythagoreische Charakter.	238
2. Die Wende vom Wissen zur Ethik.	248
Literatur.	251
Personen und Sachen.....	254
Personen.	254

EUTHYPHRON

Sokrates ist auf dem Weg zum Athener Gerichtsgebäude, wo eine Klage gegen ihn anhängig ist. Sokrates, so behauptet der Ankläger Meletos, verdirbt die Jugend durch falsche Frömmigkeit. Er lehrt falsche Götter und er lehrt sie falsch verehren, nämlich anders, als der Staat Athen es möchte, empört sich Meletos. Da trifft Sokrates auf Euthyphron, der ebenfalls in Gerichtssachen unterwegs ist. Die **Frömmigkeit** ist das Thema des Dialogs, denn die Frömmigkeit oder ihr Fehlen ist das Verhältnis zu den Mitmenschen, zu den Gesetzen des Staates, zu den Göttern. Der naive Theologe Euthyphron meint zu wissen, was Frömmigkeit ist. Er ist gerade im Begriff, seinen Vater anzuklagen. Sokrates, selbst angeklagt, wundert sich über so viel Sicherheit in einer so schwierigen Frage. Nach vier Versuchen stellt sich heraus, daß Euthyphron nicht weiß, was Frömmigkeit ist, so daß er schließlich die Flucht ergreift. Sokrates weiß es zwar auch nicht, hatte solches Wissen aber auch nicht behauptet. Er wundert sich über die Selbstsicherheit der beiden Ankläger. Die Verwunderung kostet ihn das Leben und bringt ihm alle Erkenntnis.

Der Dialog ist ein Kommentar zum Wort des Apostels Paulus: *Ist es nicht überhaupt schon ein Versagen, daß ihr miteinander Prozesse führt? Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht?* (1 Kor 6,7) Sokrates erweist sich mit der Lebenshingabe als Vorläufer Christi im Heidentum.

[2a]

Die Personen: Sokrates · Euthyphron.

Ort: Vor der Königshalle am Marktplatz in Athen.

1. Einleitung: Ankläger und Angeklagter [2a]

1. 1 Die Anklage gegen Sokrates

Euthyphron: Was gibt es Neues, o Sokrates? Warum bist du nicht im Lykeion wie sonst, warum hältst dich heute bei der Königshalle auf? Hast du etwa auch einen Prozeß vor dem Archon Basileus wie ich?*

Sokrates: Nun, Prozeß nennen die Athener das nicht, o Euthyphron, sondern Staatsklage.

Euthyphron: Was sagst du da? [2b] Man hat gegen dich eine Staatsklage eingereicht? Denn daß du einen anderen anklagst, das kann ich mir bei dir nicht vorstellen.

Sokrates: Nein, natürlich nicht!

Euthyphron: Also ein anderer gegen dich?

Sokrates: So ist es!

Euthyphron: Wer ist es denn?

Sokrates: Ich kenne den Menschen selbst nicht richtig, o Euthyphron. Er scheint mir noch ziemlich jung zu sein und unbekannt. Man nennt ihn, glaube ich, Meletos. Er stammt aus dem Stadtviertel Pitthos. Vielleicht erinnerst du dich an einen Pitthier Meletos, mit langen Haaren, schwachem Bart und einer Habichtsnase.

Euthyphron: Ich kann mich nicht erinnern, o Sokrates. Aber was für eine Klage hat er denn gegen dich eingereicht? [2c]

Sokrates: Was für eine? Eine, die ihm, wie mir jedenfalls scheint, Ehre einträgt. Denn so jung sein und sich schon auf eine so wichtige Sache verstehen, das will was heißen! Er weiß

nämlich, behauptet er, auf welche Art die jungen Leute verdorben werden, und wer sie verdirbt. Er muß also ein Weiser sein, und weil er meine Unwissenheit durchschaut hat, geht er hin und klagt mich an beim Staat, wie das Kind bei der Mutter, daß ich seine Altersgenossen verderbe. [2d] Damit scheint er mir als einziger seine politische Laufbahn richtig zu beginnen. Denn er tut recht daran, sich vor allem darum zu kümmern, daß die Jugend möglichst gut wird. Wie es sich für einen richtigen Landwirt gehört! Der sorgt auch zuerst für die jungen Pflanzen, nachher für die anderen. So will wahrscheinlich auch Meletos zuerst uns ausrotten, weil wir, wie er behauptet, die nachwachsende Jugend verderben. [3a] Später will er auch für die Älteren sorgen, und so wird ihm die Stadt viele große Wohltaten zu verdanken haben, wie es bei einem Manne zu erwarten ist, der seine Sache auf solche Weise beginnt.

Euthyphron: Meinetwegen soll es so sein, o Sokrates. Aber ich fürchte, das Gegenteil könnte eintreten. Denn mir scheint, er will so recht den Staat von Grund auf schädigen, wenn er versucht, dir ein Unrecht anzuhängen. Wie und wo sollst du die Jugend denn verderben?

Sokrates: [3b] Es ist merkwürdig, mein Bester, wenn man es so hört. Er behauptet nämlich, ich würde Götter erdichten, und weil ich durch das Erfinden neuer Götter an die alten nicht glaube, darum hat er die Klage gegen mich eingereicht, wie er sagt.

Euthyphron: Ich verstehe, o Sokrates! Offenbar, weil du behauptest, daß du immer wieder deine göttliche Stimme hörst. Deshalb hat er gegen dich als einen Neuerer in Glaubensdingen die Klage eingereicht. In der offenkundigen Absicht, dich zu verleumden, geht er vor Gericht, weil er weiß, daß man es in solchen Dingen bei der Menge mit Verleumdungen leicht hat.

Lachen sie doch auch über mich wie über einen Verrückten, wenn ich in der Volksversammlung etwas von göttlichen Dingen rede und ihnen die Zukunft voraussage. Und doch ist alles eingetroffen, was ich gesagt habe. [3c] **Gleichwohl hassen sie**

alle Menschen unserer Art. Man darf sich aber um sie nicht kümmern, sondern muß unbeirrt seinen Weg fortsetzen.

Sokrates: Mein lieber Euthyphron, verlacht zu werden, das hat wohl nicht viel zu bedeuten. Ich glaube, es ist den Athenern ziemlich gleichgültig, ob sie jemanden für einen besonderen Menschen halten sollen oder nicht, wenn er seine Weisheit nur nicht noch lehren will. [3d] **Wenn sie glauben, daß er andere zu sich bekehren will, dann werden sie böse.*** Entweder geschieht es, wie du meinst, aus Missgunst oder aus einem anderen Grund.

Euthyphron: Wie sie es in dieser Hinsicht mit mir halten, will ich gar nicht zu erfahren suchen.

Sokrates: Vermutlich machst du dich eben selten und willst mit deiner Weisheit nicht den Lehrer spielen. Ich aber fürchte, durch meine Menschenliebe bei ihnen den Eindruck zu erwecken, ich wolle alles, was ich weiß, jedem ausführlich erzählen; und das nicht nur unentgeltlich, sondern so, daß ich gerne noch etwas hinzu gebe, wenn mir nur einer zuhören will. Wenn sie mich nun, wie ich eben meinte, bloß verspotten wollten - so wie du sagst, daß sie es mit dir treiben -, dann wäre es mir ganz recht, wenn sie sich unter Lachen und Scherzen im Gericht aufhalten. [3e] **Machen sie aber Ernst, dann kann wohl niemand wissen, wie es enden wird - außer ihr Seher.**

Euthyphron: Aber vielleicht wird es gar nichts zu bedeuten haben, o Sokrates. Du wirst deinen Prozeß nach Wunsch ausfechten, wie ich hoffentlich, den meinigen.

1. 2 Euthyphrons Klage gegen seinen Vater

Sokrates: Was hast du denn für einen Rechtsstreit, o Euthyphron? Bist du ein Angeklagter oder ein Ankläger?

Euthyphron: Ich klage an.

Sokrates: Und wen? [4a]

Euthyphron: Jemanden, den anzuklagen man für Wahnsinn halten wird.

Sokrates: Wieso? Kann der Verfolgte etwa fliegen?

Euthyphron: Das gerade nicht! Er ist ja schon ziemlich alt.

Sokrates: Wer ist es denn?

Euthyphron: Mein Vater.*

Sokrates: Dein Vater, mein Bester?

Euthyphron: Ja, gewiß.

Sokrates: Was hast du ihm denn vorzuwerfen? Worauf geht die Klage?

Euthyphron: Auf Totschlag, o Sokrates.

Sokrates: Bei Herakles! Die große Menge weiß kaum, wie man da richtig vorgeht, o Euthyphron! [4b] In solchem Falle richtig zu handeln, ist, glaube ich, nicht jedermanns Sache. Man muß es in der Weisheit schon weit gebracht haben.

Euthyphron: Ja, bei Zeus, wirklich sehr weit, o Sokrates!

Sokrates: Es ist doch sicher ein Verwandter, der durch deinen Vater den Tod gefunden hat? Das ist wohl selbstverständlich! Denn für einen Fremden würdest du ihn doch nicht wegen Totschlags anklagen.

Euthyphron: Lächerlich ist es, o Sokrates, wenn du meinst, es mache einen Unterschied, ob der Getötete ein Fremder oder ein Verwandter ist. Muß man nicht einzig darauf achten, ob ihn der Täter zu Recht umgebracht hat oder nicht? Muß man ihn nicht, wenn es zu Recht geschehen ist, laufen lassen, andernfalls aber verfolgen, auch wenn er dein Haus- oder Tischgenosse ist. [4c] Denn die Befleckung ist gleich groß, wenn du mit einem solchen Menschen als Mitwisser zusammenlebst, ohne daß du dich selber und damit ihn durch eine gerichtliche Klage reinigst.

Nun, der Getötete war einer meiner Knechte. Als wir auf Naxos noch Land bebauten, arbeitete er dort als Tagelöhner bei uns. Als er betrunken war, geriet er in Wut über einen unserer Sklaven und erschlug ihn. Da band ihn mein Vater an Händen und Füßen fest, warf ihn in eine Grube und schickte jemanden hierher nach Athen, um bei einem Anwalt der heiligen Rechte zu erfahren, was er tun solle.

[4d] In der Zwischenzeit ließ er den Gefangenen einfach liegen. Er kümmerte sich nicht um ihn und sagte, er sei doch ein Totschläger, es mache nichts, wenn er auch umkomme. So passierte es denn auch! Denn vor Hunger und Kälte und auch wegen seiner Fesseln stirbt er, bevor der Bote vom Anwalt zurückkommt. Eben das empört nun meinen Vater und die übrigen Verwandten, daß ich ihn wegen dieses Totschlägers des Totschlags anklage. Sie alle behaupten, er habe ihn ja gar nicht umgebracht, und selbst wenn er ihn umgebracht hätte, brauche man sich wegen eines solchen Menschen keine Gedanken zu machen, da der Verstorbene ja selbst ein Totschläger gewesen sei. **Es sei doch unfromm, wenn ein Sohn seinen Vater wegen Totschlags vor Gericht ziehe.** Sie verstehen sich eben schlecht auf göttliches Recht, o Sokrates, und wie es sich mit Fromm und Unfromm verhält. [4e]

1. 3 *Euthyphrons Erfahrung in göttlichen Dingen*

Sokrates: Aber, beim Zeus, o du, mein Euthyphron, glaubst du dich denn so genau auf das Göttliche, auf das Fromme und Unfromme zu verstehen, daß du bei diesem Gang der Geschichte, wie du ihn beschrieben hast, nicht fürchtest, du könntest selber etwa auch deinerseits wieder eine unfrome Tat begehen, wenn du deinen Vater vor Gericht ziehst?

Euthyphron: Dann wäre ich ja gar nichts wert, o Sokrates, und Euthyphron würde sich durch nichts von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden, wenn ich mich nicht ganz genau auf alle derartigen Dinge verstünde. [5a]

Sokrates: So ist es denn für mich, bewundernswerter Euthyphron, das beste, ich werde ein Schüler von dir. Damit fordere ich noch vor meinem Prozeß den Meletos zu einem Vergleich auf. Ich sage einfach, ich hätte es mir auch früher schon sehr angelegen sein lassen, über die göttlichen Dinge Bescheid zu wissen. Wenn er aber behauptet, ich würde unbesonnen handeln, da ich in Dingen des Glaubens Neuerungen einführe, so sage ich, daß ich dein Schüler geworden bin. [5b] Wenn

auch du der Ansicht bist, Meletos, würde ich fortfahren, daß Euthyphron in diesen Dingen ein Weiser ist, dann nimm an, daß auch ich richtige Ansichten habe, und ziehe nicht mich vor Gericht. Andernfalls bringe deine Klage lieber gegen ihn, den Lehrer vor, als gegen mich. Denn er verdirbt die alten Leute, mich und seinen Vater, mich durch seine Lehre, den anderen durch Tadel und Strafe.

Wenn er mir nun nicht glaubt und nicht von seinem Prozeß abläßt und statt meiner nicht dich anklagt, so werde ich vor Gericht dasselbe sagen, was ich ihm zum Vergleich vorgeschlagen habe.

Euthyphron: Ja, beim Zeus, o Sokrates, wollte er es wagen, gegen mich eine Klage einzureichen, dann würde ich seine schwache Stelle schon ausfindig machen, glaube ich. [5c] Es würde sich dann vor Gericht viel mehr um ihn als um mich handeln.

2. Was ist Frömmigkeit? [5c]

2. 1 Erste Definition: Was ich gerade tue!

Sokrates: Gerade weil ich das weiß, mein lieber Freund, will ich dein Schüler werden. Ich sehe, daß niemand, auch Meletos nicht, sich einbildet, er sei über dich im klaren. Mich dagegen hat er mühelos so scharf durchschaut, daß er mich wegen Gottlosigkeit anklagen konnte.

Nun aber, beim Zeus, sage mir, was du gerade so genau zu wissen vorgegeben hast! Was versteht man nach deiner Ansicht unter Gottesfurcht und Gottlosigkeit, also unter Fromm und Unfromm? Was heißt das beim Totschlag oder auch bei allem anderen? [5d] Bleibt nicht bei jedem Handeln das Fromme sich selbst gleich, wie auch das Unfromme zwar allem Frommen entgegen, sich selbst aber gleich ist? **Ist nicht alles, was unfromm sein soll, in seinem Unfrommsein gewißermaßen von einer Gestalt?**

Euthyphron: Genau so ist es, o Sokrates.

Sokrates: So sage denn: Was ist nach deiner Meinung das Fromme und das Unfromme?

Euthyphron: **Nun, ich behaupte, fromm ist das, was ich gerade tue, das heißt den Übeltäter verfolgen.** Sei es wegen Totschlags, wegen Tempelraubs oder was er sonst gesündigt haben mag, auch wenn es der Vater oder die Mutter oder wer sonst immer sein sollte. Ihn nicht zu verfolgen, das ist unfromm. [5e] Denn sieh, o Sokrates, welch starken Beweis ich dir für die Richtigkeit dieser allgemeinen Anschauung anführen werde - auch anderen habe ich schon gesagt, daß es richtig sei -, dem Gottlosen dürfe man nichts hingehen lassen, wer immer es sei. Denn sogar die Menschen, die Zeus für den besten und den gerechtesten unter den Göttern halten, geben zu, daß er seinen eigenen Vater in Fesseln gelegt hat, weil dieser ohne Grund seine Söhne verschluckt hat. [6a] Jener wiederum hat seinen eigenen Vater aus ähnlichen Gründen entmannt. Über mich aber sind sie entrüstet, weil ich gegen meinen Vater vorgehe, der Unrecht getan hat. So widersprechen sie sich selber, je nachdem es die Götter oder mich betrifft.

Sokrates: Ist das etwa der Grund, mein Euthyphron, warum ich angeklagt werde, daß ich es übel aufnehme, wenn einer von den Göttern solche Geschichten erzählt? Deswegen behauptet man offenbar, daß ich mich versündige. [6b] Wenn nun aber auch du, der du in solchen Fragen gut Bescheid weißt, solche Ansichten über diese Dinge hast, dann müssen, scheint mir, auch wir uns dem anschließen. Denn was sollten wir auch anderes sagen, da wir doch selbst zugeben, von diesen Dingen nichts zu verstehen? Aber sage mir, beim Zeus, dem Schützer der Freundschaft: Glaubst du wirklich, daß diese Geschichten sich so abgespielt haben?

Euthyphron: Noch viel erstaunlichere Dinge, o Sokrates, von denen die große Menge nichts weiß!

Sokrates: Du glaubst also, daß die Götter tatsächlich auch Krieg miteinander haben, furchtbare Feindschaften und Kämpfe und vieles dergleichen mehr, wie es die Dichter berichten, und

wie es von den besten Malern an heiligen Stätten dargestellt ist? [6c] So ist ja auch das Ehrengewand, das an den Panathenäen zur Akropolis hinaufgetragen wird, über und über mit solchen Darstellungen bestickt.* Müssen wir annehmen, das alles sei wahr, o Euthyphron?

Euthyphron: Nicht nur das, o Sokrates. Wenn du willst, kann ich dir, wie ich eben sagte, noch manches andere über die Götter erzählen, worüber du dich beim Hören sicher entsetzen wirst.

Sokrates: Das würde mich wohl nicht verwundern. Doch diese Geschichten wirst du mir ein anderes Mal erzählen, wenn wir Muße dafür haben. [6d] Jetzt aber versuche, mir genauer zu erklären, was ich dich soeben gefragt habe. Denn, mein Freund, du hast mich vorhin auf die Frage, was das Wesen des Frommen sei, nicht genügend aufgeklärt. Du hast mir bloß gesagt, fromm sei, was du gerade jetzt tust, nämlich den Vater wegen Totschlages anzuklagen.

Euthyphron: Und das habe ich richtig gesagt, o Sokrates.

Sokrates: Vielleicht. Aber du gibst doch zu, o Euthyphron, daß es noch viele andere Fromme gibt?

Euthyphron: Ja, das gibt es.

Sokrates: Denke daran, daß ich dich nicht dazu aufgefordert habe, mich über eine oder zwei von den vielen frommen Handlungen zu belehren, sondern über das Wesen selbst, durch das alles einzelne Fromme dann fromm ist? [6e] Denn du hast ja wohl gesagt, daß durch *eine* Gestalt das Unfromme unfromm und das Fromme fromm sei. Oder weißt du es nicht mehr?

Euthyphron: Doch, gewiß.

2. 2 Zweite Definition: Was die Götter lieben!

Sokrates: **So belehre mich doch, was diese Gestalt oder Idee selbst ist, damit ich darauf blicken und sie zum Maßstab nehmen kann.** Denn dann kann ich diejenigen unter deinen Taten oder diejenigen eines anderen für fromm erklären,

insofern sie danach beschaffen sind, diejenigen, die es nicht sind, aber für unfrohm.

Euthyphron: Wenn du willst, o Sokrates, will ich es dir noch so erklären.

Sokrates: Aber freilich will ich das.

Euthyphron: **Also fromm ist, was den Göttern lieb ist, was ihnen nicht lieb ist, ist unfrohm.**

Sokrates: Sehr schön, o Euthyphron! [7a] Du hast geantwortet, wie ich es von dir erwartet habe. Ob es allerdings zutrifft, das weiß ich noch nicht. Aber sicher wirst du mir ja im weiteren zeigen, daß das, was du sagst, auch richtig ist.

Euthyphron: Ganz gewiß.

Sokrates: Nun denn, wir wollen genau prüfen, was wir gesagt haben. Was den Göttern lieb ist und der Mensch, der ihnen lieb ist, ist fromm, was den Göttern aber verhaßt ist und wer ihnen verhaßt ist, unfrohm. Beides ist aber nicht dasselbe, sondern das Fromme ist dem Unfrommen doch im höchsten Maße entgegengesetzt. Oder ist es nicht so?

Euthyphron: Ja, so es ist.

Sokrates: Scheint es nicht richtig gesagt zu sein?

Euthyphron: Ich denke, ja, o Sokrates. So habe ich es gemeint. [7b]

Sokrates: Nun aber, daß auch die Götter Aufstände haben, o Euthyphron, daß sie untereinander zerstritten sind und daß Feindschaft zwischen ihnen herrscht, auch das wird gesagt.

Euthyphron: Ja, das wird gesagt.

Sokrates: Feindschaft und Wut, mein Lieber, woraus entstehen sie? Überlegen wir so! **Wenn ich und du nicht der gleichen Meinung sind, welche von zwei Zahlen die größere ist, könnte uns eine solche Uneinigkeit zu Feinden machen?** Könnte sie bewirken, daß wir uns böse würden? Wir würden doch einfach die Sache ausrechnen und uns bald einig sein, nicht wahr? [7c]

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Wenn wir uns darüber streiten würden, was größer und was kleiner ist, dann würden wir nachmessen, und der Streit wäre bald zu Ende, nicht wahr?

Euthyphron: Sicherlich.

Sokrates: Und mit der Waage könnten wir, glaube ich, entscheiden, was schwerer und was leichter ist?

Euthyphron: Ohne Zweifel.

Sokrates: Was könnte es denn aber für eine Streitfrage geben, über die wir zu keiner Entscheidung kämen, sondern über die wir uns feind würden und in Zorn gerieten? Vielleicht fällt es dir gerade nicht ein. [7d] **Aber schau zu, ob es das ist, was ich jetzt nenne, das Gerechte und das Ungerechte, das Schöne und das Häßliche, das Gute und das Böse?** (Vgl. *Kriton* 49d) Nicht wahr, das ist es doch! **Wenn wir darüber uneins sind und zu keiner befriedigenden Lösung gelangen, dann werden wir zu Feinden, wenn wir es denn je werden sollten, ich und du und alle anderen Menschen, nicht wahr?**

Euthyphron: Ja, o Sokrates, das ist die Uneinigkeit, über solche Fragen kommt sie zustande.

Sokrates: Wie nun? Wenn die Götter über etwas uneins sind, o Euthyphron, dann werden sie es doch wohl gerade wegen solcher Dinge sein?

Euthyphron: Ja, so muß es sein.

Sokrates: [7e] Nach deiner Meinung, o trefflicher Euthyphron, halten also auch von den Göttern die einen dies, die anderen das für gerecht, für schön oder für häßlich, für gut oder für schlecht. Denn sie hätten doch gewiß nicht Streit miteinander, wenn sie nicht über solche Fragen uneins wären. Oder ist es nicht so?

Euthyphron: Ganz richtig.

Sokrates: Und nicht wahr, was jeder von ihnen für schön und gut und gerecht hält, das liebt er auch, das Gegenteil davon aber haßt er?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Du gibst also zu, daß ein und dasselbe von den einen für gerecht gehalten wird, von den anderen aber für unge-

recht? [8a] Darüber entzweien sie sich dann auch und geraten in Streit und bekämpfen einander. Oder ist es nicht so?

Euthyphron: So ist es!

Sokrates: Ein und dasselbe wird also von den Göttern offenbar gehaßt und geliebt. Und was die Götter hassen und was sie lieben, könnte demnach ein und dasselbe sein?

Euthyphron: Offenbar.

Sokrates: Und Frommes und Unfrommes wäre nach dieser Überlegung dasselbe, o Euthyphron?

Euthyphron: Es scheint so.

Sokrates: Also hast du doch nicht das beantwortet, du Wunderlicher, was ich gefragt habe. Denn ich fragte nicht nach dem, was gleichzeitig fromm und unfromm ist. [8b] Was den Göttern lieb ist, scheint ihnen auch verhaßt zu sein. Demnach, o Euthyphron, wäre es durchaus nicht erstaunlich, wenn das, was du jetzt tust, indem du deinen Vater bestrafen läßt, Zeus zwar wohlgefällig ist, dem Kronos und dem Uranos aber zuwider, oder dem Hephaistos zwar wohlgefällig, Hera aber verhaßt. Ebenso wäre es auch mit anderen Göttern, wenn nur einer mit dem anderen nicht gleicher Meinung ist.

Euthyphron: Darüber, o Sokrates, ist aber wohl kein Gott mit einem anderen uneins, daß man den gerichtlich verfolgen soll, der ungerechterweise jemanden umgebracht hat.

Sokrates: Wie? [8c] Hast du schon irgendeinen Menschen bestreiten hören, daß jemand, der ungerechterweise oder sonst ein Unrecht getan hat, bestraft werde?

Euthyphron: Gerade darüber zanken sie sich unaufhörlich und überall, besonders aber vor den Gerichten. Denn obwohl sie so viel Unrecht begehen, tun und reden sie alles Erdenkliche, nur um der Strafe zu entgehen.

Sokrates: Geben sie denn ihr Unrecht auch zu, o Euthyphron, und verlangen sie trotzdem, daß man sie nicht bestrafen soll?

Euthyphron: Das allerdings nicht.

Sokrates: Also tun und reden sie doch nicht alles Erdenkliche. Denn das, glaube ich, wagen sie nicht zu sagen, und das dürfen sie nicht bestreiten, daß sie für das begangene Unrecht bestraft

werden müssen. [8d] Ich glaube, sie behaupten nur, sie hätten kein Unrecht getan. Oder nicht?

Euthyphron: Das ist richtig.

Sokrates: Sie bestreiten also nicht, daß, wer Unrecht tut, bestraft werden muß. Sondern ihre Ansichten gehen vermutlich darüber auseinander, wer ein Übeltäter ist, wodurch und wann er es wird.

Euthyphron: Das stimmt.

Sokrates: Ist das wohl nicht auch bei den Göttern so, wenn sie sich wirklich einmal über das Gerechte und das Ungerechte nicht einig sind, wie du sagst? Die einen behaupten, sie hätten einander Unrecht getan, während die anderen das bestreiten? [8e] **Denn das, mein Bester, wagt doch sicher kein Gott und kein Mensch zu behaupten, daß man den, der Unrecht tut, nicht bestrafen müsse.**

Euthyphron: Das ist richtig, o Sokrates, wenigstens im großen und ganzen.

Sokrates: Ich glaube, o Euthyphron, über jede einzelne Handlung zanken sich die Streitenden, Menschen wie Götter, wenn Götter sich überhaupt streiten. Wenn sie über irgendeine Tat verschiedener Meinung sind, behaupten die einen, sie sei zu Recht geschehen, die anderen aber sagen, zu Unrecht. Oder ist es nicht so?

Euthyphron: Genau so! [9a]

Sokrates: Wohlan denn, mein lieber Euthyphron, belehre auch mich, damit ich weiser werde! Welchen Beweis hast du, daß alle Götter der Meinung sind, der Tagelöhner und Totschläger sei auf ungerechte Weise umgekommen, als er vom Herrn des Getöteten gebunden wurde und in seinen Fesseln gestorben ist, bevor der Mann, der ihn gebunden hatte, bei den Auslegern Auskunft erhalten konnte, was er mit ihm tun sollte? Warum ist es aus diesem Grunde richtig, wenn der Sohn gegen seinen Vater gerichtlich vorgeht und Klage wegen Totschlags gegen ihn erhebt? [9b] Also versuche mir das genau zu erklären, daß alle Götter diese Handlung ohne jeden Zweifel für richtig hal-

ten! Wenn du es mir passend erklärst, dann werde ich niemals mehr aufhören, dich wegen deiner Weisheit zu preisen.

Euthyphron: Vielleicht ist das keine geringe Aufgabe, o Sokrates, obwohl ich es dir genau erklären könnte.

Sokrates: Ich verstehe schon, du hältst mich für ungelehriger als die Richter. Denn ihnen willst du doch wohl beweisen, daß die Tat deines Vaters ungerecht ist und daß alle Götter solches Tun hassen.

Euthyphron: Das werde ich freilich klar nachweisen, wenn sie bloß auf meine Worte hören wollen.

Sokrates: [9c] Sie werden dich schon anhören, wenn sie nur finden, daß du überzeugend sprichst. Aber bei deinen Worten ist mir etwas eingefallen, und das beschau ich gerade in mir. ,Wenn mir Euthyphron wirklich noch so klar beweisen könnte, daß alle Götter einen solchen Tod für ungerecht halten, was habe ich dann von Euthyphron über die Frage, was das Fromme und das Unfromme ist, mehr erfahren? Denn wohl wäre die Tat deines Vaters den Göttern offenbar verhaßt, aber wir haben ja eben heraus gefunden, daß das Fromme und das Unfromme auf diese Art nicht bestimmbar ist. * Denn was den Göttern verhaßt ist, erschien uns zugleich als das, was ihnen lieb ist?' Somit erlasse ich dir diesen Beweis, o Euthyphron. Wenn du willst, mögen alle Götter diese Tat für gerecht halten und verabscheuen!

[9d] Wollen wir aber unsere Feststellung nicht richtig stellen, daß das, was alle Götter hassen, unfromm ist, und fromm, was alle lieben? Was die einen aber lieben, die anderen hassen, das ist keines von beiden oder beides zugleich. Willst du, daß wir das Fromme und das Unfromme auf diese Art bestimmen?

Euthyphron: Was hindert uns daran, o Sokrates?

Sokrates: Mich gar nichts, o Euthyphron. Aber schau auch du auf deiner Seite zu, ob du es unter dieser Voraussetzung nicht viel leichter haben wirst, mich das zu lehren, was du versprochen hast.

Euthyphron: [9e] **Ich möchte allerdings behaupten, das sei das Fromme, was alle Götter lieben, und das Gegenteil davon das, was alle Götter hassen, das sei das Unfromme.**

Sokrates: Wollen wir nun noch prüfen, o Euthyphron, ob das richtig formuliert ist? Oder wollen wir es einfach gelten lassen und es so von uns selbst und von den anderen annehmen? Wollen wir, wenn irgend jemand sagt, es verhalte sich so, ohne weiteres zugeben, daß es so sei? Oder müssen wir untersuchen, was man uns sagt?

Euthyphron: Wir müssen es. Immerhin glaube ich, daß das zutrifft, was ich jetzt eben gesagt habe. [10a]

Sokrates: Bald, mein Bester, werden wir es besser wissen. Überlege dir folgendes: Wird das Fromme von den Göttern geliebt, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil es geliebt wird?

Euthyphron: Ich verstehe nicht, was du meinst, o Sokrates.

Sokrates: So will ich es deutlicher zu sagen versuchen. Unterscheiden wir nicht das, was getragen wird, von dem, das trägt, das Geführte vom Führenden und das Gesehene vom Sehenden? Siehst du ein, daß in allen diesen Dingen immer das eine vom anderen verschieden ist und wodurch es verschieden ist?

Euthyphron: Ich glaube, es zu verstehen.

Sokrates: Das, was geliebt wird, ist also auch verschieden von dem, das liebt?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: [10b] So sage mir denn, ob das Getragene deshalb getragen ist, weil es getragen wird, oder aus einem anderen Grunde?

Euthyphron: Nein, deswegen.

Sokrates: Und das Geführte deshalb, weil es geführt wird, und das Gesehene, weil es gesehen wird?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Nicht also weil es ein Gesehenes ist, wird es gesehen, sondern im Gegenteil, weil es gesehen wird, ist es ein Gesehenes. Nicht weil es ein Geführtes ist, wird es geführt, sondern weil es geführt wird, ist es ein Geführtes. Nicht weil es

ein Getragenes ist, wird es getragen, sondern weil es getragen wird, ist es ein Getragenes. Ist klar, o Euthyphron, was ich sagen will? [10c] Ich will nämlich sagen, wenn etwas irgendwie geschieht oder wenn es etwas leidet, dann geschieht es nicht deshalb, weil es ein Geschehendes ist, sondern weil es geschieht, ist es ein Geschehendes. Nicht weil es ein Leidendes ist, leidet es, sondern weil es leidet, ist es ein Leidendes. Oder bist du so nicht einverstanden?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: Ist nun nicht auch das Geliebte entweder ein Werdendes oder ein von einem anderen etwas Erleidendes?

Euthyphron: Doch, gewiß.

Sokrates: Es verhält sich damit also wie mit dem, was wir vorhin angeführt haben. Nicht weil es etwas Geliebtes ist, wird es von denen geliebt, die es lieben, sondern weil es geliebt wird, ist es etwas Geliebtes.

Euthyphron: So muß es sein.

Sokrates: [10d] Was sagen wir nun also über das Fromme, o Euthyphron? Doch eben, daß es von allen Göttern geliebt wird, wie du behauptet hast?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Und zwar deshalb, weil es fromm ist oder aus einem anderen Grunde?

Euthyphron: Nein, sondern deswegen.

Sokrates: Weil es also fromm ist, wird es geliebt, und nicht weil es geliebt wird, ist es fromm?

Euthyphron: Es scheint so.

Sokrates: Andererseits aber ist es darum geliebt und gottgefällig, weil es von den Göttern geliebt wird.

Euthyphron: Wie könnte es anders sein?

Sokrates: Also ist nicht das Gottgefällige fromm, o Euthyphron, und auch das Fromme nicht gottgefällig, wie du behauptest, sondern das eine ist vom anderen verschieden.

Euthyphron: Wieso denn, o Sokrates? [10e]

Sokrates: Weil wir uns darüber einig geworden sind, daß das Fromme deshalb geliebt wird, weil es fromm ist, und daß es nicht fromm ist, weil es geliebt wird, nicht wahr?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Das Gottgefällige ist also dadurch gottgefällig, daß es von den Göttern geliebt wird, eben durch dieses Geliebtwerden. Es wird nicht deshalb geliebt, weil es gottgefällig ist.

Euthyphron: Es ist so, wie du sagst.

Sokrates: Wenn dagegen, mein lieber Euthyphron, das Gottgefällige und das Fromme dasselbe wären, so müßte ja, falls das Fromme wegen des Frommseins geliebt würde, auch das Gottgefällige wegen des Gottgefälligseins geliebt werden. [11a] Andererseits, falls das Gottgefällige deshalb gottgefällig wäre, weil es von den Göttern geliebt wird, müßte auch das Fromme fromm sein, weil es geliebt wird. Nun siehst du aber, daß es sich mit beiden Begriffen gerade anders verhält, indem sie eben ganz verschieden sind. Das eine nämlich ist, weil es geliebt wird, so beschaffen, daß man es liebt; das andere aber wird deshalb geliebt, weil es so beschaffen ist, daß man es liebt. Nachdem du nun gefragt wurdest, o Euthyphron, was das Fromme sei, scheint es beinahe, als ob du mir sein eigentliches Wesen nicht aufzeigen, sondern mir bloß einen ihn kennzeichnenden Zustand angeben wolltest, der diesem Frommen zukommt, daß es nämlich von allen Göttern geliebt wird. Was es aber in Wirklichkeit ist, das hast du noch nicht gesagt. [11b] Wenn es dir nun angenehm ist, so verbirg es mir nicht, sondern sag mir noch einmal von Anfang an, was das Fromme seinem Wesen nach ist! Ist es nun von den Göttern geliebt oder was geschieht sonst mit ihm? Darüber wollen wir uns nicht streiten. Doch sag mir nun freimütig, was das Fromme ist und was das Unfromme!

Euthyphron: Aber, o Sokrates, ich weiß ja nicht, wie ich dir sagen soll, was ich denke. Denn von welchem Satz wir auch ausgehen, immer geht er im Kreis herum und will nicht dort bleiben, wo wir ihn hin gestellt haben.

Sokrates: Was du da sagst, o Euthyphron, sieht ganz nach meinem Vorfahren Daidalos aus.* [11c] Hätte *ich* solche Behauptungen ausgesprochen und aufgestellt, so würdest du mich vermutlich verspotten und sagen, weil ich mit ihm verwandt sei, liefen meine Worte mir weg und wollten nicht bleiben, wo man sie hingestellt hat. Nun aber sind es *deine* Annahmen, deshalb brauchen wir einen anderen Scherz. Du bist es, dem sie nicht standhalten wollen, wie es dir ja selbst vorkommt.

Euthyphron: Mir scheint aber auf unsere Reden gerade dieser Scherz recht gut zu passen, o Sokrates. Denn das Herumgehen und die mangelnde Beständigkeit habe nicht *ich* in sie hineingebracht. Ich glaube, du bist der Daidalos. [11d] Denn wenn es auf mich ankäme, dann würden sie schon bleiben, wo sie sind.

2. 3 Dritte Definition: Was gerecht ist!

Sokrates: Mein Freund, da muß ich ja noch tüchtiger in der Kunst sein als jener Mann. Er konnte nur bewirken, daß seine eigenen Werke nicht an Ort und Stelle blieben, während ich dies offenbar nicht nur bei den eigenen, sondern auch bei fremden Werken zustande bringe. Und das Feinste an meiner Kunst ist, daß ich dazu sogar gegen meinen eigenen Willen fähig bin. [11e] Denn lieber wäre es mir, zu der Weisheit des Daidalos noch den Reichtum des Tantalos zu erhalten, * daß meine Worte an ihrem Ort stehen blieben und unbeweglich wären.

Doch genug davon. Du willst dich scheinbar nicht mehr anstrengen. So will ich mir selber Mühe geben und dir zeigen, wie du mich über das Fromme belehren könntest. Doch werde mir nur nicht vorher müde! Überlege dir denn, ob du nicht auch der Meinung sein mußst, daß alles Fromme gerecht ist?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: Und auch alles Gerechte fromm? [12a] Oder ist zwar alles Fromme gerecht, dagegen nicht alles Gerechte fromm, sondern ist nur ein Teil davon fromm, ein anderer aber anders?

Euthyphron: Ich kann deinen Worten nicht folgen, o Sokrates.

Sokrates: Und doch stehst du mir an Jahren nicht soviel nach, als du mich an Weisheit übertriffst. Aber, wie ich sage, du bist matt geworden vor lauter Reichtum an Weisheit. Doch nun nimm dich zusammen, du Glücklicher. Es ist ja auch gar nicht schwer, zu verstehen, was ich meine. **Ich sage nämlich gerade das Gegenteil von dem, was der Dichter in die Worte gefaßt hat:***

*,Zeus aber, der es gewirkt und der dies alles erschaffen,
Willst du nicht nennen?*

wo Furcht ist, muß nämlich auch Scham sein. ' (Stasinos)

[12b] Nun, ich bin anderer Meinung als der Dichter. Soll ich dir sagen wieso?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Ich glaube nicht, daß da, wo Furcht ist, auch Scham ist. Denn nach meiner Meinung gibt es viele, die sich vor Krankheiten und Armut und vielem von dieser Art zwar fürchten, die sich dessen aber keineswegs schämen, was sie fürchten. Oder meinst du nicht auch?

Euthyphron: Ja, sicher.

Sokrates: Wo aber Scheu ist, da scheint mir auch Furcht zu sein. Denn gibt es jemanden, der sich vor einer Tat scheut und sich ihrer schämt, und sich nicht auch fürchtet und zugleich Angst hat vor dem Ruf der Schlechtigkeit? [12c]

Euthyphron: Gewiß fürchtet er sich.

Sokrates: Also ist es nicht richtig, wenn man sagt: ‚Wo Furcht, da auch Scheu‘, wohl aber: ‚Wo Scheu, da auch Furcht‘. Denn nicht überall, wo Furcht ist, ist auch Scheu. Ich meine nämlich, Furcht ist der umfassendere Begriff als Scheu. Denn die Scheu ist ein Teil der Furcht, so wie das Ungerade ein Teil der Zahl ist, so daß nicht, wo immer eine Zahl, auch das Ungerade ist, wohl aber wo das Ungerade, immer auch eine Zahl ist. Kannst du mir da folgen?

Euthyphron: Durchaus.

Sokrates: Etwa in dem selben Sinne habe ich auch vorhin gefragt, ob dort, wo das Gerechte ist, auch das Fromme sein

muß! [12d] Oder ob dort, wo das Fromme ist, auch immer Gerechtes ist, dagegen wo Gerechtes ist, nicht immer Frommes sein muß, denn das Fromme ist ein Teil des Gerechten. Können wir das so sagen, oder bist du anderer Ansicht?

Euthyphron: Nein, mir scheint richtig, was du sagst.

Sokrates: So beachte denn, was darauf folgt. Wenn das Fromme ein Teil des Gerechten ist, dann müssen wir offenbar herausfinden, was für ein Teil des Gerechten es ist. Wenn du mich nun nach irgendeinem der obigen Dinge gefragt hättest, zum Beispiel, was für ein Teil von der Zahl das Gerade sei, und was es überhaupt für eine Zahl sei, dann würde ich erwidert haben, es sei diejenige Zahl, die nicht ungleich ist, sondern in zwei gleiche Teile halbiert werden kann. Oder meinst du nicht?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: [12e] Versuche denn auch du, mir auf diese Art zu zeigen, was für ein Teil des Gerechten das Fromme ist. Dann können wir auch Meletos sagen, er solle mir nicht länger Unrecht tun und mich wegen Gottlosigkeit anklagen, denn ich hätte nun von dir hinlänglich gelernt, was gottesfürchtig und fromm ist und was nicht.

Euthyphron: **Nun denn, o Sokrates, mir scheint, das Fromme und Gottesfürchtige ist der Teil des Gerechten, der sich auf die Pflege der Götter bezieht; der andere Teil regelt das Verhältnis zu den Mitmenschen.**

Sokrates: Das scheint mir schön gesagt zu sein, mein lieber Euthyphron. [13a] Nur eine Kleinigkeit vermissem ich noch. Ich verstehe noch nicht, was du Pflege nennst. Du meinst doch gewiß nicht eine Pflege der Götter in der Art, wie es Pflege von anderen Dingen gibt. Wir gebrauchen den Ausdruck ja manchmal. So sagen wir zum Beispiel: Die Pferde versteht nicht jeder zu pflegen, sondern nur der tüchtige Reiter, oder nicht?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Denn die Kunst des Stallmeisters ist doch die Pflege der Pferde.

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Und nicht jeder versteht es, Hunde gut zu pflegen, sondern nur der Jäger.

Euthyphron: So ist es.

Sokrates: Denn zur Kunst des Jägers gehört auch die Pflege der Hunde.

Euthyphron: Ja. [13b]

Sokrates: Und die Kunst des Hirten ist Pflege der Rinder?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Die Frömmigkeit und die Gottesfurcht aber sind Pflege der Götter, o Euthyphron. Meinst du es so?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Also wirkt sich denn jede Pflege auf diese Art aus? Nämlich so, daß sie dem, der gepflegt wird, irgendwie zum Vorteil und zum Nutzen dient, so wie du feststellen kannst, daß die Pferde durch die Pferdepflege einen Nutzen haben und besser werden. Oder glaubst du nicht auch?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: [13c] Und ebenso die Hunde durch die Kunst des Jägers und die Rinder durch die der Hirten und alles übrige auf die gleiche Weise. Oder meinst du, daß die Pflege zum Schaden des Gepflegten ausschlägt?

Euthyphron: Nein, bei Zeus.

Sokrates: Sondern zum Nutzen?

Euthyphron: Wie könnte es anders sein?

Sokrates: Wenn nun die Frömmigkeit Pflege der Götter ist, dient sie dann auch den Göttern zum Nutzen und macht die Götter besser? Würdest du das gelten lassen, daß du einen der Götter besser machst, wenn du etwas Frommes tust?

Euthyphron: Beim Zeus, nein.

Sokrates: Ich glaube auch nicht, o Euthyphron, daß du das meinst, ich bin weit davon entfernt. [13d] Aber darum habe ich dich ja gefragt, was für eine Pflege der Götter du meinst, denn ich habe nicht angenommen, daß du an eine solche gedacht hast.

Euthyphron: Ganz richtig, o Sokrates; eine solche meine ich nicht.

Sokrates: Gut. Aber was für eine Pflege der Götter wäre dann die Frömmigkeit?

Euthyphron: So eine, o Sokrates, wie die Sklaven ihre Herren bedienen.

Sokrates: Ich verstehe, es wäre offenbar eine Art von Dienst an den Göttern.

Euthyphron: Ja, gewiß.

Sokrates: Kannst du nun sagen, zu welchem Zwecke die Hilfe dienen soll, welche die Arztgehilfen den Ärzten leisten? Meinst du nicht zur Gesundheit?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: [13e] Und die Dienstleistung für die Schiffsbauleute? Was soll durch sie hervorgebracht werden?

Euthyphron: Ein Schiff, o Sokrates, das ist ja klar.

Sokrates: Und durch den Dienst für die Zimmerleute wohl ein Haus?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: So sage doch, mein Bester: Wozu soll denn der Dienst an den Göttern dienen? Denn es ist klar, daß du es weißt. Du behauptest ja, dich von allen Menschen am besten auf die göttlichen Dinge zu verstehen.

Euthyphron: Mit Recht behaupte ich das, o Sokrates.

Sokrates: So sag denn, beim Zeus, was für ein herrliches Werk es ist, das die Götter hervorbringen und wobei sie uns als Diener brauchen?

Euthyphron: Vieles und Schönes, o Sokrates.

Sokrates: Das kann man auch von den Feldherren sagen, mein Freund. Und du könntest mir ohne Mühe die Hauptsache davon nennen, daß sie im Krieg nämlich den Sieg bewirken. Oder nicht?

Euthyphron: Allerdings. [14a]

Sokrates: Vieles und Schönes, glaube ich, bewirken aber auch die Bauern. Und doch ist die Hauptsache davon, daß sie Nahrung aus der Erde hervorbringen.

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Und nun? Was ist denn bei dem Vielen und Schönen, das die Götter hervorbringen, die Hauptsache?

Euthyphron: [14b] Vorhin sagte ich dir doch schon, o Sokrates, daß es ein zu großes Unterfangen sei, genau zu erfassen, wie sich das alles verhält. Indessen will ich dir ganz schlicht folgendes sagen: **Wenn es jemand versteht, mit Beten oder Opfern etwas zu sagen oder zu tun, was den Göttern wohlgefällig ist, dann ist das die Frömmigkeit.** Solches Tun bringt den Familien und den staatlichen Gemeinwesen den Segen. Das Gegenteil aber vom Wohlgefälligen ist das Gottlose. Es zerstört und vernichtet denn auch alles.

2. 4 Vierte Definition: Was von den Göttern gewußt wird!

Sokrates: Du hättest mir, lieber Euthyphron, den Kern dessen, wonach ich gefragt habe, in viel kürzeren Wort angeben können. Aber du bist nicht geneigt, mich zu unterrichten, das ist offenbar. [14c] Denn jetzt, wo du dicht am Ziel warst, bist du wieder ausgewichen. Hättest du mir da geantwortet, so wäre ich von dir bereits hinlänglich über die Frömmigkeit belehrt worden. Nun muß aber der Fragende dem Gefragten folgen, wohin dieser ihn führt. Noch einmal also: Was ist deiner Meinung nach das Fromme und die Frömmigkeit? Ist es nicht ein Wissen vom Opfern und Beten?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: Heißt denn nicht opfern, daß man den Göttern etwas schenkt, beten aber, daß man sie um etwas bittet?

Euthyphron: Gewiß, o Sokrates.

Sokrates: [14d] Dann wäre also nach deiner Behauptung die Frömmigkeit ein Wissen um Bitte und eine Gabe an die Gottheit.

Euthyphron: Du hast sehr gut verstanden, was ich meine, o Sokrates.

Sokrates: Ich bin eben sehr begierig nach deiner Weisheit, mein Lieber. Ich passe gut auf, daß mir nichts von dem, was du sagst, auf den Boden fällt. Erkläre mir also, was das für ein

Dienst an den Göttern ist. Du sagst, man bittet sie und gibt ihnen etwas?

Euthyphron: Ja.

Sokrates: Wäre dann nicht dies das richtige Bitten, daß wir sie um das bitten, was wir von ihnen nötig haben?

Euthyphron: Was denn sonst?

Sokrates: [14e] Und das richtige Geben wiederum wäre dies, daß wir ihnen als Gegengabe das schenken, dessen sie von uns bedürfen? Denn es wäre doch wohl unvernünftig, wenn der Gebende jemandem etwas gibt, das er gar nicht braucht.

Euthyphron: Darin hast du recht, o Sokrates.

Sokrates: **Dann wäre also die Frömmigkeit, o Euthyphron, die kaufmännische Kunst zwischen Göttern und Menschen.**

Euthyphron: Gut, ein Handelsgeschäft, wenn dir dieser Ausdruck lieber ist.

Sokrates: Er ist mir aber nur lieber, wenn er auch wahr ist. Erkläre mir nun, welchen Nutzen die Götter von den Gaben haben, die sie von uns empfangen. [15a] Denn was sie geben, das ist jedem klar. Es gibt für uns nichts Gutes, das sie uns nicht schenken. **Welchen Nutzen aber haben sie von dem, was sie von uns empfangen?** Oder sollten wir bei diesem Handel ihnen gegenüber so sehr im Vorteil sein, daß wir von ihnen alles Gute empfangen, sie aber von uns nichts?

Euthyphron: Glaubst du denn wirklich, o Sokrates, daß die Götter von dem, was sie von uns empfangen, Nutzen haben?

Sokrates: Was wären das dann für Gaben, o Euthyphron, welche die Götter von uns erhalten?

Euthyphron: Was anders als Ehre, Lobpreis und, was ich gerade genannt habe, Huldigung?

Sokrates: [15b] Wohlgefällig, o Euthyphron, ist also den Göttern das Fromme und nicht nützlich oder lieb?

Euthyphron: Ich glaube, vor allem ist es ihnen lieb.

Sokrates: Dann ist also das Fromme doch wiederum das, was den Göttern lieb ist?

Euthyphron: Ja, das vor allem.

Sokrates: Wunderst du dich nun noch bei solchen Reden, daß dir die Worte nicht an Ort und Stelle bleiben, sondern zu wandeln scheinen? Und willst du mich noch bezichtigen, ich sei der Daidalos, der sie wandeln macht, während du selber ja viel kunstfertiger bist als Daidalos, da du sogar bewirken kannst, daß sie sich im Kreise umher drehen? [15c] Oder merkst du nicht, daß unser Gespräch ringsherum wieder auf denselben Punkt gekommen ist? Du weißt doch noch, wie uns vorhin klar geworden ist, daß das Fromme und das von den Göttern Geliebte nicht dasselbe ist, sondern daß es zwei Dinge sind. Oder weißt du es nicht mehr?

Euthyphron: Doch.

Sokrates: Merkst du nun nicht, daß du behauptest, fromm sei, was den Göttern lieb ist? Aber kommt das auf etwas anderes hinaus, als auf das Gottgefällige? Oder nicht?

Euthyphron: Gewiß.

Sokrates: Demnach stimmt entweder das nicht, was wir vorhin miteinander gefunden haben, oder wir behaupten jetzt etwas Falsches.

Euthyphron: Offenbar.

3. Flucht des Euthyphron [15c]

Sokrates: Wir müssen also wiederum von vorn anfangen und untersuchen, was das Fromme ist. Denn bevor ich es erfahren habe, werde ich nicht freiwillig abziehen. [15d] Doch du sollst mich nicht geringschätzig behandeln! Nimm auf alle Weise deinen Verstand zusammen und sage mir endlich die Wahrheit! Denn du mußt sie wissen, mehr als jeder andere Mensch. Man darf dich, wie den Proteus,^{*} dich nur nicht loslassen, bevor du sie gesagt hast. Denn wüßtest du nicht ganz genau, was fromm und was unfromm ist, hättest du es ja niemals gewagt, wegen eines Tagelöhners deinen alten Vater auf Totschlag anzuklagen? Du hättest Dich vor den Göttern gefürchtet und nicht der Gefahr ausgesetzt, etwas Unrechtes zu tun; auch hättest dich vor den Leuten geschämt. [15e] Nun weiß ich aber ganz sicher,

daß du genau zu wissen meinst, was fromm ist und was nicht. Sage mir deine Meinung, mein bester Euthypron, und verbirg sie mir nicht!

Euthyphron: Ein andermal, o Sokrates. Jetzt aber muß ich rasch weg. Es ist hohe Zeit, daß ich gehe.

Sokrates: Was tust du da, mein Freund! Du gehst weg und bringst mich um meine große Hoffnung. **Ich dachte, von dir zu erfahren, was fromm ist und was nicht, um mich von der Anklage des Meletos zu befreien.** [16a] Dann hätte ich darauf hinweisen können, daß ich von Euthyphron über das Göttliche belehrt worden bin und nicht mehr aus Unwissenheit im Finstern tappe, daß ich auf diesem Gebiet keine Neuerungen einzuführen suche. Dann würde ich auch, wollte ich meinen, den Rest meines Lebens besser verleben.

Anmerkungen zum Euthyphron

S. 8 *vor dem Archon Basileus wie ich (2a)*] Der kleine Dialog knüpft an das Ende des viel später entstandenen *Theaitetos* an (210d), wo Sokrates sich auf den Weg zur Königshalle macht, zum Archon Basileus. In dieser noch aus der Königszeit stammenden Halle wurden die wichtigsten Rechtsfälle verhandelt, sie diente also dem Obersten Gericht der Athener als Residenz. Das Lykeion war ein dem Apollon geweihter Hain außerhalb der Mauern von Athen, wo Sokrates gelegentlich seine Gespräche führte.

S. 10 *dann werden sie böse (3c)*] Die Ähnlichkeit zwischen Sokrates und Jesus ist an dieser Stelle sehr groß. Die Neugier der Leute ist immer stark, auch fremde Schicksale und göttliche Geheimnisse interessieren sie, solange dieses Wissen bloßes Wissen bleibt und nicht zur ethischen Forderung wird, die eine innere Umwandlung nötig macht. Die Zumutung des Schmerzes macht sie böse. In klassischer Weise lehrt das die Mahnung Jesu zur Umkehr in Lk 13: Fragt nicht neugierig, wer diese oder jene Strafe für diese oder jene Untat erleiden muß, sondern du, der Neugierige jetzt, ändere dein Leben! Deine Neugier ist Ausdruck deines schlechten Gewißens. „Nein, im Gegenteil: Ihr alle werdet genauso umkommen, wenn ihr euch nicht bekehrt.“ (13, 3)

S. 11 *Mein Vater (4a)*] Ob das Vorkommen in dieser Gestalt historisch ist, läßt sich nicht ausmachen. Aber abgesehen von der literarischen Zuspitzung Platons ist das Behauptung unbedingten Rechthabens überaus real und allgegenwärtig. Einen Menschen, der weiß, daß er durch den Verbrauch des Lebens, den er betreibt, Partei ist und nicht unbedingt Recht haben kann, würde man fromm oder heilig nennen. Eben dafür ist der Theologe Euthyphron blind.

S. 15 *mit solchen Darstellungen bestickt (6c)*] Gemeint ist das Prunkgewand, die Peplos, für die Statue der Athene Polias. Auf dem Gewand war die Gigantomachie dargestellt. Es wurde

alle 4 Jahre beim Fest der Großen Panathenäen (28. Hekatombaion = Juni/Juli) in feierlicher Prozession auf die Akropolis gebracht. Vgl. *Politeia* 2, 378 c; Aristophanes, Ritter 566 (mit Scholion). Bei Euripides, *Hekuba* 466 ff. und *Taurische Iphigenie* 222 ff. werden Giganten- und Titanenkampf verwechselt.

S. 20 *auf diese Art nicht bestimmt ist (9c)*] In 8a hatten sich die beiden darauf geeinigt, daß es ein und dasselbe Verhalten gibt, das von einigen Göttern für fromm, von anderen für ruchlos gehalten wird. Damit kann das Verhalten der Götter kein Maßstab für die Frömmigkeit sein oder sonst einen Wert darstellen, selbst wenn sie sich einig sind. Die *mögliche* Uneinigkeit nimmt ihnen die Definitionsmacht. Was fromm ist, wird also nicht durch das Verhalten der Götter bestimmt, sondern ist auch ihnen vorgegeben.

Die Szene ist von Platon durchaus lebensecht gemalt. Mitten im Gespräch merkt Sokrates die Unhaltbarkeit der Argumentation, der durch keine Nachbesserung aufgeholfen werden kann. Schon bevor die leicht veränderte Definition in 9e kommt, hat Sokrates sie durchschaut. Nur Euthyphron merkt nichts.

S. 24 *sieht ganz nach meinem Vorfahren Daidalos aus (11b)*] Scherzhafte Anspielung auf die Zunft der Bildhauer und Steinmetzen, deren mythischer Ahnherr Daidalos sein sollte. Auch sonst von Sokrates verwendet: *Menon* 97df; *Alkibiades I* 121a. Die sich selbständig machenden Statuen des Daidalos erwähnt auch Aristoteles in der ‚Politik‘ 1, 1253b.

S. 24 *noch den Reichtum des Tantalos zu erhalten (11e)*] Tantalos war zur Strafe für grausame Freveltat in die Unterwelt verbannt worden. Dort litt er furchtbar an Hunger und Durst und an Spott noch dazu. Wollte er vom kühlem Wasser trinken, das ihn umgab, sank es zurück, wollte er von den köstlichen Früchten essen, riß ein Sturm die Zweige in die Höhe.

S. 25 *was der Dichter in die Worte gefaßt hat (12a)*] Aus den *Kyprien* des Stasinos, einem epischen Werk, das Ähnlichkeiten mit den homerischen Werken besitzt. (CLEMENS VON ALEXANDRIEN: *Stromata* 6, 2 19, 1) Ein Beispiel der bei Platon häufig vorkommenden Dichterschelte. Denn die Dichter wissen

nicht, was sie tun, und sie wissen nicht einmal, daß sie es nicht wissen, wie ihnen die *Apologie* vorhält. Das haben sie mit anderen gemeinsam: "Nach den **Politikern** ging ich zu den **Dichtern...** " (22 a) "Zum Schluß ging ich **zu den Handwerkern.**" (22c)

Die Heftigkeit, mit der Sokrates auf dem Unterschied von Scham und Furcht besteht, muß einen gewichtigen Grund haben. Furcht ist eine naturhafte Erscheinung, sie ist der Schrecken vor einem widrigen Gegenstand, der mich bedroht. Diese Reaktion ist nicht durch meine Freiheit gelaufen. Scheu und Scham aber erkennen frei den größeren Wert im anderen an, sei es durch Alter, durch Weisheit oder durch Autorität. Deshalb fürchten zwar viele die Krankheit und das Alter, aber sie kennen keine Scham.

S. [31](#) *wie den Proteus (15d)* / Meeresgott, Sohn des Okeanos und der Thetys, der alle möglichen Gestalten annehmen konnte; wohnte auf der Insel Pharos vor der ägyptischen Küste und Alexandria. Dort hütete er die Robben des Poseidon. Er besaß die Gabe der Weissagung, in der *Odyssee* wird er „ein ganz untrüglicher Meergreis“ genannt. (IV, 385) In Goethes *Faust II* („Klassische Walpurgisnacht“) spielt die Verwandlungsfähigkeit des Proteus eine große Rolle: In der Gestalt eines Delphins bringt er den Homunkulus zu Galatee.

Theologisches Nachwort zum Euthyphron

von Dieter Hattrup

1. Inhalt

Euthyphron trifft den Sokrates vor dem Athener Gerichtsgebäude, vor der sogenannten Königshalle an. Er ist verwundert, diesen nicht an seinem gewöhnlichen Ort zu sehen, vor der Stadt oder auf den Sportplätzen, wo er mit der Jugend die Unterredung pflegt. Ja, antwortet Sokrates, ich wundere mich auch, aber ein gewisser Meletos hat mich angeklagt. Und die Anklage lautet, daß Sokrates die Jugend verderbe, indem er neue Götter erfinde und die alten nicht mehr gelten lassen wolle. [3b] Hier sind die zwei Anklagepunkte, die aus der *Apologie* bekannt sind, zu einem einzigen Punkt zusammen gezogen: Sokrates verdirbt durch seine Asebie, das heißt durch seine Gottlosigkeit die Jugend.

Dem flieht Euthyphron sein eigenes Schicksal bei und klagt: Ja, auch er habe schlechte Erfahrungen gemacht. Denn als Theologe, als Priester und Seher der Zukunft werde er oft verspottet. Die Athener der damaligen Zeit waren aufgeklärte Leute, die nicht jeden Anspruch aufs Göttliche unbesehen hinnahmen. Verspottet zu werden, aber meint Sokrates, sei gar nicht das Schlimmste, und die Athener tun einem nichts weiter, wenn man sie nur vergnüglich unterhält. Allerdings, wenn man die Weisheit ins Praktische wendet und Änderungen im Verhalten verlangt, dann werden sie böse, weil sie den erwarteten Schmerz gegen den Verkünder wenden, der die Verwandlung fordert. Mit dieser Forderung, sich selbst zu erkennen und besser zu werden, läßt Sokrates sie nicht in Ruhe. Er behelligt sie und ärgert sie mit seinen Widerlegungen. Wie da ein Prozeß ausgehen wird, kann niemand sagen, höchstens ein Wahrsager,

und der sagt in der Gestalt des Euthyphron einen guten Ausgang für Sokrates voraus. [3e] Der Leser lächelt, denn er weiß den wirklichen Ausgang, womit diese Art von Prophetie, die sich aus dem Selbstbehaupten nährt, dem Spott des Tieferblickenden ausgesetzt wird.

Euthyphron selbst hat einen bizarren Prozeß angestrengt und seinen eigenen Vater wegen Totschlages angeklagt. Dieser hat auf der Insel Naxos einen Knecht des Euthyphron [4c] in einer Grube verkommen lassen, nachdem dieser in Trunkenheit einen anderen Knecht erschlagen hatte. Bis er nun von den Behörden in Athen Weisung erhalten konnte, was mit dem Totschläger zu tun wäre, hatte er sich um den Gefangenen nicht gekümmert, und dieser war vor Hunger, Frost und Fesseln umgekommen. Nun beklagt sich Euthyphron bei Sokrates, daß man ihm die Klage gegen den eigenen Vater übel nehme, was doch wohl nur dadurch zustande kommen kann, daß sie über das Göttliche nichts wissen, also nicht darüber, was, was gerecht und ungerecht, was fromm und was unffromm ist. [4e] Euthyphron aber glaubt es zu wissen und muß sich der Kritik des Sokrates stellen, der ironisch den Wunsch äußert, gerade über dieses Wissen belehrt zu werden. Denn das sei es je gerade, der Mangel an Wissen über das Fromme habe ihm die Klage des Meletos eingetragen.

Also fragt Sokrates: Was ist das Fromme (ὄσιον) und was das Unfromme (ἀνόσιον) in allen Dingen? Er will dabei keine Beispiele hören, sondern den vollen Inhalt selbst, der sich entsprechend in einer Definition aussagen lassen muß, wenn das Identische in den vielen Fällen wirklich umfaßt wird. Deshalb gilt ja Sokrates als der Erfinder der Definition. Er fragt: „Bleibt nicht bei jedem Handeln das Fromme sich selbst gleich, wie auch das Unfromme zwar allem Frommen entgegen, sich selbst aber gleich ist? Ist nicht alles, was unffromm sein soll, in seinem Unfrommsein gewissermaßen von einer Gestalt“ [5d]

Man hat mit gutem Grund vermutet, daß hier zum ersten Male die Idee auf den Plan getreten ist (Bröcker 1964, 122), genauer müßte man sagen, die Idee der Idee. Erst eine Idee

macht eine klare Definition und Abgrenzung möglich. Der *Phaidon* ist zwar erst Jahrzehnte nach dem Tod des Sokrates entstanden, aber die Frage nach der Idee und nach dem wirklichen Wissen ist die dialektische Kunst auch wohl des historischen Sokrates. Er will sich nur mit wirklichem Wissen zufrieden geben und kann deshalb niemals wirklich zufrieden sein. Der Begriff ist nie gut genug für die gemeinte Sache: Störung des bloß erträumten Wissens, Einbruch in den Alltag, Bruch der Parallele zwischen Denken und Gedachtem, zwischen Noesis und Noema! Das, was gewußt werden sollte, die Idee in der Definition, bleibt hinter dem zurück, was gewußt werden kann, das ist die Erscheinung oder das bloße Abbild der Idee.

Daß Sokrates sich mit Beispielen nicht zufrieden geben will, sondern die genaue Definition des Inhalts verlangt, ist ein einfacher Gedanke, der weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Dadurch wurde die Rationalität freigesetzt, die später den Namen Logik bekam. Es gibt eine ganze Reihe von Handlungen, die unter sich sehr verschieden sein können, sagen wir f_1 = Kerze anzünden, f_2 = ein Gebet sprechen, f_3 = Verzicht zugunsten eines Schwächeren ohne Gegengabe, und die wir alle fromm nennen können. Trotz ihrer Verschiedenheit stimmen alle diese Handlungen in etwas überein, sind sie darin gleich, daß sie fromm sind. Aber worin? Statt die Gleichartigkeit im Hintergrund zu lassen, indem wir sie alle als fromm ansprechen, können wir die Gleichartigkeit selbst in den Blick nehmen. Wir sprechen dann nicht diesen oder jenen frommen Handlungen, sondern von der ‚Frömmigkeit‘ selbst. Das ist die Idee der Frömmigkeit. Grammatisch gesprochen, wird das Eigenschaftswort ‚fromm‘ in das Substantiv ‚die Frömmigkeit‘ gewandelt und in den Blick genommen.

Genauer gesagt, haben nicht wir etwas gemacht, sondern wir stellen fest, daß unserem Sprechen die Meinung voraus liegt, Kerzenanzünden, Gebet und Nächstenliebe hätten etwas miteinander zu tun. Plato spricht deshalb nicht von unserem Tun, sondern von dem, was er findet. Was verbindet den Maler mit

dem Musiker und Schriftsteller? Und doch nennen wir ihr Tun eine Kunst und sie selbst Künstler. Was ist also die Kunst? Ebenso sind viele Handlungen unserer Meinung nach fromm, weil man an ihnen dasselbe, was sie an sich haben, findet, obwohl wir nicht leicht sagen können, was dasselbe ist, die wir vorweg, ohne genau zu wissen, was das ist, Frömmigkeit nennen. Das Ergebnis des *Euthyphron* besteht gerade darin, daß es unmöglich ist zu sagen, was eigentliche Frömmigkeit ist. Ihre Idee liegt jenseits des Begriffs, obwohl erst die Idee dem Begriff seine Vernünftigkeit gibt, denn sie ist die verbindende Einheit zwischen den verschiedenen Erscheinungen, die alle die Eigenschaft ‚fromm‘ haben. Die frommen Handlungen sind gleichartig, insofern sie etwas Gemeinsames an sich haben, so wie Fisch, Vogel, Pferd bei viel Verschiedenheit etwas Gemeinsames haben, nämlich das Tiersein. Daß es Ideen gibt, heißt einfach, daß es eine erkennbare Gleichheit unter verschiedenen Erscheinung gibt. Nur wie sie zustande kommt, bleibt ein Rätsel. Man kann dies die *logische Wurzel* der Ideenlehre nennen. Die Wurzel blickt zunächst auf die Sätze und nicht, was sie bedeuten. Die formale Sprache der Logik gab es noch nicht, als Plato den *Euthyphron* schrieb, eher umgekehrt ist die Logik durch das, was Plato hier sagt, ermöglicht worden.

Sokrates fordert den Euthyphron auf zu definieren, was Frömmigkeit ist. Er verfehlt die Lösung in der bekannten Schülermanier, indem er ein Beispiel anführt statt des allgemeinen Begriffs. Ein Grundschüler sagt: ‚Ein Vogel ist, ... wenn er fliegt.‘ Zur Dressur der westlichen Rationalität gehört es, die Mängel einer solchen Definition zu erkennen. Das Beispiel, das Euthyphron anführt, ist besonders mangelhaft, weil er seine Anklage gegen den eigenen Vater dafür nimmt. Neben dem logischen Mangel, ist es auch vor allem ethisch sehr bedenklich. Euthyphron begründet seine Frömmigkeit durch Berufung auf das göttliche Vorbild. Auch Zeus habe schließlich seinen Vater bestraft, [5d] wie Hesiod in der *Theogonie* berichtet (161ff; 453ff).

Sokrates äußert seine Zweifel, ob der Mythos wirklich wahr ist, wenn er solche Geschichten von den Göttern erzählt [6b]. Sokrates steht hier in der Tradition der religiösen Aufklärung, die anfängt, die Götter am Maßstab der Moral zu messen und die Moral für stärker zu halten als die Götter. Denn deren Realität ist zwar göttlich, aber auch sehr widersprüchlich. Wenn die Moral als Maßstab genommen wird, bleibt von der alten mythischen Religion nur mehr der moralische Kern übrig, der nach dem eindeutig Guten verlangt. Dieser Kern ist von Anfang an da, wird aber maßlos überdeckt von der Realität und von seiner eigenen Widersprüchlichkeit. Gegenüber der biblischen Offenbarungsreligion erweist sich der Maßstab der Moral als ebenso reinigend wie gegenüber dem olympischen Götterhimmel. Wenn alles wahr ist, sagen die alten und neuen Aufklärer, was vom Gott des Alten Testaments zu hören ist, über seine Parteilichkeit, seine Rachsucht, seinen Zorn, seine Willkürakte, dann müßte jeder moralisch denkende Mensch wünschen, daß er nicht existiert. Durch die Bestreitung der Existenz eines parteiischen Gottes erkennt die Aufklärung einen höheren Gott, den Gott des absoluten Gutseins und der reinen Liebe, dessen Dasein in der Welt zwar nicht verwirklicht ist, von dem sich aber genügend Spuren finden lassen, um ihn für die schon vollendete Wirklichkeit der Welt zu halten. Dagegen existiert die Welt nicht auf vollständige Weise, da sie widersprüchlich ist und keine Identitäten auf Dauer erzeugen kann. Jede Aufklärung steht, wie in der griechischen Aufklärung, im Dienste dessen, was sie kritisiert. Deshalb ist die Aufklärung selbst eine Stufe der Religion, die im Alltag ihres Rechthabenswollens den Gott der reinen Moral ebenso verdeckt wie die von ihr kritisierten Stufen früherer Religion.

In dieser Weise dient auch die Vernunft der Religion und reinigt sie oder, besser gesagt, die Vernunft ist die eine Seite der Religion, mit der sie ihre Verantwortung erkennt. Was übrig bleibt von jeder Aufklärung, ist die erhöhte Anforderung der Moral an den Menschen, vor dem er im Alltag wieder auf der Flucht ist. Menschen, die das erkennen, aber nicht anerken-

nen können oder nicht anerkennen wollen, wie Pascal oder Nietzsche, werden durch den Widerspruch in ihrer Erkenntnis zerrissen. Die Moral ist ein höherer Gott als die realen Götter, denn die Moral fordert die Realisierung der erkannten Realität, aber nur die unteren und weniger wahren Götter trösten, indem sie sagen: Es ist gut so, es ist alles gut! Die Moral fordert grenzenlos bis ins Unendliche und in Ewigkeit, denn niemals kann sie einen Menschen mit dem Trost entlassen: Das hast du gut gemacht, von deiner Seite aus hast du alles Notwendige getan! Das wäre Selbsttrost, und nur ein Heuchler könnte so reden. Die mythische und unmoralische Religion, die Götter verehrt, die jenseits von Gut und Böse stehen, ist für Platon eine immer neu zu widerlegende Sache. So beginnen die alten Götter für ihn und seinen Sokrates zu sprechen, indem sie ihren Kern enthüllen: Das Gutsein. Deshalb ist Nietzsche ein Konservativer und Reaktionär, weil er die Entdeckung der Moral mit Buchtiteln wie ‚Jenseits von Gut und Böse‘ rückgängig machen wollte. Er befriedigt damit eine archaische Erlösungssehnsucht und bietet eine Rückkehr ins Paradies an, die er als Hochzeit von Licht und Finsternis besingt. Aber es ist doch bloß eine äußerliche Rückkehr, wie vor die Zeiten des Schießpulvers oder der Erfindung des Rades, als alle Gewalt begrenzt war. Ist Rückkehr oder Vergessen der Möglichkeiten eine denkbare Erlösung? Die Moral für den Menschen läßt sich ohne Religion begründen, aber sie führt geradewegs zur Religion selbst. Erst die Religion macht die Moral lebbar. Die Moral muß fordern bis zur Erbarmungslosigkeit, in der Religion tritt die Kraft zur Realisierung auf und der Trost bei Nicht-Realisierung. Die westlichen säkularen Gesellschaften leben von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren können. (Böckenförde)

Der sokratische Sokrates fragt ironisch: Ist etwa dies die Ursache, o Euthyphron, daß ich verfolgt werde, weil ich es übel aufnehme, wenn einer solche Geschichten über die Götter erzählt wie du, daß Zeus seinen Vater bestraft haben soll? [6a] Das trifft vermutlich die historische Wahrheit. Der Prozeß gegen Sokrates war auch ein Ketzerprozeß, wie er in jeder

Gesellschaft vorkommt, die auf ihren Zusammenhalt angewiesen ist. Da auch die offenen Gesellschaften unserer Tage einen Zusammenhang brauchen, lassen sich ähnliche Ketzerprozesse auch bei ihnen finden.

Wenn von vielen Dingen gesagt werden kann, daß sie fromm sind, dann kommt ihnen eine gemeinsame Eigenschaft zu. Man kann dann sagen, die Frömmigkeit kommt ihnen allen zu. Das ist zunächst nur eine logische Bewußtwerdung. Die Eigenschaftswort ‚fromm‘ wird in ein Hauptwort verwandelt und damit selbst zu einem Gegenstand, der den Namen ‚Frömmigkeit‘ trägt. Das Verhältnis dieses neu erfaßten Gegenstandes zu den vielen frommen Gegenständen wird so bestimmt, daß wir sagen, die fromme Eigenschaft nehme teil an der Frömmigkeit selbst. Das sagt auch Sokrates: Die frommen Dinge sind dadurch fromm, daß ihnen die Frömmigkeit selbst zukommt. Die Frömmigkeit macht die Frommen fromm, die Schönheit macht die Schönen schön, die Länge macht die Langen lang und die Armut macht die Armen arm. Weil wir die Logik im Gebrauch unserer Benennungen merken, können wir hier von der *logischen Quelle* der Ideenlehre sprechen.

Die Behauptung, die Höhe mache die hohen Berge hoch, ist allerdings eine Tante-Emma-Philosophie, die zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Eigenschaft und Hauptsache, zwischen Sein und Sollen nicht richtig unterscheidet. Der Gerechte ist nicht auf die gleiche Weise gerecht, wie ein hoher Berg hoch ist, d. h. daß ihm diese Eigenschaft zugefallen wäre. Der Gerechte ist nicht zufällig gerecht, sondern er ist es, weil er sich dazu gemacht hat, und um sich dazu machen zu können, muß er wissen, was die Gerechtigkeit ist. Die Gerechtigkeit ist hier keine ins Hauptwort gehobene Eigenschaft, sondern eine Norm, an der sich der Gerechte orientiert. Dasselbe gilt für die Frömmigkeit.

Dies ist die andere Wurzel der Ideenlehre, die im Unterschied von der logischen die *normative Quelle* heißen soll. Plato hat die beiden Quellen nicht unterschieden, entweder weil ihm der Unterschied nicht bemerklich geworden ist oder weil er ihn

nicht für bedeutsam hielt. Die Unterscheidung wird erst durch unseren späten Blick erzeugt, die sich der in der Geschichte der Philosophie ausgearbeiteten Unterscheidungen zu bedienen vermag.

Der Unterschied ist der zwischen Sein und Sollen. Der hohe Berg hat kein Verhältnis zur Höhe, wohl aber soll der Fromme ein Verhältnis zur Frömmigkeit haben, er soll sein Leben an dieser Idee ausrichten. Jedoch, wenn auch der hohe Berg kein Verhältnis zur Höhe hat, so haben doch wir, wenn wir den hohen Berg hoch nennen, ein Verhältnis zur Höhe, deshalb können wir unter Umständen die logische und moralische Quelle verbinden. Wir haben, wie wir sagen, eine ‚Idee‘ davon, was Höhe ist, und nur weil wir sie haben, können wir den Berg hoch nennen. Auf Grund der Idee der Höhe nennen wir den Berg hoch, und nur weil wir eine Idee von der Armut haben, können wir den Armen arm nennen, d. h. wir müssen den Sinn einer Eigenschaft verstehen, wenn wir entscheiden wollen, ob einem Gegenstand eine Eigenschaft zukommt oder nicht. So ist jedes logisches Prädikat eine Norm, an der das Subjekt in der Aussage gemessen wird. Aber daß die Aussage nur auf Grund einer Idee bestehen kann, das hebt den Unterschied nicht auf, ob der Gegenstand nur an einer Idee teilhat oder ob er sich selbst zur Idee verhält, indem er sie zur Norm nimmt, das heißt ob der Gegenstand ein Objekt oder ein Subjekt ist.

Was der Norm entspricht, das ist für den, der dieser Norm nachlebt, ein Vorbild, ein Paradigma, ein Urbild, ein Maßstab. So fragt auch Sokrates nach dem Paradigma der Frömmigkeit (6e: ‚παράδειγμα‘). Es ist möglich, zwischen diesen Begriffen noch weiter zu unterscheiden, etwa zwischen Vorbild und Norm, wobei sie von dem Unterschied zwischen Sein und Sollen Gebrauch macht. Die Norm wäre in unserem Beispiel die Frömmigkeit (ὁσιότης), das Vorbild aber wäre nicht die Frömmigkeit, sondern das vollkommen Fromme (αὐτό τὸ ὄσιον), das ideale Fromme, woran das Fromme mehr oder weniger nahe heran reicht. Es ist wichtig zu sehen, daß zwar die Norm notwendig ein Vorbild oder ein Paradigma in sich trägt,

daß aber nicht umgekehrt jedes Vorbild auch gleichzeitig als Norm auftreten muß. Wenn man von einem Urbild Nachbildungen herstellt, so *kann* man sie zwar an dem Urbild messen und dieses als Norm benutzen, aber es *muß* nicht geschehen, was man daran erkennen kann, daß die Nachbilder dem Urbild nie völlig gleichen.

Nun versucht Euthyphron, eine Definition zu geben, die den Forderungen des Sokrates entspricht. Er sagt: Was den Göttern lieb ist, das ist fromm, was nicht, das ist nicht fromm. [6e] Sokrates antwortet, daß diese Definition sehr schön sei, sie müßten jetzt nur prüfen, ob sie auch stimme. ‚Schön‘ meint hier, daß die Antwort der Form einer Definition entspricht, weil sie allgemein zu sagen versucht, was Frömmigkeit ist, und nicht nur Einzelfälle aufzählt. Was aber heißt Wahrheit? Gewöhnlich, ja meistens meint Wahrheit die Übereinstimmung mit dem alltäglichen Sprachgebrauch. Hier zweigt das Gespräch nun ab. Denn Sokrates gibt zu, daß die Leute zwar so denken und sprechen, daß dies aber noch nicht die Wahrheit sein muß. Die Übereinstimmung macht noch nicht die Wahrheit: *Consensus non facit veritatem*. Nur mit dem Sprachgebrauch stimmt die von Euthyphron vorgeschlagene Definition überein, ob sie mit Sache übereinstimmt, steht zur Prüfung an.

Jetzt beginnt Sokrates den inneren Widerspruch der allgemeinen Meinung aufzudecken. Der Mythos erzählt, daß die Götter uneinig sind, daß sie Groll aufeinander hegen und in Streit liegen. [7b] Dasselbe Verhalten gibt es bei den Menschen, denn Verschiedene halten Verschiedenes für gut und lieben auch Verschiedenes. Nach der Definition wäre demnach ein und dasselbe zugleich fromm und unfromm. [8a] Die Definition ist also nicht etwa deswegen unrichtig, weil sie dem Sprachgebrauch widerspricht, sondern weil sie sich selbst widerspricht. Das unterscheidet die Betrachtung des ‚Euthyphron‘ von den anderen und früheren platonischen Dialogen, in denen versucht wurde, einzelne Tugenden oder gute Haltungen zu definieren.

Was die Definitionen bisher scheitern ließ, daß sie nicht allgemein genug waren und den Sprachgebrauch nicht deckten,

ist hier nicht der Fehler. **Vielmehr, und das ist etwas Neues, widerspricht sich die Definition selbst, weil auch der herrschende Sprachgebrauch sich selbst widerspricht.** Der wiederum widerspricht sich, weil die Vielgötterreligion widersprüchlich ist. Sie setzt einen Gott gegen den anderen. So zum Beispiel muß Paris wählen, ob er der Hera, der Athene oder der Aphrodite gefallen will. Die Geschichte vom Urteil des Paris zeigt, daß es Lebensentscheidungen gibt, in der man seine Gottheit wählen muß. Alles ist voll von Göttern, die Götter sind Lebensmächte, die aber widerstreiten sich. Kein Mensch kann ein Leben und die zugehörigen Götter wählen, ohne sich von anderen Möglichkeiten auszuschließen, das heißt, ohne sich andere Götter zum Feind zu machen.

Die griechischen Götter waren vor allem Naturmächte. Zwar ist die Gerechtigkeit auch etwas Göttliches, etwas, was Zeus lieb ist, aber sie ist nicht ebenso der Aphrodite lieb, und auch nicht dem Hermes, der auch der Gott der Diebe war. Wenn Euthyphron gesagt hätte, fromm ist, was einem Gott lieb ist, so wäre der Widerspruch, daß dasselbe fromm und unfromm sein kann, umgangen. Um eindeutig zu sein, müßte man nur sagen, welcher Gott gemeint ist. Daß der Esel dem Pferd ähnlich ist und der Katze unähnlich, und also ähnlich und unähnlich zugleich, ist ja auch kein Widerspruch.

Nun einigen sich Sokrates und Euthyphron darüber, daß wohl Streit sein könne bei Göttern und Menschen, was recht ist und was nicht, aber darüber sind sich doch alle einig, daß Unrecht bestraft werden muß. So wird eine neue Definition der Frömmigkeit vorgeschlagen. Fromm ist, was *alle* Götter lieben, und unfromm das, was *alle* Götter hassen. [9d] Um diese Bestimmung zu prüfen, stellt Sokrates eine Frage. [10a] Wird das Fromme von den Göttern geliebt, weil es fromm ist, oder ist es fromm, weil es von den Göttern geliebt wird?

Euthyphron versteht die Frage nicht gleich, weil sie einen Zirkel aufdeckt. Überall wo es ein aktives und ein passives Element gibt, wie beim Liebenden und Geliebten, beim Bewegenden und Bewegten, beim Sehenden und Gesehenen, da stellt

das aktive Element das Verhältnis her. Die Liebe des Liebenden ist es, die den Geliebten zum Geliebten macht. Das Fromme wird also dadurch geliebt, daß die Götter es lieben. Warum aber richtet sich die Liebe der Götter auf das, was sie lieben? Die Antwort lautet, daß eben die Frömmigkeit im Frommen die Liebe der Götter auf sich zieht. [10d] Deshalb bildet die Definition, das Fromme sei dadurch fromm, daß die Götter es lieben, einen Zirkel. Fromm ist, was den Göttern gefällt, und ihnen gefällt, was fromm ist. Das ist ein Zirkel, also eine mißlungene Definition.

Auf dem Boden des Polytheismus hätte Euthyphron antworten können: Nicht so. Vielmehr nenne ich fromm, was *einem* Gott gefällt. Nun aber gefällt dem einen Gott das, dem anderen jenes. Der Aphrodite gefällt das liebende Herz, dem Ares der kühne Mut und dem Zeus der gerechte Sinn, und anderen Göttern anderes. Sokrates schneidet solche Vielheit ab. Das Fromme kann nur das sein, was allen Göttern zugleich gefällt. Es gefällt aber allen, weil es fromm ist. Der Zirkel macht einen neuen Ansatz notwendig, der die Vielheit der Götter hinter sich läßt.

Sokrates fragt, ob nicht auch alles Fromme gerecht sein muß? [11e] Aber die Umkehrung bestreitet er, denn nicht alles Gerechte ist fromm, da die Frömmigkeit nur ein Teil der Gerechtigkeit ist. [12d] Es liegt nahe, so zu antworten, denn wenn man sich unter Gerechtigkeit das rechte Verhalten des Menschen denkt, so scheint es einleuchtend zu sein, daß dieses zwei Teile hat, das rechte Verhalten zu den Göttern und das rechte Verhalten zu den Menschen. Daher sagt Euthyphron, das Gottesfürchtige und Fromme sei derjenige Teil des Gerechten, der sich auf die Götter bezieht; der Teil aber, der sich auf die der Menschen bezieht, ist der übrige Teil der Gerechtigkeit. [12e]

2. Die Pflege der Götter

Was ist damit gemeint? Plato spricht von Pflege oder Therapie (ἡ θεραπεία), die der Arzt dem Kranken zukommen läßt,

aber auch der Reiter seinen Pferden. Diese Pflege bezweckt, den Behandelten besser zu machen. Aber soll die Frömmigkeit die Götter bessern? Eher schon könnte man an die Art von Pflege denken, die von den Dienern ihren Herren geleistet werden. Demnach wäre der Teil der Gerechtigkeit, den man Frömmigkeit nennt, der Gottesdienst. [15d]

Was aber soll der Dienst hervor bringen? Der Dienst des Arztes am Kranken bringt Gesundheit hervor, der Dienst des Architekten ein Haus und der Dienst des Bauern Essen und Trinken. Was bringt aber der Gottesdienst hervor? Was hat der Gott von dem Dienst, der ihm durch Beten und Opfern geleistet wird? [14a]

Das Göttliche braucht nichts vom Menschen, also können wir dem Göttlichen nicht dienen. Die Rede vom Gottesdienst hat in diesem Sinne keinen Sinn, und also auch nicht die Definition, die Frömmigkeit sei ein Gottesdienst. Sokrates stimmt hier ein Argument Kants vorweg, wenn dieser sagt: „Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken.“ (AkA VI, 154) Zulassen kann man unter solchen Umständen nur, daß alle Pflichten, die der Mensch gegen andere Menschen hat, zugleich Pflichten gegen Gott sind. Aber die Meinung, daß er daneben noch zusätzliche Verpflichtungen gegen Gott habe, nämlich in irgend einer Weise eine Gottesdienst zu pflegen, erklärt Kant für Aberglauben und Religionswahn. Wenn Gott keine Person ist und kein Gesicht hat, kann er nicht als bedürftig und unbedürftig zugleich gedacht werden.

Euthyphron kann dem Argument nicht stand halten. Er weicht aus und versucht eine neue Definition: „Wenn es jemand versteht, mit Beten oder Opfern etwas zu sagen oder zu tun, was den Göttern wohlgefällig ist, dann ist das die Frömmigkeit.“ [14b]. Er sagt also nur, worin der Gottesdienst besteht, in dem einzelnen Tun von Beten und Opfern, in der religiösen Handlung im Tempel und am Altar. Das soll es sein, was den Göttern wohlgefällig ist. Die eigentliche Frage des Sokrates, wel-

chen Nutzen die Götter vom Gottesdienst haben, kann er nicht beantworten. Er nimmt einfach an, daß sie es lieben, daß gebetet und geopfert wird. Zu verstehen ist da weiter nichts.

Die Vorstellung von den Göttern mit Vorlieben für gewisse liturgische Zeremonien, steht für Platon also in Frage. Ebenso fraglich ist für ihn die Meinung, daß Gott die Zeremonien mit Wohltaten für den Einzelnen oder den Staat belohnt. So wird auch dieser Vorschlag einer Definition zurück gewiesen. Wenn aber opfern heißt, den Göttern etwas zu schenken, und beten, sie um etwas zu bitten, dann wäre die Frömmigkeit das Wissen um Geschenk und Bitte an die Götter. [14d] Nun ist offenbar das richtige Bitten, um dessen Wissen es sich bei diesem Wissen handelt, das Bitten um das, was wir brauchen; ebenso das richtige Schenken das Schenken dessen, was sie brauchen. Allerdings macht dieses Verfahren nach dem Grundsatz ‚do-ut-des‘, also ‚Gib mir, was ich brauche, wie ich dir gebe, was du brauchst‘ aus dem Gottesdienst ein Handelsgeschäft. [14e] Wir haben von den Göttern offensichtlich das Leben erhalten, aber was erhalten sie als unsere Geschenke? Euthyphron versucht eine plausible Antwort: Die Götter haben vom Gottesdienst Ruhm (τιμή), Preis (γέρας) und Huldigung (χάρις). Ihnen diese drei Gaben zukommen zu lassen, ist die Anerkennung der Götter, die unterlassen zu haben die Anklage dem Sokrates vorwirft. Von dieser Rühmung, Preisung und Huldigung haben die Götter freilich keinen Nutzen von der Art, wie ihn der Herr hat, dem sein Knecht die Stiefel putzt. Aber dies ist in jeder religiösen Vorstellung enthalten, daß die Götter von den Menschen etwas fordern, **als ob** sie davon einen Nutzen hätten.

Huldigung kann aber auch Annehmlichkeit bedeuten, weil die Huldigung dem Gehuldigten angenehm ist. So versteht Sokrates das Wort und sagt: Also ist das Fromme den Göttern angenehm, aber nicht nützlich, und weil es ihnen angenehm ist, deshalb ist es ihnen lieb. [15b] Nicht also ist das Fromme den Göttern lieb, weil es fromm ist, sondern das Fromme ist darum fromm, weil es den Göttern lieb ist. Weil die Götter eine Vor-

liebe für Rühmung, Preisung und Huldigung haben, muß man ihnen solches darbringen, um fromm zu sein.

Die Theologen seit Platon sind überzeugt, daß wohl die Menschen die Götter oder Gott brauchen, aber nicht umgekehrt. Gott braucht die Menschen in keiner Weise, und wenn er sich um sie kümmert, so entspringt das einer reinen, überfließenden Gnade. Platon bewegt sich damit von der ursprünglichen griechischen Tradition fort. Hölderlin (*Der Rhein*) versucht diese ursprüngliche Bedürftigkeit zu erfassen:

„Es haben aber an eigner Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen die Himmlischen eines Dinges, so sind Heroen und Menschen und Sterbliche sonst, denn weil die Seligsten nichts fühlen von selbst, muß wohl (wenn solches zu sagen erlaubt ist), in der Götter Namen teilnehmend fühlen ein anderer, den brauchen sie.“

Die Anschauung, daß die Menschen für die Himmlischen teilnehmend fühlen müssen, weil sie selbst es nicht können, hat Hölderlin dem Homerischen Mythos entnommen. Es ist eine Deutung der Aussage, daß die Götter sich an der Erzählung der Leiden der Menschen erfreuen, wenn sie im Olymp an der Tafel sitzen. Moralisten muß die Deutung empört haben, aber Hölderlin hat begriffen, daß die griechischen Götter, weil sie unsterblich sind, der ersten Erschütterung des Gefühls nicht fähig sind. Bei Aristoteles weiß der Gott nicht einmal, daß es die Welt gibt, denn er ist die Vernunft der Welt oder, wie man heute sagen würde, die Weltformel. Und die Weltformel könnte es ganz gut auch geben, wenn es die Welt nicht gibt. Die Teilnahme durch Erschütterung muß deshalb bei Homer der Mensch für die Götter leisten, und insofern brauchen die Götter die Menschen.

Dieser tiefe und echt griechische Gedanke paßt freilich weder in die christliche noch in die platonische Theologie. Platon kann nicht anders als die Rede von der Frömmigkeit als der Rühmung, Preisung und Huldigung der Götter unbeachtet liegen zu lassen. Damit wird er zu dem Wegbereiter des Nihilismus, als welchen ihn Nietzsche erkannt hat. Der rein mora-

liche Gott mußte sich endlich mit Notwendigkeit in eine vom Menschen selbst gesetzte Idee verwandeln. Kant hat das zuerst gesehen, und weder Hegel noch irgend ein Späterer konnte das rückgängig machen.

Plato verwandelt das Fromme in das Moralische. Diese Verwandlung hat zur Folge, daß das Moralische nicht darum moralisch ist, weil es die Götter lieben, sondern daß umgekehrt die Götter das Moralische darum lieben, weil es moralisch ist. Es wird jetzt für die Götter wesentlich, nur das Moralische lieben zu können. Die Moral wird zum Gott über den Göttern und endlich zum Vorkämpfer des Atheismus; denn die Moral bedarf zu ihrer Begründung der Religion nicht. Nun hat aber Kant auch gesehen, daß die Moral die Religion begründet, denn der Gute darf wegen seiner Leiden in der Welt nicht zu den Verlierern zählen. Das aber ist der Eintritt in die Religion, das Gute anzunehmen, ohne es sichern zu können. Wer die Moral völlig gegen die Religion stellt, verliert die Religion, aber sehr bald auch die Moral, wodurch die Falschheit an den Tag kommt, die Moral gegen die Religionen zu setzen. Allerdings muß man zugeben, daß Platon für das Zweckfreie der Frömmigkeit und des Gotteslobes keinen Sinn hat, deshalb endet sein Dialog ‚Euthyphron‘ in der Aporie. Es wird nicht geklärt, was Frömmigkeit ist, und der Theologe Euthyphron flieht hinweg.

3. Die christliche Frömmigkeit

Der ‚Euthyphron‘ ist ein Meisterstück früherer dialektischer Kunst. Aber er ist auch ein Meisterstück für den Ernst des Lebens: Wofür es nicht zu sterben lohnt, dafür lohnt es auch nicht zu leben. Aber in dem Maße, wie Sokrates religiös und fromm ist, um so weniger weiß er zu sagen, was das Fromme selbst ist. Das ist nicht durch einen Mangel an Wissen der früheren Generationen zu erklären, sondern durch den höheren Anspruch, den Sokrates stellt. Er gibt sich nicht mit dem unbekümmerten Ungefähr des Euthyphron zufrieden, das offensicht-

liche Ungerechtigkeiten hervor bringt, sondern verlangt wirkliches Wissen, an welchem Maßstab er sich natürlich als wissender Nichtwissender bekennen muß. Deshalb auch wieder die allgegenwärtige Ironie. Aber noch mehr wird das fröhliche ‚Ungefähr‘ des vermeintlichen Wissens als eine große Quelle der Ungerechtigkeit dargestellt.

Das ist die kräftige Lektion des ‚Euthyphron‘, die sokratische Lektion vom Nichtwissen dessen, was Frömmigkeit eigentlich ist. Aber eine solche Lehre hat auch noch eine grobe und unwahre Seite. Es ist die gleiche unwahre Seite, die in der Lehre von der unsichtbaren Kirche, von der *ecclesia invisibilis* steckt. Die Unsichtbarkeit kann zwar angesichts der unwahren Frömmigkeit auf die wahre hinweisen, die sich dem Begriff entzieht und die sich nicht in äußeren Riten erschöpft, aber die Wirkung solch feinsinniger Aufklärung ist oft nicht feinsinnig, sondern flach und geistlos. Hegel hat die Doppeldeutigkeit der rigorosen Eindeutigkeit als haltloses Wanken zwischen zwei extremen Polen beschrieben.

„Da diese religiöse Beziehung der einzelnen Gegenstände immer auf dieselbe Weise lautet und eintönig ist, so würde sie langweilig und lästig, wenn sie *bei jedem Einzelnen* wiederholt würde. Man macht daher die Sache mit der *einen* Einräumung, daß Gott alles gemacht habe, ab, befriedigt damit diese religiöse Seite *ein für allemal*, und im Verlauf der Erkenntnis und der Verfolgung der Zwecke wird dann nicht weiter daran gedacht. Jene Einräumung kann dann nur darum gemacht zu sein scheinen, um davon loszukommen, auch etwa, um nach dieser Seite gleichsam als nach außen gedeckt zu sein, kurz, es kann dabei ernst sein oder auch nicht.“ (*Philosophie der Religion*. Einleitung. A I; 16, 19)

Das ist die Wirkung, zu der die sokratische Kritik des Nichtwissens führen *kann*. Denn die religiöse Seite der Frömmigkeit ist ein beständiges Ertragen und Wiederholen des gleichen Aufblicks zu Gott, der kaum Veränderungen kennt. Dagegen ist die Moral eine irdische Angelegenheit, und in der Leugnung oder in der Anerkennung ihrer Forderungen hat der Mensch ein

reichlich beschäftigtes Lebens zu führen. Die Verehrung Gottes kann ihm dabei wie eine lästige Erinnerung erscheinen, an vergangene Tage, an verborgene Seelenschichten oder an unbegreifliche Seiten des Lebens.

Die christliche Frömmigkeit muß sich allerdings durch den Dialog ‚Euthyphron‘ nicht abgetan fühlen. Im Gegenteil! Die christliche Frömmigkeit verlangt nach immer neuer Reinigung, da sie weltliche und selbstsichere Kulte ohne Gewissensbildung als unwahr erkennt. Sie kann allerdings die sokratische Frage, was Frömmigkeit denn eigentlich sei, auch nicht beantworten. Aber gerade das bewahrt sie vor der pharisäischen Selbstgerechtigkeit, in der Gott zum Garant des Ich und des Rechthabens angerufen wird. Christliches Beten ist anerkanntes Nichtwissen: „Wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen.“ (Röm 8, 26) Das Nichtwissen als Grundlage der Frömmigkeit? Ja, und sogar noch mehr: das Nichtkönnen als Grundlage der Frömmigkeit! „Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus.“ (Phil 2, 13) Die geforderte Rechenschaft kann die christliche Frömmigkeit nicht geben, damit steht sie ganz auf der sokratischen Seite. Trotzdem ist sie kein ewiges Wanken und Schwanken, sie läßt sich nicht wie ein Schilfrohr vom Wind in jede Richtung blasen. Sie ist Bekenntnis, nicht Kenntnis. Und damit ist sie sokratisch, ohne doch vor seinen Fragen Rechenschaft ablegen zu können. An den Früchten läßt sich diese Haltung erkennen. „Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum laßt ihr euch nicht lieber ausrauben?“ (1 Kor 6, 7) Sokrates läßt sich anklagen, wie auch die christliche Frömmigkeit. Zu leben ohne Selbstbehauptung ist entweder der Untergang des Lebens oder der geistliche Tod, der die Entdeckung eines Kontinents ist, wo das Leben lebt ohne Konkurrenz und ohne Tod.

APOLOGIE

„Die Verteidigung des Sokrates“ hat Platon vermutlich erst 35 Jahre nach dem Tod seines Lehrers Sokrates († 399) verfaßt, nach der Bekanntschaft mit den pythagoreischen Kreisen Süditaliens. Nur in ihren allgemeinsten Zügen kann die Szene historisch genannt werden. Sie endet mit dem Schierlingsbechertod, der wohl so wie beschrieben erfolgt ist. Die Absicht Platons war es, den Pythagoreern das Denken und Leben des Sokrates nahe zu bringen, der ihnen Neuland in der dialektischen Methode erschließen konnte. Daß damit zugleich das singuläre Dasein des Mannes ins Zeitlos-Typische einer philosophischen Existenz gehoben werden sollte, versteht sich von selbst. Die Form des Werks ist durch die athenische Gerichtspraxis bestimmt: 1. Verteidigung - 2. Erwiderung auf den Schuldspruch - 3. Schlußwort nach der Urteilsverkündung. Hinter diesem Handlungsaufbau verbirgt sich ein ganz anders gestaltetes Hauptgeschehen, dessen Tenor das Vorwort anschlügt: „Diese nämlich (die Ankläger Meletos, Anytos, Lykon), wie ich behaupte, haben gar nichts Wahres geredet; ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören.“ [17b]

[17a]

1. Die Verteidigungsrede [17a]

1. 1 Die Anklage gegen Sokrates

Was für einen Eindruck auf euch, ihr Männer von Athen, meine Ankläger gemacht haben, das weiß ich nicht. Was mich betrifft, so hätte ich mich bei ihren Worten beinahe selbst vergessen, so überzeugend haben sie gesprochen. Dennoch Wahres, daß ich es nur gleich sage, haben sie überhaupt nichts gesagt. Am meisten habe ich bei ihren vielen Lügen die Stelle bewundert, an der sie behauptet haben, ihr müßtet euch vor meiner List hüten, denn ich wäre gewaltig im Reden. [17b] Schämten sie sich denn nicht, jetzt sofort von mir durch die Tat widerlegt zu werden, wenn ich mich nicht im geringsten als gewaltig im Reden erweise?

Das schien mir das Unverschämteste von allem zu sein! Oder nennen sie etwa den gewaltig im Reden, der die Wahrheit redet? Denn wenn sie das meinen, dann muß ich freilich einräumen, ein Redner zu sein, aber einer, der mit ihnen nicht zu vergleichen ist. Denn sie haben, wie ich behauptete, überhaupt nichts Wahres gesagt. Ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. [17c] Allerdings, ihr Männer von Athen, beim Zeus, keineswegs werden es Reden sein mit feinen, erlesenen Worten, die gefällig geschmückt und geputzt sind wie ihre Reden. Ganz schlichte Worte werdet ihr zu hören bekommen, wie sie mir gerade einfallen. Ich glaube, was ich sage, ist gerecht, und niemand von euch soll etwas anderes erwarten! Auch würde es ja schlecht passen, ihr Männer, in meinem Alter wie ein Knabe vor euch hinzutreten und Reden zu dreheln.

Um eines bitte ich euch aber noch sehr, ihr Männer von Athen, das bedinge ich mir aus: Wundert euch nicht und empört euch nicht, wenn ihr hört, daß ich bei meiner Verteidigung ganz

ähnliche Worte gebrauche wie sonst auf dem Markt oder an den Wechslertischen, wo die meisten von euch mich gehört haben, und an anderen Orten! [17d] Denn so ist es: Jetzt zum erstenmal stehe ich vor Gericht, da ich über siebzig Jahre alt bin. Ganz ungeübt und fremd bin ich in der Art, wie hier geredet wird. Wäre ich ein Ausländer, würdet ihr es mir nachsehen, wenn ich in der Art und Weise meines Heimatlandes redete. [18a] Ebenso erbitte ich nun von euch, was mir ein berechtigter Wunsch zu sein scheint, daß ihr mich auf meine Weise reden laßt; vielleicht ist sie schlechter, vielleicht auch besser. Schaut nur auf den einen Punkt, richtet eure Aufmerksamkeit nur dahin, ob es recht ist, was ich sage, oder nicht. **Denn das ist die Kunst des Richters; die Kunst des Redners aber ist es, die Wahrheit zu sagen.**

1. 2 Alte und neue Anklagen

Zuerst nun, ihr Männer von Athen, muß ich mich gegen die falschen Anklagen von früher verteidigen und gegen meine früheren Ankläger, dann erst gegen die späteren Anklagen und Ankläger. [18b] Denn lange schon, seit vielen Jahren gibt es unter euch viele Ankläger gegen mich, die alle nichts Wahres sagen. Diese fürchte ich mehr als die Leute um Anytos, obwohl auch diese schrecklich sind. Aber die anderen sind schrecklicher, ihr Männer. Das sind diejenigen, die viele von euch schon als Kinder an sich gelockt und überredet haben, die mich ohne Grund beschuldigt haben, als gäbe es einen Sokrates, einen weisen Mann, der über Dinge am Himmel nachgrübelt, der auch alles Unterirdische erforscht, und der Unrecht zu Recht macht.* [18c] Diese, ihr Männer von Athen, die solche Gerüchte verbreitet haben, das sind meine schrecklichen Ankläger. Denn die Hörer meinen leicht, wenn einer solche Dinge treibt, dann glaubt er auch nicht an Götter.

Dazu kommt, daß es viele Ankläger gibt und daß sie mich schon seit langer Zeit verklagen. Sie haben in einem Alter zu euch geredet, wo man noch leicht Vertrauen schenkt, als ihr

noch Knaben wart oder Jünglinge. Ganz klar, daß sie an abgelegenen Orten geklagt haben, wo niemand sich verteidigen kann. [18d] Das Schlimmste aber ist, daß man nicht einmal ihre Namen kennt und sie angeben kann, außer zufälligerweise bei einem Komödienschreiber. Die übrigen aber, die euch aus Neid verleumderisch beschwätzt haben, und die selbst nur beschwätzt sind, die alle kenne ich nicht. Weder kann ich einen von ihnen hier zur Stelle bringen, noch kann ich ihn ausfragen. Ich muß bei meiner Verteidigung mit Schatten kämpfen und Fragen stellen, ohne daß jemand eine Antwort gibt. Nehmt also an, was ich sage! Zwei Arten von Anklägern habe ich gehabt, die einen, die mich eben erst verklagt haben, die anderen früher, wie ich sie gerade beschrieben habe. Ihr werdet verstehen, daß ich mich zuerst gegen diese verteidigen muß! [18e] Denn auch ihr habt ihnen, als sie mich verklagt haben, zuerst Gehör geschenkt, weit mehr als den späteren heutzutage.

Nun also! Verteidigen muß ich mich, ihr Männer von Athen, und den Versuch machen, [19a] euch die schlechte Meinung, die ihr seit langem hegt, in kurzer Zeit zu nehmen. Ich möchte zwar, daß es so läuft, wenn es besser ist für euch und für mich, und daß ich etwas ausrichte mit meiner Verteidigung, meine aber, daß es schwer halten wird, denn ich täusche mich nicht über meine Lage. **Doch sollen die Dinge ihren Lauf nehmen, wie es Gott gefällt.** Ich muß dem Gesetz gehorchen und mich verteidigen.

1. 3 Sokrates kein Weiser und kein Sophist

Rufen wir uns also den Anfang zurück! Welche Schuld soll es sein, die meinen schlechten Ruf bewirkt hat? [19b] Worauf hat Meletos die Klage gegen mich gebaut und dann eingereicht? Mit welchen Reden haben meine Verleumder mich verleumdet? Als wären es ordentliche Ankläger, muß ich ihre beeidete Klage jetzt ablesen: „Sokrates frevelt und treibt Torheit, indem er unterirdische und himmlische Dinge untersucht, indem er Unrecht zu Recht macht und dieses auch andere lehrt.“[19c]

So lautet die Anklage. Denn solches habt ihr selbst gesehen in der Komödie des Aristophanes, wo ein Sokrates auftritt, der sich rühmt, in der Luft gehen zu können, der viele andere Albernheiten vorbringt, wovon ich weder viel noch wenig verstehe. Ich sage dies nicht, um ein solches Wissen zu schmähen, sofern jemand wirklich etwas davon versteht, oder weil ich mich der Anklagen des Meletos zu erwehren habe. Nein, sondern nur, ihr Männer von Athen, weil ich eben wirklich nichts von diesen Dingen verstehe. [19d] Als Zeugen rufe ich einen großen Teil von euch selbst an und fordere euch auf, euch selbst gegenseitig alles zu berichten und zu erzählen, was ihr jemals von mir gehört habt. Davon gibt es viele unter euch. Sagt jetzt zueinander, ob einer unter euch mich jemals über solche Dinge hat reden hören, ob nun viel oder wenig! Daraus könnt ihr schließen, daß es auch mit allen übrigen Reden so steht, welche die Leute über mich führen.

Nun, sie stimmen eben nicht, auch nicht, wenn ihr etwa von jemandem gehört habt, ich gäbe mich dafür aus, Menschen zu erziehen, um Geld zu verdienen. Auch das ist nicht wahr! [19e] Allerdings scheint mir das eine schöne Sache zu sein, wenn jemand in der Lage ist, Menschen zu erziehen, wie Gorgias aus Leontinoi, wie Prodikos aus Keos oder wie Hippias aus Elis.* Denn diese alle, ihr Männer, verstehen etwas von der Sache. Sie ziehen umher, von Stadt zu Stadt, und bereden die Jünglinge, die dort mit jedem ihrer Mitbürger, mit wem sie wollen, kostenlosen Umgang haben können. [20a] Sie überreden sie aber, den Umgang aufzugeben, sie lassen sich Geld dafür geben, und diese sagen ihnen noch Dank dazu.

Ja, es gibt in dieser Sache noch einen anderen gelehrten Mann, der aus Paros stammt, von dessen Aufenthalt ich gehört habe. Ich habe nämlich einen Mann getroffen, der den Sophisten mehr Geld gezahlt hat als alle anderen zusammen, den Kallias, den Sohn des Hipponikos. Diesen also, den Vater von zwei Söhnen, fragte ich: „Wenn deine Söhne, Kallias,“ sprach ich, „Füllen oder Kälber wären, wüßten wir wohl einen Aufseher für sie zu finden und anzustellen, der sie gut und tüchtig

machen würde in der zu ihnen passenden Tüchtigkeit? [20b] Das würde wohl ein Pferdekennner sein oder sonst ein Mann vom Lande. Nun sind sie aber Menschen. Welchen Aufseher willst du ihnen da geben? Wer ist wohl in der menschlichen und bürgerlichen Tüchtigkeit ein Kenner? Denn ich glaube, du hast darüber nachgedacht, da du Söhne hast. Gibt es einen,“ sprach ich, „oder nicht?“ „O doch,“ sagte er. „Wer denn,“ sprach ich, „und woher kommt er? Welchen Preis nimmt er?“ „Euenos der Parier,“ antwortete er, „für fünf Minen“. Da pries ich den Euenos glücklich, wenn er wirklich diese Kunst besitzt und so vortrefflich lehren kann. [20c] Ich also würde mich gewiß damit rühmen und großtun, wenn ich etwas davon verstehen würde. Aber ich verstehe es eben nicht, ihr Männer von Athen!

1. 4 Die Weisheit des Sokrates

Vielleicht nun möchte jemand von euch einwenden: „Aber, Sokrates, was treibst du denn? Wie sind denn die ganzen Verleumdungen gegen dich zustande gekommen? Wenn du nichts Besonderes getrieben hättest, dann wäre auch kein solcher Ruf und kein solches Gerede entstanden, als ob du etwas ganz anderes tätest als normale Leute. Sag uns jetzt doch, was es ist, damit wir dich nicht nach unserem Vorurteil richten!“ [20d]

Wer so redet, redet ganz recht, und ich will versuchen, euch zu zeigen, was mir einen solchen Namen und einen solchen schlechten Ruf eingetragen hat. Hört also zu, auch wenn vielleicht der eine oder andere von euch meint, ich scherze. Seid nur ganz sicher, daß ich die reine Wahrheit rede! **Ich habe nämlich diesen Ruf, ihr Männer von Athen, durch nichts anderes bekommen als durch eine gewisse Weisheit.** Durch was für eine Weisheit? Sie ist vielleicht nur eine menschliche Weisheit, denn davon besitze ich in der Tat etwas. [20e] Diejenigen aber, die ich eben erwähnt habe, sind vielleicht weise in einer Weisheit, die nicht dem Menschen angemessen ist, oder ich weiß nicht, wie ich sie nennen soll. Denn ich verstehe von

solcher Weisheit nichts. Wer etwas anders behauptet, der lügt und verleumdet mich.

Erregt mir, ihr Männer von Athen, doch kein Getümmel, auch wenn ich euch großsprecherisch vorkomme! Denn es ist gar nicht meine eigene Rede, die ich vorbringe. Auf einen glaubwürdigen Urheber will ich sie für euch zurück führen. Als Zeugen für meine Weisheit, wenn sie denn überhaupt eine ist, will ich euch den Gott in Delphi aufbieten.

Ihr kennt doch den Chairephon. [21a] Er war mein Freund von Jugend auf, auch ein Freund der meisten von euch und der Demokratie. Er war bei der letzten Verbannung dabei* und ist mit euch auch wieder heim gekehrt. Ihr kennt noch den Charakter des Chairephon, wie heftig er in allem war, was er anfaßte. So auch einmal, als er nach Delphi kam. Da war er so keck, in dieser Frage ein Orakel zu begehren, **denn er fragte, ob wohl jemand weiser wäre als ich**. Nur, wie gesagt bitte, kein Getümmel, ihr Männer! Da leugnete die Pythia, daß jemand weiser sei. Dies kann euch hier sein Bruder bezeugen, da Chairephon selbst ja schon gestorben ist.

1. 5 Sokrates prüft das Orakel

Bedenkt nun, weshalb ich euch das sage! Ich will euch nämlich erklären, wie die Verleumdung gegen mich entstanden ist. Denn als ich den Spruch des Orakels hörte, habe ich bei mir gedacht: Was meint doch wohl der Gott? Was will er andeuten? Denn das weiß ich doch von mir, daß ich weder viel noch wenig weise bin. Was meint er also mit der Behauptung, ich sei der Weiseste? Lügen wird er doch nicht, denn das ist ihm ja nicht erlaubt.

Lange Zeit konnte ich nicht begreifen, was er meinte. Schließlich, wenn auch sehr ungern, faßte ich die Sache auf folgende Art an. [21c] Ich ging zu einem der Leute, die man allgemein für weise hält, um dort, wenn überhaupt irgendwo, das Orakel zu überführen und dem Spruche sagen zu können:

„Dieser da ist weiser als ich, du aber hast das von mir gesagt.“ Indem ich mir diesen nun genauer ansah, ihn mit Namen zu nennen ist nicht nötig, es war einer von den Politikern, passierte mir, als ich genauer hinschaute, das Folgende, ihr Männer von Athen: Im Gespräch mit ihm bekam ich den Eindruck, daß dieser Mann zwar auch vielen anderen Menschen, am meisten aber sich selbst weise vorkam, ohne daß er es war. Darauf nun versuchte ich ihm zu zeigen, daß er zwar weise zu sein glaubt, es aber nicht ist. [21d] Damit machte ich mich bei ihm und bei vielen Anwesenden verhaßt. Bei mir selbst dachte ich im Fortgehen: Weiser als dieser Mann bin ich nun wirklich. Es scheint zwar keiner von uns beiden etwas Schönes und Gutes zu wissen, aber dieser meint doch etwas zu wissen und weiß es nicht. Ich nun, da ich es nicht weiß, meine es auch nicht zu wissen. **Ich scheine also um diesen kleinen Unterschied doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.** [21e] Hierauf ging ich zu einem anderen, der für noch weiser galt und bekam den gleichen Eindruck. Dadurch wurde ich ihm und vielen anderen verhaßt.

Ich ging der Reihe nach weiter, wobei ich allerdings bemerkte und darüber in Furcht kam, daß ich mich verhaßt machte. Doch schien es mir notwendig zu sein, die Sache des Gottes über alles andere zu setzen. So mußte ich denn zu allen gehen, die etwas zu wissen schienen, um zu sehen, was das Orakel meinen könnte. [22a] Doch beim Hunde, ihr Männer von Athen, denn ich muß euch die Wahrheit sagen, wahrlich, so erging es mir: Die Angesehensten schienen mir beinahe die Armseligsten zu sein, wenn ich sie nach dem Maßstab des Orakels untersuchte; andere, die weniger geachtet waren, konnten noch für halbwegs vernünftig gelten.

Ich will euch erzählen, was ich dabei alles erlebt habe! Wie habe ich mich gequält, um das Orakel zu prüfen! Nach den **Politikern** ging ich zu den **Dichtern**, sowohl zu den Tragikern wie auch zu den Dithyrambikern und den übrigen, [22b] um mich dort selbst auf frischer Tat zu ertappen, daß ich unwissender sei als sie. Von ihren Gedichten nahm ich mir diejenigen

vor, die sie, wie mir schien, am besten gemacht hatten. Ich fragte sie, was sie wohl mit diesem und jenem Vers gemeint hatten, damit ich zugleich auch etwas von ihnen lernen könnte. Ich schäme mich nun, ihr Männer, euch das Ergebnis zu berichten; dennoch will ich es mitteilen. Gerade heraus gesagt: Fast alle von euch, die ihr hier anwesend seid, würden über die Dichtwerke besser sprechen als ihre Verfasser. So erfuhr ich auch bei den Dichtern in kurzer Zeit nur, **daß sie nicht aus Weisheit schaffen**, was sie schaffen, [22c] sondern durch eine natürliche Anlage und in göttlicher Begeisterung wie die Wahrsager und Orakelsänger. Auch diese reden viele schöne Dinge, verstehen aber nichts von dem, was sie dabei sagen. Ebenso schien es mir auch den Dichtern zu ergehen, wobei ich zugleich bemerkte, daß sie glaubten, wegen ihrer Dichtung auch in allen übrigen Dingen sehr weise zu sein, was sie nicht waren. Auch von ihnen ging ich also fort mit der Überzeugung, sie im gleichen Punkt zu übertreffen wie die Politiker.

Zum Schluß ging ich **zu den Handwerkern**. [22d] Denn von mir selbst wußte ich, daß ich darin gar nichts kann, um es gerade heraus zu sagen. Von diesen aber wußte ich doch, daß sie viele schöne Sachen machen können. Darin täuschte ich mich auch nicht, sondern sie wußten wirklich, was ich nicht wußte, waren also in diesem Punkte weiser als ich. Aber, ihr Männer von Athen, mir schien, diese guten Kunstgewerbler hatten den gleichen Fehler wie die Dichter! Weil jeder seine eigene Kunst gründlich erlernt hatte, wollte er auch in anderen wichtigen Dingen sehr weise sein. Und diese ihre Torheit verdeckte ihre Weisheit! [22e] So fragte ich mich selbst im Namen des Orakels, was mir wohl lieber wäre. Möchte ich so sein, wie ich bin, da ich zwar von ihrer Weisheit nichts verstehe, aber auch frei bin von ihrem Unverstand, oder möchte ich in beiden Punkten so sein wie sie? Da antwortete ich mir und dem Orakel, daß ich besser der bleibe, der ich bin.

1. 6 Ursprung des Hasses gegen Sokrates

Aus dieser Befragung also, ihr Männer von Athen, sind mir viele Feindschaften entstanden, [23a] und zwar sehr beschwerliche und lästige, was wiederum viel Verleumdung zur Folge hatte und mir den falschen Ruf einbrachte, ich wäre ein Weiser. Es glaubten nämlich jedesmal die Anwesenden, ich verstehe mich selbst auf die Sache, wenn ich jemanden befragte. Es scheint aber, ihr Männer von Athen, in der Tat der Gott weise zu sein und mit dem Orakelspruch dies eine zu meinen, daß die menschliche Weisheit sehr wenig wert ist oder gar nichts. Offenbar meint er Sokrates in diesem Sinne und bedient sich meines Namens als Beispiel, wenn er sagt: [23b] „**Dieser unter euch, ihr Menschen, ist der Weiseste, der wie Sokrates einsieht, daß er wahrhaft nichts wert ist, was die Weisheit anbelangt.**“ Dieses zu untersuchen und zu erforschen, wie es mir der Gott angewiesen hat, gehe ich auch jetzt noch umher, wenn sich mir der eine oder andere von den Einheimischen oder den Fremden als weise zeigt. Wenn er mir dann nicht weise zu sein scheint, so helfe ich dem Gott und seinem Spruch, indem ich zeige, daß er nicht weise ist. Wegen dieser Aufgabe habe ich keine Zeit gefunden, etwas Nennenswertes für die Stadt zu leisten, noch auch für mein Haus. Vielmehr lebe ich in tausendfacher Armut wegen dieses Dienstes für den Gott. [23c]

Überdies aber folgen mir aus freien Stücken junge Leute, die viel Zeit haben, die Söhne der reichsten Bürger also. Sie hören es gern, wie ich die Menschen prüfe. Oft tun sie es mir nach und versuchen selbst, andere zu prüfen, und finden dann, glaube ich, eine Menge von Leuten, die zwar glauben, etwas zu wissen, wirklich aber wenig oder gar nichts wissen. Daher sind die von ihnen Geprüften zornig auf mich, allerdings nicht zornig auf sich selbst. Sie sagen: „Sokrates ist ein ganz ruchloser Mensch, er verdirbt die jungen Leute.“ [23d] Wenn sie dann jemand fragt: „Was treibt er denn und was lehrt er sie?“ so

haben sie freilich nichts zu sagen, weil sie nichts wissen. Um aber nicht verlegen zu erscheinen, sagen sie das, was gegen alle Freunde der Weisheit gleich zur Hand ist: „Er beschäftigt sich mit den Dingen am Himmel und unter der Erde.“ Dann auch: „Er glaubt an keine Götter.“ Schließlich: „Er macht die schwächere Sache zur stärkeren.“ Denn die Wahrheit, denke ich, möchten sie wohl nicht sagen, dann würden sie nämlich als solche offenbar, die zwar vorgeben, etwas zu wissen, in Wirklichkeit aber nichts wissen. Weil sie nun, denke ich, [23e] ehrgeizig, energisch und zahlreich sind, weil sie eindringlich und scheinbar plausibel von mir reden, haben sie euch schon lange mit ihren hartnäckigen Verleumdungen die Ohren voll gestopft. Aus diesem Kreis sind nun Meletos, Anytos und Lykon gegen mich aufgestanden. Meletos fühlt sich wegen der **Dichter** gekränkt, Anytos wegen der **Handwerker** und Politiker und Lykon wegen der **Redner**. [24a] Ich müßte mich daher, wie ich schon gleich anfangs gesagt habe, sehr wundern, wenn es mir gelingen sollte, euch in so kurzer Zeit die so oft wiederholte Verleumdung auszureden. Das ist für euch, ihr Männer von Athen, die Wahrheit! Ich habe euch mit dem, was ich geredet habe, nichts verschwiegen noch unterdrückt, weder Kleines noch Großes. Und doch bin ich fast sicher, daß ich eben deshalb verhaßt bin. Der Haß ist ein Beweis dafür, daß ich die Wahrheit rede, denn daraus sind die Verleumdungen gegen mich entstanden, dies sind die Ursachen davon. [24b] Wenn ihr jetzt oder später die Sache untersucht, werdet ihr es so finden.

1. 7 Das Unwissen des Meletos

Gegen das nun, was meine ersten Ankläger gegen mich vorgebracht haben, mag das vor euch zu meiner Verteidigung genügen. Gegen Meletos aber, den guten und patriotischen Mann, wie er selbst sich bezeichnet, und gegen die späteren Ankläger will ich jetzt versuchen, mich zu verteidigen. Wieder wollen wir, da sie andere Ankläger sind, den Text ihrer Klage vornehmen. Er lautet so: „**Sokrates frevelt, weil er die Jugend**

verdirbt und nicht an die Götter glaubt, an welche die Stadt glaubt, sondern an Anderes, Neues, an Dämonen.“ [24c] So etwa lautet die Klage; wir wollen einen Punkt nach dem anderen in der Anklage untersuchen. Er sagt also, ich frevle durch Verderb der Jugend. Ich aber, ihr Männer von Athen, sage, Meletos frevelt, weil er mit ernsthaften Dingen seinen Scherz treibt und leichtsinnig Menschen aufs Leben anklagt, weil er sich eifrig und besorgt zeigt für Dinge, um die dieser Mann sich noch nie und nicht im geringsten gekümmert hat. Daß sich dies so verhält, will ich versuchen, euch zu zeigen.

Her also zu mir, o Meletos, und sprich! Nicht wahr, dir ist das sehr wichtig, daß die Jugend aufs beste gedeiht? [24d] *Mir freilich.* So komm also und sage diesen, wer sie denn besser macht? Offenbar weißt du es doch, da du dich ja so darum kümmerst. Denn du behauptest, den Verderber aufgefunden zu haben, mich nämlich, und hast mich vor diese geführt und verklagt. So komm denn und nenne ihnen auch den Erzieher der Jünglinge, zeige uns, wer es ist! ... Siehst du, o Meletos, du schweigst, du weißt nichts zu sagen. Scheint dir denn das nicht schändlich zu sein und Beweis genug für das, was ich sage, daß du dich nie um die Sache gekümmert hast? [24e] So sage doch, du Guter, wer macht sie besser? **Die Gesetze.** Aber danach frage ich nicht, o Bester, sondern welcher Mensch es ist, der allerdings zuerst die Gesetze kennen muß. *Diese hier, o Sokrates, die Richter.* Was sagst du, o Meletos? Diese hier sind imstande, die Jugend zu bilden und sie besser zu machen? *Ganz gewiß.* Etwa alle, oder nur einige von ihnen, andere aber nicht? *Alle.* Herrlich, bei der Hera gesprochen! Das weist auf einen großen Vorrat von nützlichen Leuten hin! [25a] Wie aber, machen auch **die Zuhörer** hier sie besser oder nicht? *Auch diese.* Und die **Ratsherren**? *Auch die Ratsherren.* Aber, o Meletos, die Versammlung, die Mitglieder der Volksversammlung, verderben die nicht die Jugend? Oder machen auch diese alle die Jugend besser? *Auch diese.* Alle Männer von Athen also machen sie, wie es scheint, gut und edel, mich ausgenom-

men, ich allein verderbe sie. Meinst du es so? *Allerdings, ganz so meine ich es.*

In eine große Unseligkeit verdammst du mich! Antworte mir aber: Scheint es dir mit den Pferden ebenso zu stehen, daß alle Menschen sie bessern und nur einer sie verdirbt? [25b] Oder ist nicht ganz im Gegenteil nur einer geschickt, sie zu bessern, oder wenige nur, die Pferdekenner eben, die meisten aber, wenn sie mit Pferden umgehen und sie gebrauchen, verderben sie? Verhält es sich nicht so, Meletos, bei Pferden und bei allen andern Tieren? Allerdings so, du und Anytos mögen es nun leugnen oder zugeben. Sehr glücklich stände es nun allerdings um die Jugend, wenn einer allein sie verdirbt, alle andern aber sie zum Guten befördern. [25c] Aber damit, o Meletos, zeigst du genügend, daß du niemals an die Jugend gedacht hast. Du offenbarst ganz deutlich deine Gleichgültigkeit. Nie hast du dich um die Dinge gekümmert, für die du mich hier vor Gericht gezogen hast.

Weiter nun! Sage uns doch beim Zeus, o Meletos, ob es besser ist, unter guten Bürgern zu leben als unter schlechten? Lieber Freund, antworte bitte! Ich frage dich ja nichts Schweres. Tun die Schlechten nicht immerzu denen etwas Schlechtes, die ihnen am nächsten stehen, die Guten aber Gutes? *Allerdings.* [25d] Gibt es also wohl jemanden, der von denen, mit welchen er umgeht, lieber geschädigt sein will als gefördert? Antworte, mein Guter! Denn das Gesetz befiehlt dir zu antworten. Will wohl jemand geschädigt werden? *Wohl nicht.* Nun denn, bringst du mich hier vor Gericht als einen, der die Jugend absichtlich verdirbt und verschlechtert oder unabsichtlich? *Ab-sichtlich, meine ich.* Wie geht das zu, o Meletos? So viel weiser bist du in deinem Alter als ich in dem meinen, daß du zwar einsiehst, wie die Schlechten ihren Nächsten immer Böses antun, die Guten aber Gutes, [25e] ich aber habe es in meinem Unverstand soweit gebracht, daß ich auch das nicht einmal einsehe. Denn wenn ich einen von meinen Nächsten schlecht mache, laufe ich selbst Gefahr, Böses von ihm zu erdulden, so daß ich mir diese böse Tat absichtlich bereite, wie du sagst. Das

glaube ich dir nicht, o Meletos, ich meine aber auch, kein anderer Mensch wird es dir glauben. **[26a]** Sondern entweder ich verderbe sie gar nicht, oder ich verderbe sie ohne Absicht, so daß du in beiden Fällen lügst. Verderbe ich sie aber unabsichtlich, so ist es gegen das Gesetz, einen solchen hierher zu fordern, sondern er soll beiseite genommen und dann belehrt und ermahnt werden. Denn es ist klar, daß ich aufhören werde mit dem, was ich ohne Absicht tue, wenn ich belehrt bin. Du aber hast es vermieden, nach mir zu suchen und mich zu belehren, du hast es nicht gewollt. Statt dessen forderst du mich hier vor das Gericht, wohin das Gesetz nur die zu fordern befiehlt, die der Strafe bedürfen, nicht aber der Belehrung.

1. 8 Widerlegung der Anklage

[26b] Doch das, was ich gesagt habe, ihr Männer von Athen, ist schon klar: Meletos hat sich um diese Sache nie gekümmert, weder viel noch wenig. Gleichwohl sage uns, o Meletos, auf welche Art ich deiner Meinung nach die Jugend verderbe? **Nach deiner Klageschrift offenbar so, daß ich sie lehre, die Götter nicht zu achten, welche die Stadt achtet, sondern allerlei neue und dämonische Wesen.** Ist das nicht deine Meinung, daß ich sie durch eine solche Lehre verderbe? *Richtig, das ist ganz meine Meinung.* Nun denn, bei eben diesen Göttern, o Meletos, von denen jetzt die Rede ist, erkläre es mir und diesen Männern hier ganz deutlich! [26c] Denn eines ich kann nicht verstehen. Meinst du, ich würde lehren, daß es gewisse Götter gibt, so daß ich selbst an Götter glaube, deshalb nicht ganz und gar gottlos bin, so daß ich also dadurch auch nicht frevle, nur jedoch nicht an die Götter, an welche die Stadt glaubt? Verklagst du mich also, weil ich an andere Götter glaube? Oder meinst du, ich glaube überhaupt an keine Götter und lehre dies auch andere? *Das eben behauptete ich, daß du überhaupt nicht an Götter glaubst.* [26d] O du wunderlicher Meletos! Wie kommst du auf eine solche Meinung? Halte ich also, wie sonst alle Menschen, weder Sonne noch Mond für Götter?

*Nein, beim Zeus, ihr Richter! Denn die Sonne, behauptet er, sei ein Stein, und der Mond sei Erde. Du glaubst wohl, den Anaxagoras anzuklagen, o lieber Meletos? Was denkst du so gering von diesen Richtern und hältst sie für so unerfahren? Wissen sie nicht, daß die Schriften des Anaxagoras aus Klazomenai voll sind von solchen Sätzen! Also auch die jungen Leute lernen wohl das von mir, was sie sich günstig für höchstens eine Drachme in der Orchestra kaufen können, [26e] um dann den Sokrates auszulachen, wenn er es für sein Produkt ausgibt, was zudem noch ganz ungereimtes Zeug ist? Beim Zeus, meinst du wirklich, daß ich an gar keinen Gott glaube? *Nein, beim Zeus, nicht im mindesten.* Ungläubig bist du selbst, o Meletos, und es scheint mir, auch dir glaubst du nicht. Denn mir scheint dieser Mann, ihr Männer von Athen, ganz übermütig und ausgelassen zu sein, als ob er aus Übermut und Ausgelassenheit diese Klage wie einen Jugendstreich angestellt hat. [27a] Es sieht so aus, als hätte er sich ein Rätsel ausgedacht und will es nun probieren: „Ob wohl Sokrates, der weise, merken wird, daß ich nur Scherz treibe und mir selbst widerspreche in meinen Reden, oder ob ich ihn und die anderen, die zuhören, hinters Licht führen kann?“ Denn dieser Meletos scheint mir ganz offenbar sich selbst zu widersprechen mit seiner Anklage, als ob er sagen würde: „Sokrates frevelt, indem er an keine Götter glaubt, sondern an Götter glaubt!“ So etwas kann man doch wohl nur im Scherz sagen!*

Erwägt mit mir, ihr Männer, warum ich finde, daß er dies sagt! Du aber gib Antwort, o Meletos! [27b] Und ihr, was ich euch von Anfang an gebeten habe, denkt bitte daran, hier kein Getümmel zu erregen, wenn ich auf meine Weise das Gespräch führe!

Gibt es also wohl einen Menschen, o Meletos, welcher zwar glaubt, daß es menschliche Dinge gibt, nicht aber Menschen selbst? Er soll antworten, ihr Männer, und nicht ein um das andere Mal bloß Getümmel erregen! Gibt es einen, der zwar nicht an die Existenz von Pferden glaubt, wohl aber an Pferde-dinge? Oder einen, der zwar nicht an die Existenz von Flöten-

spielen glaubt, wohl aber an Flötenspielerdinge? Nein, es gibt keinen, bester Mann. Wenn du nicht antworten willst, will ich es dir und den übrigen hier sagen. Aber das nächste beantworte mir: Gibt es einen, der zwar glaubt, daß es dämonische Dinge gibt, aber nicht an die Existenz von Dämonen glaubt? [27c] *Es gibt keinen.* Wie bin ich dir verbunden, daß du endlich, von diesen gezwungen, eine Antwort gegeben hast! Dämonisches nun behauptest du, das glaube ich und das lehre ich, sei es nun neu oder alt damit bestellt. Dämonisches glaube ich nach deiner Rede, wie Du selbst in der Anklageschrift beschworen hast. Wenn ich aber daran glaube, so muß ich doch notwendig auch an Dämonen glauben. Ist es nicht so? So ist es! Ich nehme an, daß du zustimmst, da du keine Antwort gibst. [27d] Und die Dämonen, halten wir die nicht entweder für Götter, oder doch für Söhne von Göttern? Sagst du ja oder nein? *Ja, natürlich.* Wenn ich also an Dämonen glaube, wie du sagst, und die Dämonen selbst Götter sind, dann wäre das ja ganz das, was ich sage, daß du Rätsel vorbringst und Scherze treibst, wenn du mich, der ich an keine Götter glauben soll, doch wieder an Götter glauben läßt, da ich ja an Dämonen glaube. Wenn aber wiederum die Dämonen die Kinder von Göttern sind, unechte von Nymphen oder von anderen, denen sie zugeschrieben werden, welcher Mensch könnte dann wohl glauben, daß es Kinder von Göttern gibt, Götter aber nicht? [27e] Ebenso ungereimt wäre das ja, als wollte jemand glauben, daß es wohl Kinder von Pferden und Eseln gibt, Maulesel nämlich, Pferde und Esel aber nicht. Also, o Meletos, es kann nicht anders sein, als daß du entweder diese Klage erhoben hast, um uns zu versuchen, oder du warst in Verlegenheit, was für ein richtiges Verbrechen du mir wohl vorwerfen könntest. Wie du aber irgend einen Menschen, der auch nur ein wenig Verstand hat, dazu überreden willst, daß ein und derselbe Mensch an Dämonisches und an Göttliches glaubt, [28a] und doch derselbe Mensch weder an Dämonen, noch an Götter, noch an Heroen glaubt, das ist ganz und gar ungereimt. Jedoch, ihr Männer von Athen, daß ich kein Unrecht begangen habe, wie die Anklage des Meletos behaup-

tet, darüber scheint mir keine große Verteidigung mehr nötig zu sein, das Gesagte reicht dazu wohl aus.

1. 9 Leben des Sokrates

Was ich aber bereits vorhin gesagt habe, daß ich mich bei vielen Leuten sehr verhaßt gemacht habe, so wißt ihr, wie wahr das ist! Das ist es auch, was mich zu Fall bringen wird, wenn ich unterliege, nicht ein Meletos, nicht ein Anytos, sondern die schlechte Meinung und der Haß der Menge. Der hat schon viele andere gute Männer zu Fall gebracht und er wird, glaube ich, auch noch viele zu Fall bringen. Es ist kaum anzunehmen, daß es bei mir damit ein Ende nehmen sollte. [28b]

Vielleicht möchte jetzt einer sagen: „Aber schämst du dich denn nicht, o Sokrates, daß du dich mit Beschäftigungen abgegeben hast, die dich schließlich an den Rand des Grabes bringen?“ Ich würde dem mit Recht entgegen halten: „Nicht gut sprichst du, o Mensch, wenn du meinst, die Gefahr für Leben und Tod müsse der in Rechnung stellen, der auch nur ein bißchen wert ist. Als ob er nicht ganz allein darauf sehen muß, wenn er etwas tut, ob es Recht ist oder Unrecht, ob es die Tat eines guten oder eines schlechten Mannes ist. [28c] Denn elende Leute wären ja nach deiner Ansicht die Halbgötter gewesen, die vor Troja zugrunde gegangen sind, vor allem der Sohn der Thetis.* Statt Schande zu ertragen, verachtete er die Gefahr so sehr, daß er seiner Mutter widerstand, der Göttin, als er eben im Begriff war, den Hektor zu töten. Da redete sie ungefähr so, wie ich meine, zu ihm: „Wenn du, mein Sohn, den Tod deines Freundes Patroklos rächst und den Hektor tötest, so mußst du selbst sterben.“ Sofort nach dem Ende des Hektor ist dir selbst dein Ende bestimmt, sagte sie. Er hörte dies, aber er achtete nicht auf Tod und Gefahr. Er fürchtete vielmehr, fortan als schlechter Mensch zu gelten, der seine Freunde nicht rächt. Er antwortete ihr: [28d] „Es ist mir ganz recht, sofort zu sterben, nachdem ich den Ungerechten gerichtet habe. Ich will nicht verlacht hier bei den Schiffen sitzen und nutzlos die Erde bela-

sten!“ Meinst du etwa, der hätte sich um Tod und Gefahr gekümmert?

Denn so, ihr Männer von Athen, steht es in Wahrheit: An dem Platz, an den jemand sich selbst in bester Meinung gestellt hat oder wohin er von einem Vorgesetzten gestellt wurde, **da muß er, wie mir scheint, jede Gefahr aushalten und weder den Tod noch sonst etwas in Rechnung stellen außer der Schande.** [28e] Ich hätte bestimmt Schlimmes getan, ihr Männer von Athen, wenn ich damals, als die von euch gewählten Generäle mir einen Platz angewiesen hatten bei Potidaia, bei Amphipolis und Delion, wenn ich damals also, wo diese mich hingestellt hatten, zwar ausgehalten und die Todesgefahr wie alle anderen bestanden hätte, wenn aber der Gott mir einen Platz anweist, wie ich es glaube und annehme, damit ich mit der Suche nach der Weisheit mein Leben verbringe und mich selbst und andere prüfe, wenn ich dann den Tod oder sonst etwas gefürchtet hätte und aus der Ordnung gewichen wäre! [29a] Das erst wäre schlimm, und dann könnte mich einer hier zurecht vor Gericht ziehen, weil ich nicht an die Götter glaube, weil ich dem Orakel nicht gehorche, weil ich den Tod fürchte und mich für weise halte, ohne es zu sein. **Denn den Tod zu fürchten, ihr Männer, das heißt nichts anderes, als sich für weise zu halten, ohne es zu sein.** Es ist ein Wahn, etwas wissen zu meinen und es nicht zu wissen. Niemand weiß, was der Tod ist, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das größte von allen Gütern ist. Sie fürchten ihn aber, als wüßten sie genau, daß er das größte aller Übel ist. [29b] Ist das nicht eine schlimme Unwissenheit, die Einbildung von Wissen ohne wirkliches Wissen?

Ich nun, ihr Männer, unterscheide mich vielleicht in diesem Punkt von den meisten Menschen. Wenn ich meinen wollte, ich wäre um etwas weiser, so ist es dieser Punkt: Da ich nicht genau Bescheid weiß über die Dinge in der Unterwelt, glaube ich auch nicht, es zu wissen. **Aber Unrecht zu tun und dem Besseren, sei es Gott oder ein Mensch, ungehorsam zu sein, davon weiß ich, daß es schlecht und schändlich ist.** Im Ver-

gleich also mit dem Schlechten, das ich als Schlechtes kenne, werde ich niemals das, wovon ich nicht weiß, ob es nicht etwas Gutes ist, fürchten oder davor fliehen. [29c] Nehmen wir einmal an, ihr sprecht mich jetzt los und folgt dem Anytos nicht, der sagt, entweder hätte ich gar nicht hier vor Gericht gestellt werden sollen oder, einmal geschehen, wäre es ganz unmöglich, mich nicht hinzurichten. Denn er stellt euch vor Augen, wenn ich nun durchkäme, dann würden eure Söhne erst recht sich mit dem beschäftigen, was Sokrates lehrt, dann würden alle ganz und gar verdorben werden. Wenn ihr mir darauf vorschlagt: „Gut, Sokrates, wir wollen dem Anytos jetzt nicht folgen, wir lassen dich los, aber nur unter der Bedingung, daß du deine Suche nicht weiter treibst und nicht weiter philosophierst. Tust du es aber, so mußt du sterben.“ [29d] Wenn ihr mich, wie gesagt, unter dieser Bedingung frei gebt, so würde ich euch antworten: „Ich liebe und achte euch, ihr Männer von Athen, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch.“ (Vgl. Apg 5, 29) Solange ich atme und die Kraft dazu habe, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen. Ich werde jeden von euch, den ich gerade treffe, mit meinen gewohnten Reden prüfen. „Wie, bester Mann, du bist doch ein Athener, ein Mann aus der größten und für ihre Weisheit und Macht berühmtesten Stadt. Schämst du dich nicht, nur für das Geld zu sorgen, wie du davon am meisten bekommst, oder für Ruhm und Ehre? [29e] Für Einsicht aber, für Wahrheit und für deine Seele, daß sie möglichst gut wird, willst du nicht sorgen, daran denkst du nicht?“ Wenn einer von euch das dann abstreitet und behauptet, er denke wohl daran, werde ich ihn nicht gleich los- und fortgehen lassen, sondern ihn fragen, prüfen und ausforschen. Und wenn mir scheint, er besitzt kein Gutsein, es aber behauptet, werde ich ihn darauf hinweisen, daß er das Wichtige gering achtet und das Schlechte hoch. [30a]

So werde ich mit Jungen und Alten verfahren, wie ich sie eben treffe, mit Fremden und Bürgern, aber um so mehr mit euch Bürgern, als ihr mir näher verwandt seid. Denn so, sollt ihr wissen, befiehlt es der Gott. Ich meine, daß der Stadt noch

nie eine größere Wohltat getan wurde als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes tue ich ja, als daß ich herum spaziere, um Jung und Alt bei euch zu überzeugen, nicht für den Leib oder [30b] für das Vermögen mehr zu sorgen als für die Seele, wie sie aufs beste gedeihen könne. **Ich zeige einfach, daß nicht aus dem Reichtum das Gutsein entsteht, sondern aus dem Gutsein der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter, private wie öffentliche.** Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müßten sie ja schädlich sein. Wenn aber jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts. Deshalb erkläre ich, ihr Männer von Athen: Folgt nun dem Anytos oder folgt ihm nicht, sprecht mich los oder sprecht mich nicht los. Was mich betrifft, ich werde auf keinen Fall anders handeln, und müßte ich noch so oft sterben. [30c]

Macht mir kein Getümmel, ihr Männer von Athen! Bleibt mir bei dem, um was ich euch gebeten habe, macht keinen Lärm um das, was ich sage, sondern hört zu! Ich meine, es wird euch von Nutzen sein, wenn ihr es hört. Denn ich bin dabei, euch noch vieles andere zu erzählen, worüber ihr vielleicht murren - möchtet, aber tut es nicht! Ihr sollt wissen: Wenn ihr mich tötet, einen Mann wie mich, so werdet ihr mir kein größeres Leid zufügen als euch selbst. Denn keinesfalls wird mir der Meletos oder der Anytos ein Leid zufügen. Sie können es gar nicht! **Es liegt, meine ich, nicht in der Natur der Dinge, daß dem besseren Menschen von dem schlechteren ein Leid zugefügt werden kann.** [30d] Ja, töten kann mich einer oder in die Verbannung treiben oder mir die Bürgerrechte rauben. Das hält vielleicht der eine oder andere für ein großes Unglück, ich aber gar nicht. Viel schlimmer ist es, das zu tun, was dieser jetzt tut, einen anderen Menschen gegen Recht und Gesetz hinrichten lassen. Weit entfernt bin ich daher auch jetzt, ihr Männer von Athen, mich um meiner selbst willen zu verteidigen, wie einer wohl denken könnte, sondern um euretwillen, damit ihr euch durch meine Verurteilung nicht gegen die Gabe Gottes versündigt. [30e] Denn wenn ihr mich tötet, werdet ihr nicht leicht

einen anderen von ähnlicher Art finden, der geradezu, sollte es auch lächerlich erscheinen, von dem Gott der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Pferd, das wegen seiner Größe zur Trägheit neigt und der Ermunterung durch den Sporn bedarf. Als einen solchen hat mich anscheinend der Gott der Stadt beigegeben! Ich soll den ganzen Tag nicht aufhören, jeden Einzelnen von euch anzuregen, zu überreden, zu verweisen und euch im Nacken zu sitzen. [31a] Einen anderen Mann von dieser Art werdet ihr so leicht nicht wieder bekommen, ihr Männer. Wenn ihr also auf mich hören wollt, so schont mich.

Vielleicht aber seid ihr verdrießlich wie Schlafende, wenn sie aufgeweckt werden. Vielleicht werdet ihr um euch stoßen, euch leicht von Anytos überreden lassen und mich hinrichten. Dann werdet ihr das restliche Leben weiter schlafen können, wenn euch der Gott aus Erbarmen nicht wieder einen anderen Mann schickt. Daß ich ein solcher bin, der von dem Gotte der Stadt geschenkt ist, das könnt ihr aus folgendem Grund erkennen. [31b] Denn es sieht ja gar nicht nach Menschenart aus, daß ich meine Interessen völlig vernachlässige, und es so viele Jahre schon ertrage, daß meine Angelegenheiten völlig am Boden liegen. Immer betreibe ich eure Angelegenheiten, wende mich an jeden Einzelnen von euch und rede ihm zu, wie ein Vater oder ein älterer Bruder es tut, sich doch um das Gutsein zu kümmern. Wenn ich wenigstens einen Vorteil davon hätte oder für Lohn andere so ermahnen würde, dann hätte ich einen Grund! Ihr seht aber selbst, daß meine Ankläger, so schamlos sie mich auch wegen aller anderen Dinge anklagen, dieses in ihrer Schamlosigkeit doch nicht erreichen konnten: Sie konnten keinen Zeugen beibringen, [31c] daß ich jemals einen Lohn ausgehandelt oder gefordert hätte. Ich aber bringe, meine ich, einen hinlänglichen Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage bei, das ist meine Armut.

1. 10 Das Daimonion und die Bürgerpflichten

Eines könnte vielleicht ungereimt erscheinen, daß ich umhergehe, Einzelnen rate und mich in viele Dinge mische, öffentlich aber in eurer Versammlung nicht auftreten will, um der Stadt zu raten. Die Ursache davon ist, was ihr mich oft und vielfach habt sagen hören, daß mir etwas Göttliches und Dämonisches widerfährt, [31d] was auch Meletos in seiner Anklage mit Spott bedacht hat. **Mir ist das von Kindesbeinen an passiert, daß ich nämlich eine Stimme höre, die jedesmal, wenn sie sich meldet, mir von etwas abrät, was ich gerade tun will; zu geraten aber hat sie mir noch nie.** Das ist es, was sich in mir sperrt, keine öffentlichen Angelegenheiten zu betreiben. Sehr mit Recht, scheint mir, widersetzt sie sich. Denn wißt nur, ihr Männer von Athen, wenn ich schon seit längerer Zeit öffentliche Angelegenheiten betrieben hätte, so wäre ich schon längst umgekommen und hätte weder euch, noch mir selbst etwas genutzt. [31e] Werdet mir nur nicht böse, wenn ich die Wahrheit sage! Denn kein Mensch kann sich selbst erhalten, wenn er sich euch oder einer anderen Volksmenge mutig widersetzt, um Ungerechtigkeit und Gesetzlosigkeit in der Stadt zu bekämpfen. **[32a] Notwendig muß, wer für die Gerechtigkeit kämpft, wenn er sich auch nur kurze Zeit erhalten will, ein einsames Leben führen, kein öffentliches.**

Starke Beweise will euch ich beibringen, nicht nur Worte, sondern, was ihr alle schätzt, handgreifliche Tatsachen. Hört also, was mir passiert ist! Dann könnt ihr sehen, daß ich aus Angst vor dem Tod keinem einzigen nachgeben werde, daß ich das Recht nicht verleugnen werde, denn wenn ich es verleugne, dann würde ich sofort zugrunde gehen. Die Dinge, die ich euch erzählen will, klingen zwar weitläufig und rechthaberisch, sie sind aber dennoch wahr. Ich habe nämlich, ihr Männer von Athen, nie ein Amt in der Stadt bekleidet, [32b] außer daß ich einmal im Rat gewesen bin. Zufällig hatte unser Stadtteil, der Antiochische, den Vorsitz, als ihr den Plan gefaßt habt, die

zehn Feldherren, die in der Seeschlacht die Gefallenen nicht geborgen hatten, zu verurteilen. Das war gesetzeswidrig, wie ihr später selbst eingesehen habt. Damals war ich unter allen Prytanen der einzige, der sich euch widersetzte, damit ihr nichts Gesetzwidriges tut; ich stimmte als Einziger dagegen.* Obwohl die Redner bereit waren, mich anzuzeigen und ins Gefängnis zu werfen, obwohl auch ihr das gefordert und danach geschrien habt, habe ich doch geglaubt, ich müßte eher mit Recht und Gesetz die Gefahr bestehen, [32c] als mich euch aus Furcht vor Gefängnis oder Tod bei einem so ungerechten Vorhaben zu -fügen.

Das war zu der Zeit, als die Stadt demokratisch regiert wurde. Nachdem die Regierung der Wenigen an die Macht gekommen war, ließen die Dreißig mich einmal mit noch vier anderen in die Tholos holen. Sie trugen uns auf, den Salaminier Leon aus Salamis zu holen, um ihn zu töten, wie sie denn vielen Leuten ähnliche Aufträge gegeben haben, um so viele wie möglich in Schuld zu verstricken. [32d] Auch da zeigte ich, nicht durch Worte, sondern durch die Tat, daß mich der Tod, wenn euch das nicht zu derb klingt, nicht im Geringsten kümmert. Nichts Ungerechtes und nichts Gottloses zu tun, das kümmert mich mehr als sonst alles! Mich konnte die Regierung, so gewalttätig sie auch war, nicht einschüchtern, um etwas Unrechtes zu tun. Als wir nämlich von der Tholos herab kamen, gingen die vier nach Salamis und holten den Leon; ich aber ging meines Weges nach Hause. Vielleicht hätte ich deshalb sterben müssen, wenn nicht die Regierung kurze Zeit später gestürzt worden wäre. [32e] Das werden euch viele Zeugen bestätigen.

Glaubt ihr eigentlich, ich hätte so viele Jahre überlebt, wenn ich die öffentlichen Angelegenheiten als redlicher Mann verwaltet, wenn ich immer dem Recht geholfen und dies, wie notwendig, über alles gesetzt hätte? Weit gefehlt, ihr Männer von Athen! Ebensowenig hätte es irgend ein anderer Mensch gekonnt. [33a] Mein ganzes Leben erscheint im Handeln öffentlich oder wenn ich für mich etwas getan habe, von der Art zu sein, daß ich nie einem etwas gegen das Recht zugestanden

habe, weder irgend jemandem noch auch einem von diesen, die von meinen Verleumdern meine Schüler genannt werden.

1. 11 Sokrates und seine Schüler

Ich bin überhaupt nicht der Lehrer von irgend jemandem gewesen! Wenn jemand Lust hatte zu hören, wie ich rede und mein Geschäft verrichte, ob jung oder alt, das habe ich nie jemandem verwehrt. [33b] Auch habe ich die Gespräche nicht dann geführt, wenn ich Geld bekommen habe, wenn aber keines, dann nicht, sondern auf gleiche Weise stehe ich bereit, um den Armen wie den Reichen zu befragen. Und wer will, kann antworten und hören, was ich sage. Ob nun jemand von diesen besser wird oder nicht, dafür kann ich vor dem Gesetz keine Verantwortung übernehmen, da ich Unterricht zum Besserwerden nie jemandem versprochen, noch erteilt habe. Wenn aber einer behauptet, jemals von mir etwas Besonderes gelernt oder gehört zu haben, was nicht auch alle anderen gelernt oder gehört haben, so sollt ihr wissen, daß er nicht die Wahrheit spricht.

Weshalb halten sich aber einige so gerne und seit langer Zeit bei mir auf? [33c] Die Antwort habt ihr schon gehört, ihr Männer von Athen! Ich habe euch die ganze Wahrheit gesagt: Sie hören nämlich gerne zu, wenn ich diejenigen ausforsche, die sich für weise halten und es nicht sind. Denn das ist nicht ohne Reiz. Mir aber ist diese Aufgabe, wie ich behaupte, von Gott auferlegt worden, durch das Orakel, durch Träume und auf jede andere Weise, wie selten eine göttliche Berufung einem Menschen etwas auferlegt hat.

Dies, ihr Männer von Athen, ist leicht als wahr zu erweisen. [33d] Denn wenn ich von unseren Jünglingen einige jetzt noch verderbe, andere früher verdorben habe, so würden doch, wenn einige von ihnen in reiferem Alter eingesehen hätten, daß ich sie in ihrer Jugend zum Bösen verführt habe, sie jetzt aufstehen, um mich zu verklagen und mich zur Rechenschaft zu ziehen. Wollen sie selbst aber es nicht tun, so würden Verwandte von

ihnen, Eltern, Brüder oder andere, da ich ihren Angehörigen etwas Böses angetan habe, es mir jetzt heimzahlen. Auf jeden Fall sind viele von ihnen hier anwesend, wie ich sehe. Hier zuerst Kriton, mein Altersgenosse aus dem gleichen Stadtteil, der Vater dieses Kritobulos, [33e] dann Lysanias aus Sphettos, der Vater dieses Aischines; hier Antiphon aus Kephisia, der Vater des Epigenes. Dann noch diese, deren Brüder mit mir Umgang hatten, Nikostiatos, der Sohn des Theosdotides, der Bruder des Theodotos; und zwar ist Theodotos tot, der kann ihn also nicht beschwichtigt haben; hier Paralos, der Sohn des Demodokos, dessen Bruder Theages war. [34a] Und Adeimantos, der Sohn des Ariston, der Bruder dieses Platon; und Aiantodoros, dessen Bruder dieser Apollodoros ist. Viele andere noch kann ich euch nennen, von denen doch vor allem Meletos in seiner Rede einen als Zeugen hätte aufstellen sollen. Hat er es aber zunächst vergessen, dann soll er jetzt einen aufstellen, ich lasse ihm freie Bahn. Er sage, was er zu sagen hat! Aber was werdet ihr finden, ihr Männer? Ganz das Gegenteil! Alle werden mir bereitwillig beistehen, mir, dem Verderber, dem Unheilstifter ihrer Verwandten, wie Meletos und Anytos sagen. [34b] Die Verführten selbst könnten vielleicht Grund haben, mir beizustehen. Aber die unverführten, die schon reiferen Männer, die mit ihnen verwandt sind, welchen anderen Grund könnten sie haben, mir beizustehen, als bloß den gerechten und einfachen Grund, daß sie wissen, Meletos lügt und ich sage die Wahrheit!

1. 12 Die Richter und ihre Pflicht

Genug also, ihr Männer! Was ich zu meiner Verteidigung zu sagen hatte, ist vielleicht so oder von ähnlicher Art. [34c] Vielleicht wird mancher von euch böse gegen mich sein, wenn er an sich selbst denkt. Vielleicht hatte er einen weit harmloseren Prozeß als ich hier und hat die Richter unter vielen Tränen angerufen und angefleht, hat seine Kinder mitgebracht, um möglichst viel Erbarmen zu erzeugen, auch viele Verwandte

und Freunde. Ich aber tue nichts von alledem, obwohl ich, **wie es scheint**, in äußerster Gefahr schwebe. Vielleicht wird sich mancher, wenn ihm solche Gedanken kommen, in seiner Eitelkeit von mir gekränkt fühlen und, gerade darüber erzürnt, im Zorn seine Stimme abgeben. [34d] Wenn jemand von euch solche Gedanken hat, was ich wohl nicht glaube, aber wenn doch, so denke ich, meine Rede kann er annehmen, wenn ich ihm sage: Auch ich, mein Bester, habe einige Verwandte. Denn auch ich, mit den Worten Homers, *stamme nicht von der Eiche ab oder vom Felsen, sondern vom Menschen*.^{*} Daher habe ich Verwandte, auch Söhne, ihr Männer von Athen! Drei sind es, einer ist schon erwachsen, zwei sind noch Kinder. Dennoch aber lasse ich keinen hierher bringen, um euch zu erweichen und eine günstige Abstimmung zu erreichen.

Warum werde ich nichts dergleichen tun? [34e] Nicht aus Überheblichkeit, ihr Männer von Athen, oder weil ich euch verachte. Es ist einfach folgendes: Ob ich besonders furchtlos bin dem Tod gegenüber oder nicht, das ist eine Sache für sich; aber was den Ruf betrifft, meinen Ruf und euren Ruf und den Ruf der ganzen Stadt, da scheint es mir anständig zu sein, daß ich dergleichen Schmeichelei unterlasse, zumal in solchem Alter und bei solchem Namen, sei er nun richtig oder nicht. [35a] Es herrscht nun einmal die Überzeugung, daß Sokrates irgendwie etwas Besonderes ist unter den Menschen. Wenn nun die unter euch, die für weise, für tapfer oder sonstwie für tüchtig gelten, sich so betragen wollten, das wäre schändlich. Oft habe ich gesehen, daß Leute mit Ansehen, wenn sie vor Gericht stehen, ganz wunderliche Dinge treiben, als ob sie meinen, es geschehe ihnen ein Unglück, wenn sie sterben müßten. Als ob sie unsterblich wären, wenn ihr sie nur nicht hinrichten würdet! Solche Leute, meine ich, machen der Stadt wirklich Schande. [35b] Mancher Fremde wird denken, daß diese tüchtigen Männer unter den Männern von Athen, denen die Athener selbst bei den Wahlen und bei den Ehrenämtern den Vorzug einräumen, sich ja in nichts tüchtiger betragen als die Frauen.

Solche Sachen, ihr Männer von Athen, dürfen wir, die wir ein gewisses Ansehen genießen, weder tun, noch dürft ihr sie, wenn wir sie täten, zulassen. Sondern dies müßt ihr zeigen, daß ihr eher den verurteilt, der euch solche Trauerspiele vorführt und die Stadt lächerlich macht, als den, der sich gelassen benimmt.

[35c] Abgesehen von dem Ansehen der Stadt scheint es mir allerdings auch nicht recht zu sein, den Richter zu erweichen und sich durch Bitten frei zu machen. Belehren muß man ihn und überzeugen! Denn nicht dazu ist der Richter eingesetzt, um das Recht zu verschenken, sondern um es zu beurteilen. Er hat geschworen, nicht nach Gefallen zu handeln, sondern nach den Gesetzen Recht zu sprechen. Also dürfen wir euch nicht an den Meineid gewöhnen, noch dürft ihr euch daran gewöhnen lassen, sonst würden wir beide nicht gut handeln.

Mutet mir also nicht zu, ihr Männer von Athen, gegen euch etwas tun zu müssen, was ich weder für anständig, noch für recht, [35d] noch für gut halte. Und da werde ich, beim Zeus, von diesem Meletos der Gottlosigkeit angeklagt! Denn es ist offenbar, wenn ich euch durch Bitten überreden würde, oder wenn ich euch nötigen würde gegen euren Schwur zu handeln, dann würde ich euch lehren, nicht an Götter zu glauben, dann würde ich mich durch meine eigene Verteidigung anklagen, keine Götter anzuerkennen. Aber weit gefehlt, so ist es nicht! Denn sehr erkenne ich sie an, ihr Männer von Athen, wie keiner von meinen Anklägern! Euch überlasse ich es und dem Gotte, über mich zu entscheiden, wie es das Beste ist für mich und für euch.[35e]

2. Rede zum Strafmaß [35e]

2. 1 *Knappe Mehrheit beim Urteil*

Nein, nein, ich bin nicht böse, ihr Männer von Athen, daß es so gekommen ist und ihr mich verurteilt habt. [36a] Der Grund ist unter anderem einfach, daß mich das Ergebnis nicht überrascht hat. Ich wundere mich nur über die Zahl der Stimmen auf beiden Seiten. Ich hätte nicht gedacht, daß es so knapp zugeht, ich hatte auf sehr viel mehr Stimmen gegen mich gerechnet. Nun, es ist ganz offensichtlich, wenn nur dreißig Stimmen anders gefallen wären,* dann wäre ich frei gekommen. Dem Meletos allerdings bin ich auch jetzt entkommen, wie mir scheint. Und nicht nur entkommen! Es liegt ja jedem vor Augen, wenn nicht Anytos und Lykon dazu gekommen wären, um mich anzuklagen, dann hätte er tausend Drachmen zahlen müssen, weil er das Fünftel der Stimmen* verfehlt hätte.[36b]

2. 2 *Verschiedene Strafen*

Zuerkennen also will mir der Mann den Tod. Nun denn! Was soll ich selbst mir aber zuerkennen, ihr Männer von Athen? Doch gewiß das, was ich verdiene! Was also? Was verdiene ich zu erleiden oder zu bezahlen dafür, daß ich in meinem Leben keine Ruhe gegeben habe? Daß ich unbekümmert war um das, was den meisten wichtig ist? Um den Reichtum, um das eigene Haus, um den Krieg, um Volksreden, um Ämter überhaupt, um politische Klubs, um Parteien, die sich in der Stadt etabliert haben? [36c] Ja, ja, es stimmt schon, ich habe mich für zu gut erachtet, um mein Leben zu erhalten durch Beschäftigung mit

solchen Dingen. Ich habe mich mit Dingen abgegeben, die - weder euch noch mir Nutzen gebracht haben. Das heißt, ich habe nur daran gedacht, wie ich jedem Einzelnen die meiner Ansicht nach größte Wohltat erweisen kann. Darum allein habe ich mich gekümmert, behaupte ich; darum allein habe ich mich befließigt und abgemüht, um jeden Einzelnen von euch zu bewegen, daß er nicht eher seinen Interessen nachgeht, bis er sich selbst nachgegangen ist, wie er möglichst gut und verständig werden kann, (*Symposion* 216a) noch auch den Interessen der Stadt, bevor er sich um die Stadt selbst Sorgen gemacht hat, und auf die gleiche Art auch um alles andere. [36d]

Was verdiene ich also dafür zu leiden, daß ich so bin, wie ich bin? Gutes doch, ihr Männer von Athen, wenn ich wahrhaftig nach Verdienst mir etwas zuerkennen soll, Gutes von der Art, wie es mir angemessen ist. Was ist aber für einen armen Wohltäter angemessen, der freie Zeit haben muß, um euch zu ermahnen? **Nichts kann besser sein, ihr Männer von Athen, als daß ein solcher Mann im Prytaneion gespeist wird.*** Das hat mehr Wert, als wenn einer von euch zu Pferde oder mit dem Zwei- oder Viergespann bei den Olympischen Spielen den Sieg erringt. Dieser verschafft euch nur ein scheinbares Glück, ich aber ein wirkliches, [36e] er hat die Speisung auch gar nicht nötig, ich aber wohl. Soll ich also nach Recht und Gesetz einen Antrag stellen, so stelle ich diesen: Speisung im Prytaneion. [37a]

Vielleicht scheint euch auch, was ich so rede, von ähnlichem Eigensinn zu sein wie vorhin, als ich vom Flehen und vom Mitleid gesprochen habe. Das ist aber durchaus nicht so, ihr Männer von Athen, es verhält sich damit ganz anders. Ich meine, nie jemanden absichtlich beleidigt zu haben, auch wenn ich euch davon nicht überzeugen kann. Zu kurze Zeit haben wir miteinander geredet. [37b] Wenn ihr ein Gesetz hättet, wie anderswo, daß über Tod und Leben nicht an einem Tag entschieden wird, sondern erst nach mehreren, dann hätte ich euch überzeugt. Aber in so kurzer Zeit ist es nicht möglich, sich von den schweren Verleumdungen zu reinigen. Überzeugt also wie

ich bin, daß ich nie jemandem ein Unrecht zugefügt habe, werde ich doch wirklich nicht an mir selbst ein Unrecht tun und gegen mich reden, als ob ich eine Strafe verdient hätte, und mir etwas von dieser Art zuerkennen. Was soll ich fürchten? Etwa, daß ich das erleiden muß, was Meletos mir zuerkennt, und wovon ich gestehe, daß ich nicht weiß, ob es ein Gut oder ein Übel ist? Sollte ich statt dessen von denjenigen Dingen etwas wählen und mir zuerkennen, von welchen ich sehr wohl weiß, daß sie ein Übel sind? Etwa Gefängnisstrafe? [37c] Wozu sollte ich leben im Kerker, unter dem Befehl einer wechselnden Obrigkeit? Oder Geldstrafe? Oder Gefängnis, bis ich sie bezahlt habe? Das wäre für mich dasselbe, denn ich habe kein Geld, wovon ich sie bezahlen könnte.

Oder soll ich mir Verbannung zuerkennen? Die möchtet ihr mir vielleicht gewähren. Aber von großer Lebenslust müßte ich besessen sein, ihr Männer von Athen, wenn ich so blind wäre zu verkennen, daß andere Leute meine Lebensweise und meine Reden nicht leichter ertragen werden als ihr. Denn ihr, meine Mitbürger, seid dazu schon nicht imstande gewesen. [37d] Sie waren euch zu beschwerlich und so verhaßt, daß ihr euch jetzt davon loszumachen sucht. Weit gefehlt, also ihr Männer von Athen! Ein schönes Leben wäre mir das, in solchem Alter auszuwandern. Immer auf Durchreise, immer eine Stadt mit der anderen vertauschen! Denn das weiß ich genau: Wohin ich auch komme, werden die Jünglinge meinen Reden lauschen, ebenso wie hier. Und wenn ich sie von mir weise, dann werden sie selbst bei den Alten meine Verbannung bewirken; weise ich sie aber nicht von mir, so werden dasselbe doch ihre Väter und Verwandten für sie tun. [37e]

Vielleicht aber wird einer fragen: „Wie, selbst nach einer Verbannung wirst du nicht still und friedlich leben können, o Sokrates?“ Das läßt sich dem einen oder anderen von euch wohl nur sehr schwer begreiflich machen. Denn wenn ich sage, das würde bedeuten, Gott ungehorsam zu sein, deshalb wäre es mir unmöglich, mich ruhig zu verhalten, dann würdet ihr mir nicht glauben. [38a] Ihr würdet meinen, ich verstecke mich

hinter einem Vorwand. Wenn ich aber sage, daß dieses das größte Gut für den Menschen ist, sich täglich mit dem Gutsein zu beschäftigen und mit anderen Dingen von der Art, über die ihr mich habt reden hören, womit ich mich selbst und andere geprüft habe, **daß ein Leben ohne Selbstprüfung es gar nicht wert ist, gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben.** Dennoch verhält es sich so, wie ich sage, ihr Männer, nur euch davon zu überzeugen ist nicht leicht. Außerdem bin ich es nicht gewohnt, gegen mich selbst etwas Übles zu beantragen. [38b] Hätte ich Geld, würde ich mir eine Geldbuße auferlegen, die ich zahlen könnte, denn davon hätte ich weiter keinen Schaden. Nun habe ich aber kein Geld, außer ihr legt mir so viel auf, wie ich gerade zahlen kann. Ich vermöchte euch aber vielleicht gerade eine Mine zu bezahlen. Diese Buße also will ich mir auferlegen. Platon aber hier, ihr Männer von Athen, sowie Kriton, Kritobulos und Apollodoros reden mir zu, eine Buße von dreißig Minen gegen mich vorzuschlagen. Sie selbst wollen Bürgschaft leisten. Nun also, ich beantrage diese Summe, und sie selbst werden euch zuverlässige Bürgen für das Geld sein.[38c]

3. Rede nach dem Todesurteil [38c]

3. 1 Schlußwort an die Richter

Nur um einer kurzen Zeitspanne willen, ihr Männer von Athen, werdet ihr nun von denen mit Namen genannt und als Grund angegeben werden, welche die Stadt schmähen wollen. Ihr habt den Sokrates hingerichtet, diesen weisen Mann. Denn wer euch schmähen will, wird behaupten, daß ich weise bin, wenn ich es auch nicht bin. Hättet ihr nur kurze Zeit gewartet, dann wäre euer Wunsch ganz automatisch in Erfüllung gegangen. Denn ihr seht ja mein Alter, wie weit es schon vorgerückt ist und wie nahe dem Tode. [38d] Ich sage dies aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die für meinen Tod gestimmt haben.

Noch etwas sage ich den gleichen Leuten! Vielleicht glaubt ihr Männer von Athen, ich wäre aus Unvermögen im Reden unterlegen, durch die ich euch hätte überreden können, wenn ich nur geglaubt hätte, alles reden und tun zu dürfen, um dieser Klage zu entkommen. Weit gefehlt! Aus Unvermögen unterliege ich freilich, aber nicht an Worten, sondern an Frechheit und Schamlosigkeit. Es fehlt mir der Wille, so zu euch zu reden, wie ihr es am liebsten hört, mit Jammern und Wehklagen. [38e] Das wollte ich nicht tun oder auch sonst nichts nach meiner Meinung Unwürdiges reden, was ihr allerdings gewohnt seid und von den anderen hört. Weder vorher habe ich gemeint, ich dürfte wegen der Gefahr etwas Unedles tun, noch auch reut mich diese Art von Verteidigung jetzt. Weit lieber ist es mir, mich auf diese Art verteidigt zu haben und so zu sterben, als daß ich es auf die andere Art getan hätte und weiter leben könnte. [39a] Weder vor Gericht noch im Krieg ist es mir oder einem anderen erlaubt, bloß darauf zu sinnen, wie man um jeden Preis dem Tod entgehen kann. Bei Gefechten ist das offenbar.

Dem Tod kann einer wohl entfliehen, wenn er die Waffen wegwirft und sich mit Flehen an die Verfolger wendet. Noch viele andere Rettungsmittel gibt es, um dem Tod zu entgehen, für jegliche Gefahr, wenn einer sich nur nicht schämt, alles Mögliche zu tun und zu reden. **Das ist nicht schwer, ihr Männer, dem Tod zu entfliehen, viel schwerer ist es, der Bosheit zu entfliehen, denn sie läuft schneller als der Tod.** [39b] Das zeigt sich auch jetzt. Ich langsamer Greis bin von dem noch langsameren Tod gefangen worden, meine gewaltigen und flinken Ankläger aber von der noch schnelleren Bosheit. Jetzt gehe ich hin und bin von euch der Todesstrafe für schuldig erklärt worden, diese aber sind von der Wahrheit für schuldig erklärt worden, für würdelos und ungerecht. Ja, ich beruhige mich bei diesem Urteil, und diese auch. Vielleicht mußte das alles so kommen, und ich meine, es ist gut so. [39c]

Was nun folgen wird, das euch, meinen Richtern, im voraus zu verkünden, verspüre ich Lust! Ich stehe ja schon an dem Ort, wo die Menschen zu weissagen beginnen, an der Schwelle des Todes. Ich verkünde euch also, ihr Männer, die ihr mich tötet, es wird, beim Zeus, bald nach meinem Tod eine viel schlimmere Strafe über euch kommen als die, mit der ihr mich getötet habt. Jetzt habt ihr dies in der Absicht getan, um loszukommen von der Forderung, Rechenschaft über euer Leben abzulegen. Es wird aber ganz anderes über euch kommen, behaupte ich. Viel mehr Leute werden es sein, die euch zur Rechenschaft ziehen. [39d] Ich habe sie bisher zurück gehalten, und ihr habt sie gar nicht bemerkt. Sie werden euch um so lästiger fallen, je jünger sie sind und je verstockter ihr seid. Wenn ihr meint, ihr könntet der Entwicklung zur Forderung nach Rechenschaft und nach einem rechten Leben durch Hinrichtungen Einhalt gebieten, da liegt ihr ganz falsch. Solche Erledigung ist nicht machbar, ganz und gar nicht, sie wäre auch nicht schön. **Sehr schön und auch ganz leicht dagegen ist es, sich nicht zu wehren, sondern sich zu bemühen, möglichst gut zu sein.** Das habe ich euch geweissagt, die ihr gegen mich gestimmt habt, und damit scheidet ich von euch.

[39e] Mit denen, die für mich gestimmt haben, möchte ich aber gern noch etwas über das Ereignis reden, das sich gerade zugetragen hat, solange jedenfalls, wie die Beamten beschäftigt sind und ich noch nicht dahin gehen muß, wo ich sterben soll. Also, ihr Männer, haltet noch so lange hier aus! Nichts hindert uns ja, daß wir vertraulich miteinander sprechen, solange es möglich ist. [40a] Euch als meinen Freunden will ich erklären, was mir gerade zugestoßen ist und was es für einen Sinn hat.

Mir ist nämlich, ihr Richter, denn euch nenne ich so mit dem richtigen Namen, wenn ich euch Richter nenne, mir ist nämlich etwas Wunderbares passiert: Meine gewohnte Daimonion hat sich in der vorigen Zeit häufig gemeldet, oft sogar in Kleinigkeiten. Es hat Widerstand geleistet, wenn ich dabei war, etwas Unrechtes zu tun. Jetzt aber ist mir, wie ihr selbst seht, diese Geschichte passiert, die mancher für das größte Unglück halten könnte und oft auch dafür hält. [40b] Dennoch hat mir weder heute früh, als ich aus dem Hause ging, das Zeichen des Gottes Widerstand geleistet, noch auch als ich hier das Gericht betreten habe, noch auch irgendwo in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte, obwohl es mich sonst, bei anderen Reden, oft mittendrin angehalten hat. Jetzt aber, bei dieser Gerichtsverhandlung, nirgends, nicht ein einziges Mal! Wenn ich dabei war, etwas zu tun oder zu sprechen, hat es nicht im mindesten Widerstand geleistet. Was soll ich davon halten? Welche Ursache hat das? Ich will euch die Antwort verraten. Leicht möglich, daß die ganze Geschichte für mich etwas Gutes ist! **Wie können wir nur meinen, der Tod sei ein Unglück?** [40c] Dafür ist mir das Ganze hier ein zu großer Beweis. Gewiß hätte mir das gewohnte Zeichen sonst Widerstand geleistet, wenn ich nicht im Begriff gewesen wäre, etwas Gutes zu tun.

3. 2 *Das Sein nach dem Tode*

Ja, wenn ich darüber nachsinne, zeigt sich noch auf ganz andere Weise, wie sehr ich erwarte, daß der Tod etwas Gutes ist. Denn zwei Möglichkeiten gibt es: Entweder ist Totsein

soviel wie Nichtsein, dann empfinde ich von keiner Sache mehr irgend etwas. Oder aber, wie auch zu hören, ist es eine Versetzung oder ein Umzug der Seele von hier an einen anderen Ort. [40d] Wenn der Tod ganz ohne Empfindung ist, wenn er wie ein Schlaf ist, in dem der Schlafende nicht einmal einen Traum hat, so wäre der Tod ein wunderbarer Gewinn. Ich meine, wenn jemand eine Nacht, in der er so fest geschlafen hat, daß er nicht einmal einen Traum hatte, mit all den anderen Tagen und Nächten seines Lebens vergleicht und nach reiflicher Überlegung sagen sollte, wieviel Tage und Nächte seines Lebens er angenehmer und besser verbracht hätte als diese Nacht, so meine ich, würde nicht nur ein normaler Mensch, sondern sogar der Großkönig von Persien finden, daß diese im Vergleich mit den übrigen Tagen und Nächten rasch gezählt sind. [40e] Wenn also der Tod von solcher Art ist, so begrüße ich ihn als reinen Gewinn! Denn die gewaltige Länge der Zeit scheint auf diese Art nicht mehr zu sein als eine einzige Nacht.

Ist der Tod aber wie ein Umzug von hier nach da, und ist das wahr, was man sagt, daß dort alle Toten versammelt sind, was für ein größeres Glück könnte es geben als den Tod, ihr Richter? [41a] Denn wenn einer in die Unterwelt gelangt, wenn er die sogenannten Richter von hier los ist und dort die wahren Richter trifft, von denen der Mythos sagt, daß sie da Recht sprechen, den Minos, den Rhadamant, den Ajax, den Triptolemos und die anderen Halbgötter, die in ihrem Leben gerecht gewesen sind, wäre das wohl ein schlechter Umzug? Oder auch der Umgang mit Orpheus, mit Musaios, mit Hesiod, mit Homer, mit wieviel Geld möchtet ihr euch das wohl erkaufen? Ich wenigstens will gerne mehrmals sterben, wenn das wahr ist. [41b] Ja, für mich besonders wäre es ein herrliches Leben, wenn ich dort den Palamedes und den Ajax, den Sohn des Telamon treffen würde, und wer sonst noch unter den Alten durch ungerechtes Urteil gestorben ist. Ich würde mein Schicksal mit dem seinen vergleichen, und das müßte, meine ich, sehr erfreulich sein. Ja, was das Beste ist, ich könnte die dortigen Bewohner ebenso befragen wie die hiesigen, ich könnte ausfor-

schen, wer von ihnen weise ist, und wer zwar glaubt, weise zu sein, es aber nicht ist. Welchen Preis, ihr Richter, ist wohl das Angebot wert, den zu befragen, der das große Heer nach Troja geführt hat, [41c] oder den Odysseus oder den Sisyphos? Viele andere könnte ich da noch aufzählen, Männer und Frauen, mit denen zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen ein unbeschreibliches Glück wäre! Gewiß werden sie einen dort deshalb nicht hinrichten. Denn nicht nur ist man dort glückseliger als hier, sondern auch für alle Zeit unsterblich, wenn das wahr ist, was der Mythos sagt.

Also müßt auch ihr Richter gute Hoffnung haben im Blick auf den Tod! **Haltet das eine ganz fest, [41d] daß es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tod.** (Vgl. Lk 21, 17f) Die Götter sind nicht gleichgültig gegenüber seinem Schicksal. Mein Schicksal hat nicht zufällig diese Wendung genommen, sondern mir ist deutlich, daß Sterben und aller Mühen entledigt zu werden das Beste ist für mich. Daher hat mich kein Zeichen gewarnt; auch bin ich gegen meine Richter oder Ankläger nicht empört, obwohl sie mich nicht in dieser Absicht verurteilt und angeklagt haben, sondern der Meinung waren, mir Übles zuzufügen. **Das allein verdient an ihnen getadelt zu werden.*** [41e] So viel jedoch erbitte ich mir von ihnen: Nehmt eure Rache, ihr Männer, an meinen Söhnen, wenn sie erwachsen sind! Quält sie, wie ich euch gequält habe, wenn euch scheint, daß sie sich um Reichtum oder um sonst etwas mehr bemühen als um das Gutsein. Wenn sie in dem Wahn leben, etwas zu sein, aber nichts sind, so tadelt sie, wie ich euch getadelt habe. Werft ihnen vor, daß sie nicht sorgen, wofür sie sorgen sollen, daß sie sich einbilden, etwas zu sein, obwohl sie nichts sind. **[42a]** Wenn ihr das tut, werdet ihr recht handeln an mir und meinen Söhnen.

Aber jetzt ist es Zeit zu gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um zu leben. Wer von uns beiden zur besseren Sache geht, das ist allen verborgen außer Gott.

Anmerkungen zur Apologie

S. [55](#) *der Unrecht zu Recht macht (18b)*] Das Schlagwort des Protagoras! Vgl. ARISTOTELES: *Rhetorik* 1402a. ARISTOPHANES: *Wolken* 112ff. Der Vorwurf, den Dingen am Himmel nachzutrübeln, ist nicht ganz ohne Anhalt im Leben des Sokrates. In der Jugend hatte er die Natur erforschen wollen. Besonders die Lehre des Anaxagoras, daß alles in der Welt vernünftig zugehe und von einem νοῦς gelenkt werde, hatte es ihm angetan. Nachdem er den inneren Widerspruch dieser Vernunftwelt entdeckt hatte, wandte er sich dem Menschen zu. Vgl. *Phaidon* 96a. Das Programm des Anaxagoras erkannte er als einen Versuch, die universale Verantwortung des Menschen an eine totalitäre Vernunft abzutreten.

S. [57](#) *wie Hippias von Elis (19e)*] Gorgias von Leontinoi (ca. 485 - 380) war einer der bekanntesten Rhetoriker des Altertums, zugleich berüchtigt als Sophist und Wortverdrehler. Vgl. den platonischen Dialog *Gorgias*. In seiner Schrift *Von der Natur* entwickelt er die Grundthese, die seiner Sophistik zugrunde liegt: 1. Es gibt nichts. 2. Wenn es auch etwas gäbe, so ist es doch für den Menschen unerkennbar. 3. Selbst wenn es erkennbar wäre, so ist es doch nicht mitteilbar. Prodikos von Keos war ein Hauptvertreter der Sophistik in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, bekannt vor allem durch seine Fabel von Herakles am Scheideweg. Vgl. XENOPHON: *Memorabilien* II, 1. Hippias von Elis war der Hauptvertreter der enzyklopädischen Richtung der Sophistik.

S. [59](#) *mit in die letzte Verbannung (21a)*] Gemeint ist die Verbannung der Demokraten 404 v. Chr. zur Zeit der Herrschaft der dreißig Tyrannen.

S. [69](#) *vor allem der Sohn der Thetis (28c)*] Gemeint ist Achilleus.

S. 75 *ich stimmte als Einziger dagegen (32b)*] Nach der Reform der Demokratie durch Kleisthenes (510 v. Chr.) wurde die attische Bevölkerung in 10 Phylen eingeteilt, von denen jeweils 50 Mitglieder oder Prytanen den Rat der 500 (βουλή) bildeten. Jede Phyle hatte jährlich 36 Tage lang den Vorsitz im Rat, so daß im Laufe eines Jahres jede Phyle einmal an die Reihe kam. Über die Phylenordnung vgl. besonders ARISTOTELIS: *Staat der Athener*. 43. Gemeint ist die Seeschlacht bei den Arginusen im Jahre 406, in der die Athener über die Spartaner gesiegt hatten. Vgl. Menexenos 243c.

S. 78 *sondern vom Menschen (34d)*] Odyssee XIX; vgl. Phaidros 275b; Politeia 544d.

S. 80 *dreißig Stimmen anders gefallen wären (36a)*] Schleiermacher übernimmt die Lesart ‚drei Stimmen‘, aber allein die Lesart ‚dreißig‘ kann richtig sein. Das ergibt sich aus dem Vergleich mit Diogenes Laertius II, 41, wo es heißt, daß Sokrates mit einer Mehrheit von 281 Stimmen verurteilt worden sei. Das bedeutet, daß 281 Richter für eine Verurteilung gestimmt. Da Stimmengleichheit zum Freispruch genügte, müssen es 221 freisprechende Stimmen gewesen sein. Die Gesamtzahl von 502 Richtern muß bei dieser Lösung in Kauf genommen werden.

S. 80 *das Fünftel der Stimmen (36a)*] Stimmt bei einem Urteil weniger als ein Fünftel der Richter für die Anklage, mußte der Kläger 1000 Drachmen wegen leichtfertiger Anklage bezahlen. Damit sollten Verleumdungsprozesse vermieden werden. Sokrates verteilt hier die 281 verurteilenden Stimmen auf die drei Ankläger Meletos, Anytos und Lykon: Danach hätte jeder von ihnen nur etwa 94 Stimmen erlangt, was weniger als das erforderliche Fünftel der mehr als 500 Richterstimmen gewesen wäre. Er geht dabei aus ironischen Gründen von der unlogischen Voraussetzung aus, daß Meletos als einzelner Ankläger höchstens 94 Stimmen bekommen hätte.

S. 81 *im Prytaneion gespeist wird (36d)*] Das Prytaneion war das offizielle Gästehaus der athenischen Regierung, der Prytanen, die Speisung dort ein großer Vorzug. Neben den Vertre-

tern altadeliger Familien kamen in den Genuß nur Sportler und Feldherren, also die Sieger von Olympia und die Sieger von Schlachten. Eine höhere Auszeichnung war in Athen nicht denkbar.

S. 88 verdient an ihnen getadelt zu werden (41d)] Großes Wort des Erbarmens und der Einsicht! Sokrates spricht die unendliche Quelle des Friedens aus. Der Wille meines Feindes kann mir gar nicht entgegen sein. Meine Angst ist ein Schein, die aus dem Schrecken über meine Endlichkeit hervor bricht. Als Johannes vom Kreuz († 1591) gefragt wurde, ob er seinen Mitbrüdern von der weniger strengen Observanz nicht böse sei, weil sie ihn fast bis auf den Tod so lange in Klosterhaft gehalten hatten, antwortete er: „Nein, wieso, sie glaubten doch im Recht zu sein!“ Das gleiche läßt sich mit einem Wort Jesu sagen: „Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet, das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird, wieviel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen!“ (Mt 6, 30)

Theologisches Nachwort zur Apologie

von Dieter Hattrup

Auf welche Weise die drei Verteidigungsreden der *Apologie* eine platonische Darstellung sind oder welchen historischen Kern sie haben, kann nach fast 2½ Jahrtausenden nicht mehr entschieden werden. Literatur und Leben mischen sich hier zu einem unauflösbaren Text. Wer die historische Frage aber nicht aus Neugierde stellt, wird die menschliche Lage zwischen Verleumdung und Standhaftigkeit, zwischen Feigheit und Mut, zwischen Erleuchtung und Dumpfheit überall wiederfinden. Vieles spricht dafür, daß die *Apologie* das erste Werk des Schriftstellers Plato ist, ganz sicher aber ist es nicht. Auf jeden Fall ist der Dialog sehr geeignet, in die platonische Gedankenwelt einzuführen. Die *Apologie* bringt drei Reden des Sokrates. In der ersten verteidigt er sich gegen die Anklage, in der zweiten plädiert für ein Strafmaß, in der dritten nimmt er Abschied, nachdem über ihn die Todesstrafe verhängt worden ist.

Die Anklage gegen Sokrates hat zwei Hauptpunkte. Sie lautet: Sokrates verdirbt die Jugend, und er führt neue Götter ein. So gibt Sokrates selbst die Anklage wieder. Der erste Vorwurf ist politisch gemeint, als hetze er die Jugend gegen die verfassungsmäßige Ordnung der Stadt auf. Der zweite Vorwurf meint den Religionsfrevler. Ein solcher Religionsprozeß ist mehrfach vorgekommen. **Schon vor Sokrates war der Philosoph Anaxagoras wegen Gotteslästerung angeklagt worden, weil er gelehrt hatte, die Sonne sei ein glühender Stein.** Er hatte die Stadt verlassen und sich einer Verurteilung entzogen. Ebenso hat Jahrzehnte nach Sokrates der alte Aristoteles die Stadt verlassen, um sich einem drohenden Prozeß zu entziehen. Auch damals gab es religiöse Dogmen, die festlegten, was gelehrt

werden durfte und was nicht. Auch ohne schriftliche Festlegung der Lehre gab es Grenzen, die mehr oder weniger weit gesteckt waren. Bekanntlich predigte Paulus in Athen vor einem Denkmal mit der Inschrift: Dem unbekanntem Gott. (Apg 17) Es gab manche Sonderkulte, die von der Stadt zugelassen oder geduldet waren, aber niemals durfte sich solche Sonderverehrung gegen die in der Öffentlichkeit anerkannten Götter, also etwa gegen Zeus und Athene richten. Die Geltung dieser Götter gehörte zum Staatswesen selbst.

Sokrates wird angeklagt, diese öffentlich geltenden Götter nicht gelten zu lassen, sondern neues dämonische Gottheiten zu verkünden. Das Wort *daimon* ist ursprünglich auch ein Göttername. Dämonen sind hier noch nicht wie später niederere Wesen, vor allem sind sie keine bösen Geister. Das Wort *daimonion* gebrauchte Sokrates selbst, platonische und wohl auch der historische. Es ist ein Adjektiv, das mit einer gewollten Unbestimmtheit etwas Göttliches bezeichnet. Genauer gesagt ist es eine göttliche Stimme, die Sokrates in entscheidenden Augenblicken Ratschläge erteilt über das, was für ihn gut ist, und zwar da, wo er selbst es nicht finden kann. Bei Xenophon finden wir darüber nähere Angaben. Der Mensch, so erklärt Sokrates dort, braucht keinen göttlichen Rat, um zu entscheiden, ob es besser ist, einen gelehrten Kapitän zum Führer eines Schiffes zu machen oder einen Mann, der nichts davon versteht. Wenn er so auch vieles mit Hilfe der Vernunft entscheiden kann, so doch nicht alles. In wichtigen Entscheidungen pflegte die Stadt daher Rat beim Orakel einzuholen. Sie ließ die Götter fragen, was in solchem Fall das Gute ist, das der Mensch nicht kennt. **Das sokratische Daimonion war ein Privatorakel des Sokrates.**

Xenophon erzählt dazu eine Geschichte. Sokrates ist mit seinen Schülern auf dem Wege und schlägt plötzlich einen Umweg ein. Auf Nachfrage antwortet er, daß sein Daimonion ihm so geraten hat. Die andern lachen und gehen den direkten Weg weiter. Sie geraten in eine Schweineherde und werden heftig beschmutzt. Sokrates aber trifft nach seinem Umweg,

sauber geblieben, wieder mit ihnen zusammen. Das ist eine Anekdote, die vielleicht nicht historisch ist, aber mehr als wahr, da sie den Mut hat, das Unbegreifliche über das Begreifliche zu stellen. Sie läßt erkennen, wie Xenophon und die große Menge das Daimonion verstanden haben. Sie ist für sie eine göttliche Information, die Sokrates über etwas belehrt, was für ihn gut ist, was er aber selbst nicht wissen kann.

Nach Platons Bericht in der *Apologie* sind die Ratschläge des Daimonion nur negativ. Es rät nicht zu, sondern nur ab. [51d]. Ob hier Xenophon die Sache nicht ganz verstanden hat oder ob Plato die Dinge aus Motiven, die zu seiner Philosophie gehören, stilisiert hat, das gehört zu schwer entscheidbaren Streitfragen über den historischen Sokrates. Wesentlich ist, daß das Daimonion von der Art ist, daß Sokrates nicht die Möglichkeit hat, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Rates einzusehen. Wenn er die Stimme für göttlich hält, kann er nur blind vertrauen. Die Frage bleibt freilich, mit welchem Recht er die Stimme für göttlich hält und aus welchem Grund er ihr vertraut. Die Antwort des Sokrates darauf ist einfach: Die Stimme hat sich bewährt; er hat mit ihr immer nur gute Erfahrungen gemacht.

Hier besteht eine enge Verwandtschaft mit der Glaubenswelt Jesu. Es gibt zwar vom Auferstandenen das berühmte Wort: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“ (Joh 20, 29) Aber gerade die nicht-sehende Vorgabe macht sehend. Auch das Vertrauen, das Jesus lehrt ist empirisch gesättigt, nur ist der Rahme noch viel weiter gespannt als bei Sokrates. „Oder habt ihr etwa Not gelitten, als ich euch ohne Geldbeutel aussandte.“ (Lk 22, 35) „Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt.“ (Mt 10, 30) Hier ist die Erfahrung zum Glauben geworden, weil die Erfahrung selbst nur durch Glaube möglich geworden ist.

Die Anklage wurde von einem Mann namens Meletos erhoben. Bevor Sokrates aber auf seine Anklage antwortet, verteidigt er sich gegen ältere Vorwürfe, die gegen ihn umliefen, die zwar nicht bis zur Eröffnung eines Prozesses ihn geführt hatten,

auf die sich aber die Anklage des Meletos stützt. Den Anfang jedoch macht Sokrates mit der Art und Weise, wie er reden werde. Spöttisch berichtet er von Warnung, die Richter müßten sich vor Sokrates hüten, denn er sei ein gewaltiger Redner. Ob er das nun ist, könnten sie gleich selbst merken, er wollte kunstlos sprechen, ganz anders als die Sophisten, denen er so ähnlich sah und die doch seine grimmsten Gegner waren. Die Episode mit Kallias gleich zu Anfang macht es deutlich. Zwar kommt es auf die Erziehung, wie die Sophisten richtig sehen, entscheidend an, denn das ist die Würde und Berufung des Menschen, aber weder bezahlen noch sich bezahlen lassen kann man sich dafür. Denn für das Leben ist jeder Kaufpreis zu gering. Es gibt zwischen den Menschen eine andere Beziehung als die von Interesse, Kampf und Wille zur Macht. Das ist die Entdeckung des Sokrates.

Diese Größe des Menschen versteht sich nicht von selbst. Die Sophisten waren Lehrer der Beredsamkeit, und die Kunst der Überredung in Politik und vor Gericht hatten sie zu großer Blüte gebracht. Hierin zu glänzen war für einen Sophisten bezeichnend, und Sokrates mußte damit rechnen, daß man eine solche Kunst auch bei ihm vermutete. Daß Sokrates kein Sophist, sondern das genaue Gegenteil war, das ist der Hauptpunkt, den Plato durch seine Schrift deutlich zu machen versucht. Sokrates nimmt die Überredung nicht in Anspruch, denn sie spielt mit der ethischen Dimension des Menschen und verspielt sie. Die Ethik ist auf Wahrheit angewiesen, die nicht vom Menschen gemacht wird.

Die alten Vorwürfe gegen ihn, die schon lange im Umlauf sind, lauten auf Magie und Jugendverderben. Ein gewisser Sokrates, ein vorgeblich weiser Mann, grübelt über die Dinge am Himmel und unter der Erde nach, dann macht er die schwächere Rede zur stärkeren. [18 b] Das Naturerforschen ist kennzeichnend für die Physiker seit Thales, die man heute meistens als die vorsokratischen Naturphilosophen bezeichnet. Sie versuchten, Erdbeben und Sonnen- und Mondfinsternisse zu erklären. Das andere ist kennzeichnend für die Sophisten. Sie

rühmten sich ganz selbstbewußt der Kunst, die schwächere zur stärkeren Sache machen zu können, d. h. Sie prahlten als Advokaten, einer Partei vor Gericht, auch wenn sie Unrecht hat, zum Sieg zu verhelfen, so daß nicht der Räuber, sondern der Beraubte schuldig gesprochen wird. Sokrates erscheint als einer dieser Weisen oder Sophisten, zwischen denen man auf den ersten Blick nicht unterscheiden konnte. Solche Leute, so meinte man, sind immer Gottesleugner, denn die Götter galten als Schützer des Rechts. So denkt man auch über Sokrates.

Wer dieses „man“ ist, läßt sich gar nicht sagen, es sei denn, sagt Sokrates, daß sich etwa ein Komödienschreiber unter ihnen befindet, Aristophanes nämlich, der in seiner Spottschrift *Wolken* den Sokrates als einen solchen Naturphilosophen und Sophisten vorstellt. [19c] Das hat die Historiker zu der Frage veranlaßt, was wohl an diesem Bild stimmen möge? War der historische Sokrates in seiner Jugend vielleicht Naturphilosoph? Das ist durchaus möglich, wie ja auch die sog. Große Wende im *Phaidon* von einem Sokrates berichtet, der sich von der Naturphilosophie abgewandt hat. (Phaidon 99a) Trotzdem ist die Schrift des Aristophanes eine böse Karikatur. Sie ist ein Angriff gegen die Philosophen und Sophisten, und Sokrates als stadtbekannteste Gestalt mußte diese Gesellschaft vertreten. Dabei werden ihm Lehren zugeschrieben, die nicht zu ihm gehören, ja die er scharf bekämpft hat. Beispielsweise legt ihn Aristophanes in eine Hängematte hoch oben unter der Decke eines Gymnasiums, weil es dort trockener ist, und die trockene Seele die weiseste und beste sei. Dies die Karikatur einer Lehre Heraklits. Daß solche dichterische Freiheit oder Verunglimpfung, daß eine solche Vermischung von Naturphilosophen, Sophisten und Sokrates das öffentliche Urteil über ihn bestimmten, liegt auf der Hand.

Sokrates bleibt auch in der Bedrängnis edel. Er denkt nicht daran, die Wissenschaft von den *Wolken* zu schmähren oder die Weisheit von Männern, die sich auf so etwas verstehen, nur er selbst kann es eben nicht. Er ruft alle zu Zeugen an, die ihn jemals reden gehört haben. Die Doppelstellung des Sokrates

zwischen den alten Physikern und den neuen Sophisten ist für die Athener Öffentlichkeit schwer zu verstehen, auch für die Männer des Gerichts. Von den Sophisten unterscheidet er sich dadurch, daß er von seinen Schülern kein Geld nimmt. Die Sophisten ließen sich für ihre Leistung, die Menschen zu erziehen oder zu verführen, honorieren. Sokrates erklärt diese Kunst für ehrenvoll und auch ihren Preis, wenn einer sie denn beherrscht, er aber leider verstehe nichts davon. [20c] Wenn er die glücklich preist, die so etwas können, so ist das keine Ironie. Erst die Realität, die es unmöglich macht, daß es eine Wissenschaft von der Erziehungskunst geben kann, taucht die Rede des Sokrates in ein ironisches Licht.

Wenn er aber weder zu der einen noch zu der anderen Gruppe gehört, was ist es dann, wodurch Sokrates so berühmt oder berüchtigt wurde in Athen? Er nennt es selbst seine Weisheit (σοφία), die menschliche Weisheit, das heißt eine solche, die dem Menschen möglich ist, während die angebliche Weisheit der Sophisten ihm verdächtig ist, weil sie etwas zu wissen behaupten, was dem Menschen unmögliche ist. [20 d] Das bezieht sich zwar auch auf jene Leute, die meinen, sie könnten Erdbeben und Gewitter erklären, auf die Naturphilosophen von der Art des Anaxagoras, aber nur insofern sie die ethische Möglichkeit des Menschen leugnen. Was Sokrates scharf in Abrede stellt, daß die ethische Dimension des Menschen handhabbar ist, daß sie eine verkäufliche Wissenschaft der Pädagogik sein könne, die den Menschen seinen wahren Vorteil lehren könne.

An dieser Stelle erzählt Sokrates die Episode von dem Orakelspruch der Pythia in Delphi, den sein Freund erbeten hatte: Niemand ist weiser als Sokrates. [21a] Sokrates stellt sich halb amüsiert, halb ernsthaft die Frage, was das Orakel, da es doch nicht lügen kann, wohl meinen könnte. Er geht der Reihen nach vor. Zunächst prüft er einen Politiker, der sowohl sich selbst wie auch vielen anderen weise zu sein scheint. Die Prüfung ergibt, daß er das, was er sich selbst und anderen zu sein scheint, in Wahrheit nicht ist. „Keiner von uns beiden weiß

etwas Schönes und Gutes weiß, er aber bildet sich ein es zu wissen, während ich, Sokrates, weiß, daß ich nichts weiß.“ Im Wissen vom eigenen Nichtwissen scheint Sokrates doch weiser zu sein als der anderen. [21d]

Es liegt auf der Hand, daß dies nicht so gemeint sein kann, als wüßten die Menschen überhaupt nichts und als seien sie zu jeder Art von Wissen unfähig. Es ist ein bestimmtes Wissen, das die Menschen zu Unrecht beanspruchen, und von dem Sokrates weiß, daß er es nicht hat, und offensichtlich allein weiß. Wir tasten uns langsam heran: Was die Menschen nicht haben können, aber fälschlich zu haben meinen, ist eben jenes, das man haben müßte, wenn es eine Wissenschaft der Pädagogik geben könnte. Diese Wissen wird niemals in der Art von Wissenschaft klar, und doch klärt der Fortgang der Rede zunehmend, was gemeint ist.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob die Orakelgeschichte historisch ist oder nicht. Wenn sie so oder ähnlich wie erzählt geschehen ist, kann das Orakel von Chairephon erst eingeholt worden sein, als Sokrates schon eine bekannte Gestalt in Athen war. Seine Probe auf die menschliche Weisheit und sein Ergebnis, daß der Mensch das entscheidende Wissen nicht besitzen kann, gerade das Wissen nicht wissen kann, das die sophistischen Erzieher zu kennen behaupteten, muß dem Orakelspruch voran gegangen sein. Diese Lehre wird den Priestern in Delphi nicht unwillkommen gewesen sein, denn aus ihr folgt, daß der Mensch das Wissen, was für ihn das Gute ist, sich von den Göttern sagen lassen muß. Sokrates war also der Bundesgenosse der Religion gegen die Sophistik, so daß der späte Nietzsche ganz Recht hat mit seiner Klage: „Christentum ist Platonismus für's Volk.“ (Vorrede von *Jenseits von Gut und Böse*) Er hatte zwar gemeint, mit dieser Bemerkung Weisheit und Religion durch Ideologiekritik vertreiben zu können, denn jede Ideologiekritik zehrt sich selbst auf. Natürlich leben die Priester davon, daß es so ist, wie es ist, aber wenn sie der Überzeugung wären, daß es so ist, wie die Sophisten meinen, dann hätten sie wahrscheinlich ein höheres Einkommen.

Das Gute für den Menschen ist dasjenige Wissen, das der Mensch nicht weiß und nicht wissen kann, was aber die Sophisten zu wissen behaupten. Welche Art von Bruch das im Wissen ist, wird aus dem Fortgang der Prüfung deutlich. Nach den Politikern prüft Sokrates die Dichter. [21e] Da erfährt er, daß fast alle anderen besser über ein Gedicht sprechen als der Dichter selbst. Das kommt daher, daß die Dichtung nicht auf gewußter Technik beruht, sondern aus vorbewußten Kräften geschieht. Sokrates stimmt hier mit Kant:

„Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Genie ist die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.“ (*Kritik der Urteilskraft*. § 46)

Die Dichter reden begeistert, deshalb beruht das, was sie Schönes sagen, nicht auf einer Wissenschaft. Die Weisheit der Dichtung ist kein Wissen der Dichter! Auch bei den Dichtern zeigt sich, daß sie in Selbsttäuschung leben. Sie halten sich für weise und meinen, weil sie gute Verse schreiben können, auch in anderen Fragen Bescheid zu wissen. Wie bei den Politikern stellt Sokrates fest, daß er zwar auch kein sicheres Wissen besitzt, aber eben durch sein Wissen vom eigenen Nichtwissen überlegen ist.

Als nächste werden die Handwerker. [22d] Für die Griechen ist das Wesentliche der Technik (τέχνη) nicht die Handfertigkeit, sondern das Wissen. Der Schuhmacher weiß, wie man einen Schuh macht, ob seine Hände immer die nötige Geschicklichkeit haben, ist eine zweitrangige Frage. Er weiß, was für Leder geeignet ist, er weiß, wie man schneiden muß, er weiß um den Faden. Die Handwerker wissen also von vielen Dingen, sie wissen auch vieles, was Sokrates nicht weiß, sie sind also weiser als er. Es gibt also Fachleute und das Fachwissen der Fachleute. Aber nun zeigt sich, daß diese Fachleute mit Fachwissen auch in anderen Dingen weise zu sein beanspruchen, was der Prüfung nicht standhielt. „Diese ihre Torheit verdeckte jene ihre Weisheit.“ [22d]

Kein Fachwissen also ist das Wissen, von dem die Rede ist, wenn Sokrates sagt, niemand wisse davon. Er selbst ist insofern

der Weiseste, als er sich seines Nichtwissens bewußt ist, die anderen aber nicht. Es ist jenes schwere Wissen, das die Erziehung (παιδεία) ermöglicht, weil es das Wissen vom Guten ist. Man könnte geneigt sein, unter diesem Wissen das Wissen von Gut und Böse zu verstehen, von dem dann Sokrates hier behaupten würde, daß es nicht zu wissen ist. Aber die Meinung ist nicht haltbar. Sokrates ist sich gerade über das, was er tun soll und keinesfalls unterlassen darf, nicht im unklaren. So ist es ihm völlig gewiß, daß er die Möglichkeit, aus dem Gefängnis zu fliehen, nicht nutzen darf, sondern verpflichtet ist dazubleiben. Zwar meinen diejenigen, die ein solches Gebot übertreten, sie wüßten, daß es für sie besser ist, zu entfliehen als zu bleiben, aber eben das wissen sie in Wirklichkeit nicht. Oder wer eine Seefahrt hinter sich gebracht hat und froh über die entronnene Gefahr ist, der weiß nicht, ob es nicht für ihn besser gewesen wäre, zu ertrinken. Nach Ansicht des Sokrates kann er das nicht wissen. Die eigene Auszeichnung durch das Orakel als weiser Mann versteht Sokrates als bloße die Wahl eines Beispiels, an dem demonstriert wird, daß das seltsam schwebende Wissen um das Gute nicht in der Macht des Menschen steht. [25 b] Was Sokrates treibt und was wie eine skeptische Untersuchung des Orakels aussieht, ist in seinen eigenen Augen schließlich ein Gottesdienst. Er kommt dem göttlichen Spruch zu Hilfe, der die Menschen lehren will, sich des letzten Nichtbesitzes über das Gute bewußt zu werden.

Von hier aus kann Sokrates den Vorwurf und entkräften, er verderbe die Jugend. [25c] Die Söhne der Reichen, die Muße haben, folgen dem Sokrates und haben ihr Vergnügen an den Aufdeckungen, das heißt sie machen es ihm gleich nach, und es gelingt zum Ärger der Betroffenen oft genug. Wer aber von solcherart Inquisition betroffen wird, der ärgert sich, besonders, wenn er von einem Mitglied der jeunesse dorée blamiert wird. Die respektlose Jugend, heißt es dann, verhöhnt Alter und Autorität! Und wer ist schuld? Sokrates natürlich, er habe die Jugend verdorben. Sie lasse keine Autorität mehr gelten, alle Werte seien in Frage gestellt, es muß ein schlimmes Ende neh-

men, wenn man nicht eingreift. So kommt es zu der Anklage. Erhoben wird sie von Meletos für die Dichter, von Anytos für die Handwerker und Politiker und von Lykon für die Redner. [25e] Der Angeklagte hatte das Recht, seinen Ankläger zu befragen. Als ersten nimmt Sokrates den Meletos in die Mangel, und unter der Hand wird aus einem Verfahren gegen den Ankläger ein Verfahren gegen seinen Ankläger. Meletos ist nach Sokrates im Unrecht, weil er mit ernstern Dingen nur Scherz treibt, leichtfertig Menschen verklagt und sich besorgt zeigt um Dinge, um die er sich nie gekümmert hat. [24c]

Wer, wird Meletos gefragt, wenn Sokrates die Jugend verdirbt, wer ist es denn, der sie besser macht? Alle Männer von Athen, antwortet er, machen die Jugend besser, allein Sokrates ist derjenige, der sie verdirbt. Natürlich muß Sokrates eine Ausnahme sein, wenn ihm der Prozeß gemacht werden soll, aber diese Ausnahme erweist sich als Paradox. Bei den Pferden, so entgegnet Sokrates, ist es da auch so, daß alle sie verbessern und nur einer sie verdirbt? Oder ist es nicht gerade umgekehrt, daß nur wenige geschickt sind, sie zu bessern, die meisten sie aber verderben, weil sie nichts davon verstehen? Und so bei allen Tieren? [24 d]

Hier könnte man erwägen, daß Meletos seine Position nicht besonders gut vertreten hat. Er braucht ja nicht zu behaupten, daß alle Männer von Athen die Jugend verbessern, und nicht behaupten, jemanden zu kennen, der sie besser macht. Er könnte sich damit begnügen zu sagen, daß die anderen sie wenigstens nicht schlechter machen als sie sind. Sokrates kann im Ernst nur sagen, daß das Nichtwissen des Nichtwissens etwas Schlechtes sei, und alle anderen außer ihm die Jugend insofern schlecht behandeln, als sie diese im Unwissen belassen.

Auch das nächste Argument klingt in den Ohren von heute recht sophistisch. Sokrates argumentiert folgendermaßen: Entweder er verdirbt die Jugend absichtlich oder unabsichtlich. Nun aber heißt die Menschen zu verderben, sie zu schlechten Menschen zu machen. Schlechte Menschen sind solche, die ihren Mitmenschen schaden. Also macht Sokrates absichtlich

seine Mitmenschen zu solchen, die ihm schaden. Also fügt er absichtlich sich selbst Schaden zu, was ganz unglaublich ist. [25d] Damit wäre bewiesen, daß es nicht vorkommen kann, daß jemand absichtlich die Jugend verdirbt, ein Beweis, gegen den sich einiges einwenden ließe. Z. B. Ist es ja möglich, daß Sokrates sich erst jetzt der Rückwirkung seines Unternehmens auf ihn selbst bewußt geworden ist, oder daß er sich Hoffnungen gemacht haben könnte, von der Schlechtigkeit der Schlechten selbst nicht betroffen zu werden.

Die andere Möglichkeit, sagt Sokrates weiter, sei die, daß er ohne Vorsatz die Jugend verderbe. Es sei ihm vielleicht nicht klar, daß er mit seinem Unternehmen, das er in bester Absicht unternommen habe, die Jugend verderbe. Dann aber verdient er keine Anklage, sondern Belehrung, so daß er entweder damit aufhört, indem er einsieht, daß es schlecht ist, was er tut, oder aber daß er damit fortfährt. Dann aber tut er das Unrecht mit Vorsatz und kann bestraft werden. [26 a]

Ein Jurist von heute könnte auch hier etwas einzuwenden haben, denn der mangelnde Vorsatz hat nicht in jedem Fall die Straflosigkeit zur Folge. Der Jurist könnte dem Sokrates grobe Fahrlässigkeit vorwerfen, indem er ihm nachweist, daß er sich die üblen Folgen seines Unternehmens hätte klar machen können.

Dann verteidigt sich Sokrates gegen den anderen Vorwurf, den der Gottlosigkeit oder Asebie. [26b] Sokrates fragt seine Ankläger, wie sie es denn meinen. Lehrt er zwar gewisse Götter, so daß er selbst Götter verehrt, aber nicht diejenigen, welche die Stadt verehrt, oder ist gemeint, daß er ganz und gar keine Götter gelten lasse? Obgleich die Anklage im ersten Sinne gemeint war, antwortet jetzt Meletos im zweiten Sinne. Er erklärt sogar, daß Sokrates die Sonne für einen glühenden Stein und den Mond für eine Art Erde halte. Sokrates antwortet darauf, daß nicht er, sondern Anaxagoras das gelehrt hat. Er hat es nun überhaupt leicht, aus der Antwort des Meletos einen Widerspruch zu formen. Sein einfaches Argument lautet, daß es Göttliches nicht geben könne ohne Götter, so wenig wie es

Menschliches gibt ohne Menschen. Da er nach der Anklage dämonische Dinge treibt, Dämonen aber göttlicher Art sind, wenn auch vielleicht auf einer geringeren Stufe, glaubt er notwendig an Göttliches und an Götter. Der Ankläger hat es dem Sokrates zu leicht gemacht. Der Widerspruch in der Anklage ist unnötig. Meletos braucht nur zu antworten: Nicht Atheismus ist der Vorwurf, sondern Häresie, Absetzung der staatlichen Götter und Ersetzung durch das sokratische Daimonion. Er hat zwar die Existenz der alten Götter nicht geleugnet, aber was bedeuten sie ihm noch? Und sein Privatorkel, sonderte es ihn nicht wirklich aus der religiösen Gemeinschaft der Stadt Athen aus? Wenn Asebie überhaupt ein zulässiger Anklagepunkt ist, dann wurde diese Anklage zu Recht gegen Sokrates erhoben. Wir bemerken, daß Plato die religiöse Seite des Sokrates-Prozesses eher übergeht. Im „Symposion“ spielt sie eine bedeutende Rolle, so daß Gerhard Krüger (in seinem Buch „Einsicht und Leidenschaft“ 1959) die ganze Philosophie Platos als eine Art religiöse Revolution zu beschreiben suchte.

Sokrates vor den Richtern sieht es als unausweichlich an, daß er dem Haß der Menge unterliegen wird, , mag er die Anklage auch noch so gut widerlegen. Daher fragt es sich, warum er sich auf eine Unternehmung eingelassen hat, die ihn in eine solche Lebensgefahr bringen mußte. Er antwortet, daß Ausweichen für ihn kein Ausweg war, da er allein darauf sehen durfte, ob das Getane recht oder unrecht getan ist. Wer sich nur fragt, ob etwas gefährlich ist, und sich lieber danach richtet, was ihm nützt, der ist ein unnützer Geselle, nämlich für sich und die anderen. Er bringt Nutzen für sich an der Seele und für die Stadt im Zusammenleben. Sokrates beruft sich auf das Vorbild des Achill bei Homer, der weiß, daß er die Rache an Hektor mit dem eigenen Leben bezahlen muß. Und doch darf er danach nicht fragen, wenn er nicht darauf verzichten will, als ein schlechter Mann zu leben, der seine Freunde ungerächt läßt. Den Tod des Hektor zu rächen, bedeutet nicht, einer privaten Rachsucht nachzugeben, sondern eine Pflicht gegen die Gemeinschaft zu erfüllen, indem man dem Toten die Ehre gibt

und seinen Überwinder überwindet. Die Rache ist eine politische Pflicht.

Auch hier sieht man, daß das Nichtwissen des Sokrates nicht bedeutet, daß er nicht weiß, was seine Pflicht ist. Die ist gar nicht schwer zu wissen, und alle anderen wissen sie auch. Wenn sie diese nicht alle beherzigen, sondern etwa aus Angst gegen diese Pflicht handeln, so rührt das gerade daher, daß sie etwas zu wissen meinen, was sie nicht wissen - daß nämlich der Tod für sie etwas Schlechtes sei, daß es für sie besser sei, ihm auf alle Weise, selbst auf Kosten der Verletzung der politischen Pflicht, zu entgehen. [29a] „Den Tod zu fürchten, ihr Männer, das ist nichts anderes als sich für weise zu halten, ohne es zu sein.“ Ausdrücklich erklärt Sokrates, daß er sich bewußt ist, nichts zu wissen über den Hades, aber Unrecht zu tun und dem Besseren nicht zu gehorchen, sei er ein Gott oder ein Mensch, das ist schlecht. Warum weiß er das? Weil es dazu weder einer Offenbarung noch tiefsinniger Forschung bedarf, weil tausendfache Erfahrung es immer aufs neue lehrt, was man tun muß, damit menschliches Zusammenleben möglich wird. Je weniger sich einer durch die Meinung verwirren läßt, er wisse etwas, was er nicht weiß, um so reiner und sicherer wird ihm das Wissen, dessen er wirklich fähig ist. Sokrates bildete sich in keiner Weise ein, etwas zu wissen, was er nicht weiß, deshalb weiß er am besten, was sein politische Pflicht ist. Weil er es am besten weiß, läßt sich er unbeirrbar dadurch leiten. Das Wissen wird in diesem Moment zur Tugend oder zum Gutsein.

Mit dem scheinbar paradoxen Satz, daß Gutsein ein Wissen ist, bekommen wir es reichlich bei Sokrates und Platon zu tun. Für jetzt ist deutlich, daß es eine Abweichung von der politischen Pflicht nur geben kann, wenn jemand solche Abweichung für ihn selbst besser oder nützlicher einschätzt. Wer das nicht meint, kann von seiner Pflicht gar nicht abweichen.

Daher nimmt Sokrates auch den Vorschlag nicht auf, ihn noch einmal laufen zu lassen, allerdings unter der Bedingung, daß er in Zukunft von seinem Treiben ablasse. Vom Gericht freigesprochen würde er sofort, erklärt er, sein Tun wieder

aufnehmen. Der Polis sein noch niemals ein größeres Gut entstanden ist als in seiner Tätigkeit. Das Ausräumen des Scheinwissens erscheint dem Sokrates als eine politische Pflicht, denn sie hat Nutzen für die Polis. [29c]

Sokrates geht noch weiter. Er sagt nicht nur, daß man gar nicht wissen kann, was der Tod ist, und also nicht, ob er ein Gut oder ein Übel sei, sondern auch, daß ihm durch seine Hinrichtung ein Schaden geschehen kann. Denn es ist gegen das göttliche Gesetz, gegen die θεμς, daß der Schlechtere dem Besseren einen Schaden zufügen kann. Ein frommes Wort, das den Glauben an die göttliche Herrschaft des Rechts über den Weltlauf ausdrückt! Sokrates begründet das Vertrauen hier nicht weiter. Plato wird sich später um eine Begründung bemühen. Denn es ist klar, daß dies Vertrauen kein Ergebnis äußerer Erfahrung sein kann. Die Erfahrung zeigt den tausendfachen Untergang der Edlen und den Erfolg der Schurken. Hier zeigt sich ein Bruch mit der Religion des Homer. In ihr das Recht zwar etwas Göttliches, aber es stellt sich nicht von selbst her. Die Menschen müssen es mit der Waffe in der Hand selbst durchsetzen. Sokrates setzt ein Fragezeichen hinter die bloße Lebenserfahrung vom Erfolg der Schurken. Sie ist von der viel tieferen Erfahrung getragen, daß alles Böse seine Kraft nur vom Guten hat, deshalb nicht Ursprung und Ziel des Lebens sein kann.

Der Gedanke hat eine schwindelerregende Kraft. Es ist nicht frommer oder naiver Glaube, wie man meinen könnte, daß auch durch die Hinrichtung kein Schaden angetan werden könne, sondern die permanente Revolution des Menschseins. Dieser Satz setzt die Verantwortung vor den Selbsterhaltung, er erkennt die egoistische Funktion der Erkenntnis und ihre Unhaltbarkeit. Die Schadlosigkeit des Ich ist ein Spitzensatz aus dem Primat der Ethik. Nur für die Stadt, weil sie in selbstischer Sorge ist, kann Schaden dabei entstehen. Sokrates vergleicht die Stadt mit edlen, aber wegen seiner Größe träge geworden ist und angestachelt werden muß. Μύωψ meint die Stechfliege, meint aber im übertragenen Sinne auch den Stachel. Sokrates

ist ein An- und Aufreger ist, und das träge Athen braucht diesen Stachel. [30e].

Zum Beweis dafür, daß der Gott ihn geschickt hat, weist er seine Armut vor. Von selbst würde kein Mensch eine Tätigkeit wählen, die in die Armut führt. Dazu muß jemand von einem Anderen berufen sein. Wie alle sehen können, hat er seine eigenen Angelegenheiten nach dem Spruch aus Delphi ganz vernachlässigt und keinen Pfennig dabei verdient. [31c]

Man könne ihn zwar fragen, warum er diese Wohltat nur den Einzelnen in der Stadt erweist, nicht aber der Öffentlichkeit selbst, warum er also nicht Politiker geworden ist. Nur äußerlich gesehen kann diese Wendung in der Rede des Sokrates verwundern, denn sie steht in engem Zusammenhang mit seiner Verteidigung. Das ist seine Sendung vom Gott her, die Verderbnis Athens zu zeigen, und diese rührt aus den selbstischen Interessen. „Ich zeige einfach, daß nicht aus dem Reichtum das Gutsein entsteht, sondern aus dem Gutsein der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter, private wie öffentliche.“ [30b] Es ist aber nicht möglich, weder in der Politik noch im Leben überhaupt, saubere Hände zu behalten. Anhänger und Freunde kann ich nur gewinnen, wenn ich ihnen schmeichle und Vorteile zukommen lasse, sonst laufen sie mir weg. Jedes Interesse ist korrumpierbar, ja korrupt, das Leben aber lebt von Interessen. Also kann jemand die Wahrheit nur tun und sagen, wenn er sich aus der Welt zurück zieht. Oder genauer, in dem Maße, wie er Abstand nimmt, öffnet sich ihm die Wahrheit. Sich aus dem Kreislauf der Interessen zu verabschieden aber heißt, ein Idiot zu werden, ἰδιωτεύειν. [32a] Das hat nichts damit zu tun, daß man im Kleinen, beim Einzelnen anfangen muß, um dann zum großen Ganzen aufsteigen, zur Besserung der Stadt Athen, sondern weil die Person der Ort, wo möglicherweise die Verantwortung vor das Interesse gesetzt wird, bei dem Menschen, der sich selbst erkennt. Aus tiefer Erfahrung schöpft Sokrates da, und aus einigen Erfahrungen. Als er Rats herr war, faßten die Männer von Athen den gesetzwidrigen Beschluß, die zehn Heerführer zu verurteilen, die in der See-

schlacht entschieden hatten, die Gefallenen nicht zu begraben. Sokrates war als Einziger dagegen, und geriet dabei in Gefahr, selbst zu Gefängnis oder zum Tod verurteilt zu werden. Trotzdem widersetzte er sich. Das war in der Zeit der Demokratie. Später, unter der Oligarchie und der Herrschaft der Dreißig, wurde ihm wiederum ein gesetzwidriger Auftrag zugemutet, den er einfach ignorierte, wodurch er sich aufs Neue in Gefahr brachte. [32a]

Hier beruft sich Sokrates auf sein berühmtes Daimonion. Dies hätte ihm abgeraten, sich mit Staatsgeschäften abzugeben, denn wenn er dem Rat nicht gefolgt wäre, wäre er gewiß schon längst tot und hätte weder euch noch sich selbst genützt. Wer für die Gerechtigkeit streiten will, der darf kein öffentliches Leben führen, da die Gegensätze der Interessen ihn entweder mundtot oder tot machen.

Was hier über das Daimonion gesagt wird, zeigt die Nähe zu dem, das heutzutage die Stimme des Gewissens genannt wird. Ein Gewissen kann positiv gebieten oder negativ abraten, es kann gleichzeitig eine Art von Gesetzgeber sein, der uns vor der Tat befiehlt, oder eine Art Richter, der uns nach der Tat anklagt. Auch das Daimonion ist beides, denn es befiehlt dem Sokrates, die Menschen zu prüfen, und es rät ihm den bestimmten Weg zu gehen, auf dem ihn eine Schweineherde beschmutzen würde. Das zeigt die Reflexion des platonischen Sokrates im *Phaidon* (61d), daß der Mensch das Eigentum Gottes und ihm daher der Selbstmord verboten ist. Was dem griechischen Geist fehlt, ist die Dimension der Freiheit, von der Hegel richtig gesehen hat, daß sie erst im Christentum ihr Universalität und Tiefe bekommen hat. Was deshalb hier auf dem altem Boden fehlt, ganz besonders auch bei Sokrates, wo man es am ehesten erwarten dürfte, ist das Schuldgefühl. Sokrates hat nie etwas Falsches getan, er bedauert nie etwas an der Vergangenheit, auch wenn er ein zukünftiges Gericht fürchtet. Schuld kann nicht getilgt werden, weder für sich persönlich, noch stellvertretend für einen anderen.

Nun können wir fragen, warum denn gerade Sokrates dadurch ausgezeichnet ist, daß er einen solchen Ratgeber hat? Auf diese Frage finden wir die Antwort bei Xenophon. Da wird von einem Gespräch berichtet, worin ein Teilnehmer bezweifelt, daß sich die Götter um die Menschen kümmern und sorgen. „Was, fragt Sokrates, müßten die Götter denn tun, wenn du das glauben willst?“ „Sie müßten mir auch so gute Ratschläge geben wie dir dein Daimonion.“ Darauf Sokrates: „Glaubst du denn, die Götter geben allen Griechen und sogar auch den anderen Menschen insgesamt Ratschläge durch Orakel, Vogelzeichen und auf andere Weise und nur dir nicht, wenn du dich nur drum bemühst?“ Mit anderen Worten: Den göttlichen Rat bekommt jeder, der darauf hört. Daß scheinbar nur Sokrates ein Daimonion hat, kommt daher, daß er der Weiseste ist, weil er sich nicht für weise hält. Denn wer sich nicht für weise hält, kann hören, was ihm die göttliche Weisheit sagt. So ist es weise, aber nicht aus eigener Kraft. Dies Wissen des Nichtwissens ist die bleibende Voraussetzung, um den göttlichen Rat hören zu können. Wer schon zu wissen meint, vor allem wer aus sich selbst zu wissen meint, was das Gute ist, der kann kein Ohr haben für den Rat einer göttlichen Stimme. Das Daimonion entspricht so dem Wissen des Nichtwissens.

Dieses Wissen des Nichtwissens ist das, was Sokrates lehrt. Er ist ein Lehrer und ist es doch nicht. Er ist es nicht, weil er kein inhaltliches Wissen bietet, sondern den Inhalt gerade wegnimmt, das vermeintliche Wissen. Aber er ist ein Lehrer viel höheren Ranges, weil das Wissen des Nichtwissens zur höchsten Stufe des Menschseins gehört. Sokrates verspricht niemandem etwas, wie das die Sophisten tun. Deshalb ist nicht seine Sache, ob diejenigen, die ihm zuhören, dadurch gebessert werden oder nicht. Sokrates ist kein Pädagoge, der Menschen formen will. Ein solcher Wille kann immer nur korrupt werden. Aber natürlich formt Sokrates die Menschen viel mehr, als je ein Sophist oder Pädagoge es vermocht. Denn die Menschen spüren ohne deutliches Wissen das nichtkorrumpierbare Tun,

da sie seine Bereitschaft zum Tode sehen. Ohne diese Bereitschaft ist die Korruption wohl nicht zu vermeiden.

Die Jugend wird verdorben, wenn man das mit ihr macht, so wird dem Sokrates vorgeworfen. Aber die Schüler des Sokrates meinen das ganz und gar nicht, auch nicht, wenn sie als reife Männer auf ihre Jugend zurück blicken. Sie wie auch ihre Angehörigen stehen auf der Seite des Sokrates. [35c] Seine Gegner sind diejenigen, welche die Wirkung seiner Kur weder an sich selbst noch an ihren Angehörigen kennen gelernt haben, also diejenige, die ganz und gar dem Schein des Wissens verfallen sind. Der Schein ist es, der hier über die Wahrheit zu Gericht sitzt und ihre Verurteilung verlangt.

Das also, sagt Sokrates, habe vorzubringen gehabt. Keinesfalls aber will an die Stelle der Argumente das Gefühl setzen, flehende Appelle halten oder Verwandte mitbringen, die Mitleid bei den Richter erlehen sollen. Das ist unter der Würde, sowohl des Sokrates wie der Richter! Beide Seiten versäumen ihre Pflicht, wenn sie sich durch Gefühle statt durch Gründe bestimmen ließen. [34c]

Sokrates wird schuldig gesprochen, aber mit einer nur knappen Mehrheit von 30 Stimmen, nach einer anderen, weniger wahrscheinlichen, Lesart sogar von nur 3 Stimmen, bei 500 oder 501 Richtern. Das Recht sah vor, daß der Angeklagte, zuerst selbst eine Strafe vorschlagen durfte. Was verdient ein armer Wohltäter, der viel freie Muße nötig hat, um seine Wohltat an der Stadt Athen ausüben zu können? Er verdient Speisung auf Staatskosten im Prytaneion, ruft Sokrates aus. Solche Ehre erwies man den Siegern der Olympischen Spielen oder auch siegreichen Feldherren. Aber der Sport, sagt Sokrates, macht euch nur scheinbar glücklich, ich aber in Wahrheit. Der Sieger von Olympia bedarf der Speisung nicht, ich aber sehr wohl. [36 d]

Sokrates ist sich darüber im Klaren, daß er durch eine solchen Vorschlag die Stimmung gegen sich anheizt erregt und die Todesstrafe provoziert. Wie um sicher zu sein, daß das auch dazu komme, spricht er offen aus, daß ihm der Tod lieber ist als

im Gefängnis zu sitzen oder in die Verbannung geschickt zu werden. Ebenso provozierend ist es, wenn er sich bereit erklärt, eine Geldstrafe zu zahlen, und alles herzugeben, was er hat, nämlich eine Mine, was fast nichts ist. Denn „davon hätte ich weiter keinen Schaden“, ruft er aus [58b] Aber seine Freunde wollen für ihn bürgen, deshalb bietet er 50 Minen an.

Das hat zur Folge, daß das Todesurteil mit größerer Mehrheit gefällt wird als der Schuldspruch. Sokrates hatte es selbst hervorgerufen. Sokrates ist entschieden gegen den Selbstmord, aber hält es für erlaubt, den Tod dem Kerker vorzuziehen.

Vom Tod spricht Sokrates zuletzt in weltüberwindenden Worten. Die Grundfrage lautet: Warum weichen die Menschen von dem ab, was sie als ihre Pflicht erkannt haben? Die Antwort lautet: Sie sind der wahnhaften Meinung, die Abweichung sei für sie besser, denn den Tod halten sie für das größte aller Übel. Daß er das nicht ist, ist dem Sokrates, der jetzt in den Tod gehen soll, gewiß, weil sein Daimonion während des ganzen Prozesses geschwiegen hat. [40a] Sokrates hat nichts getan, um dem Tod zu entgehen, sondern eher alles, um ein Todesurteil zu provozieren. Sein Daimonion ist ihm nicht ins Wort gefallen und hat ihn nicht aufgehalten. Also muß der Tod etwas Gutes sein.

Wieso aber kann der Tod etwas Gutes sein? [40c] Auch das Daimonion wird geprüft! Er ist entweder die völlige Vernichtung, ein Entkleidung von jedem Dasein und Empfinden, oder er ist der Umzug der Seele an einen anderen Ort. Im ersten Fall aber ist er wie ein tiefer Schlaf und besser als jeder Schlaf, da er nicht einmal durch Träume gestört wird. „Ein Ziel, aufs innigste zu wünschen,“ nennt es später Hamlet. Der Gedanke ist in der alten Welt oft wiederholt worden. Immer wieder hat man sich vorgerechnet: Der Tod ist nicht zu fürchten, er ist nichts anderes als ein Schlaf ohne Ende. Wenn wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht da, sagt Epikur. Ich erfahre den Tod der anderen, aber niemals meinen eigenen Tod. Also ist nichts zu fürchten. So wird immer aufs neue argumentiert, eben weil man sich fürchtet. Die Furcht wird durch solche

Argumente nicht ausgelöscht. Gewiß kann ich das Ende meines Lebens nicht erleben. Aber was dennoch in mein Leben fällt, das ist die Zukunft meines Todes. Dieses Auf-den-Tod-zu-Leben nennt Heidegger das Sterben. Der Mensch stirbt, solange er lebt. Daß der Mensch den Tod fürchtet, obwohl das Ableben ihn nicht treffen kann, weil es nie in seine Gegenwart fallen kann, das rührt daher, daß (wie Heidegger sich ausdrückt) das Sein des Menschen wesentlich ein Sich-vorweg-Sein ist, ein Aussein auf die Zukunft, d.h. ein Weiterlebenwollen. Dies Wille zur Zukunft ist wesentlich mit der Existenz des Menschen verbunden, es gehört zu seiner Natur, deshalb muß der Tod als das Ende der Zukunft sein Grauen erwecken. Diese Antipathie gegen den Tod läßt sich durch keine Argumentation beseitigen.

Dennoch ist die Antipathie gegen den Tod nur die eine Seite des Verhältnisses zu ihm. Das Verhältnis zum Tod ist nach Kierkegaard, genauer gesagt, nicht Furcht, sondern Angst. Der Antipathie entspricht eine Sympathie, der Todesfurcht eine Todessehnsucht. Sie rührt daher, daß der Mensch an seinem Leben trägt wie an einer schweren Last. Die Last möchte er abwerfen, und der Tod ist das Abwerfen. Die Griechen kannten dies Doppelverhältnis zum Tod, wie gerade bei Sokrates deutlich wird, weshalb der Selbstmord verboten ist. (*Phaidon*) Zum einen sagt Achill im Hades, er wollte lieber der Tagelöhner eines armen Bauern sein als König im Reiche der Schatten. Ebenso stand aber auch der Gegensatz in großer Geltung stand bei den Griechen: Das Beste ist, gar nicht geboren zu werden, und das Zweitbeste, gleich nach der Geburt wieder zu sterben. Vgl. Ijob 3, 11: „Warum starb ich nicht vom Mutter-schoß weg, kam ich aus dem Mutterleib und verschied nicht gleich?“

Aber wie, wenn es ein Leben nach dem Tod gibt? Auch diese Lehre hatte schon außerhalb des Christentums eine weite Verbreitung. Sie ist orientalisch oder jüdisches Lehrgut mitten im hellenistischen Kernland. Die Mythologie Homers, die nur ein Schattenleben nach dem Tod kannte, war zwar die griechischste

Todesvorstellung, aber niemals die allein herrschende. In den Mysterien hielt sich die orientalische von einem vollen und vielleicht sogar reicheren Leben nach dem Tode. Auch Platon neigte ihr zu, so fragwürdig auch in seinen Augen alles gewesen sein mag, was er als Beweis für diese Lehre vorgebracht hat.

In der *Apologie* behandelt Sokrates diese Lehre einfach als die andere Möglichkeit, die es neben der, daß es mit dem Tode aus ist, auch gibt. Wenn es wahr ist, und die Seele überlebt und von den menschlichen Richtern zu den wahren göttlichen Richtern kommt, so kann ihm das im Bewußtsein, im Recht zu sein, nur wünschenswert erscheinen. Noch wünschenswerter ist ihm die Aussicht, dort seine sokratische Existenz fortzusetzen und auf seine Weise den Agamemnon und den Odysseus oder den Sisyphos und die anderen Weisen der Vorzeit auszuforschen. Es ist deutlich, daß Sokrates sich auch dort seines Triumphes gewiß ist. Er sagt voraus, daß er auch im Verhältnis zu den Großen der Vorzeit und nicht nur im Verhältnis zu den kleinen Zeitgenossen als der Weiseste erscheinen wird. Das zeigt, daß sein überlegenes Bewußtsein nicht auf der historischen Situation seiner Zeit beruht, daß seine Dialektik nicht nur Zeitkritik ist, sondern viel weiter geht. Sie beansprucht, die Grenzen der Menschheit zu zeigen, sie will demonstrieren, daß das Wissen, was für den Menschen das Gute ist, nicht nur ein Wissen ist, das den Zeitgenossen fehlt, sondern das dem Menschen als Menschen immer fehlen wird. Hier liegt eine Grenze vor, die der Mensch auf keine Weise überschreiten kann und die ihm Würde und Elend gibt.

Eine wichtige Frage ist, ob der spätere Sokrates-Platon immer beim Wissen vom Nichtwissen im Blickpunkt behalten hat. Es ist nicht zu übersehen, daß der spätere Plato ein Wissen vom guten und seligen Leben beansprucht, und deshalb in der *Politeia* den richtigen Staatsaufbau zeigen will. Aber gerade auch dort ist die zentrale Lehre vom Jenseits des Guten, das man nicht wissen und nicht in Nutzen nehmen kann, allgegenwärtig. [509b] Das äußere Leben zwingt den Menschen zu handeln, als

ob er die Ursachen seines Lebens und des Weltlaufes im Überblick hätte. Ich meine, daß Plato die Lektion des Sokrates nicht vergessen hat, daß er aber aus Verantwortung sie zum Teil in lehrbare Form gebracht hat. Bei Levinas im 20. Jahrhundert heißt das die Philosophie des Dritten. Dadurch wird der Philosoph wieder handlungsfähig, er steigt in die Höhle der Schatten, wo die Menschen sitzen wieder zurück. Aber er weiß im Nichtwissen von dem ganz anderen Licht.

KRITON

In der Morgendämmerung ist Kriton im Gefängnis erschienen, um Sokrates zu warnen, seine Hinrichtung sei bedrohlich nahe gekommen, weil das Schiff aus Delos bald anlangen wird. Er will ihn zur gut vorbereiteten Flucht überreden. Aber Sokrates weigert sich, seinen eigenen Interessen zu folgen. Er will die Vernunft befragen, den Logos, was das Rechte ist.

Die Gesetze der Stadt Athen treten auf und legen die Argumente des Rechts dar. Eine Flucht wäre Gesetzesverletzung, denn die Verurteilung war der Form nach legal. Sokrates hat einst einen Vertrag mit den Gesetzen der Stadt geschlossen, denen er Leben und Erziehung verdankt. Deshalb ist er verpflichtet, sie zu achten und zu schützen. Er hätte ja auswandern können. Wie kein zweiter hat er sich an die Stadt geklammert und lieber auf Todesstrafe als auf Verbannung plädiert. *„Also, Sokrates, gehorche uns, deinen Erziehern, und achte weder die Kinder, noch das Leben, noch sonst etwas höher als das Recht, damit, wenn du in die Unterwelt kommst, du dies alles zu deiner Verteidigung anführen kannst vor den dortigen Herrschern.“*

[43a]

Die Personen: Sokrates · Kriton

Ort: Im Gefängnis in Athen

1. Der Fluchtversuch des Kriton [43a]

1. 1 Die Rückkehr des Schiffes aus Delos

Sokrates: Warum bist du schon so früh gekommen, o Kriton?
Oder ist es gar nicht mehr so früh am Tag?

Kriton: Doch, sehr früh noch.

Sokrates: Wie spät ist es denn?

Kriton: Ganz früher Morgen.

Sokrates: Ich wundere mich, daß der Gefängniswärter bereit war, dir aufzuschließen.

Kriton: Er kennt mich schon gut, o Sokrates, ich komme oft hierher. Er hat auch schon mal eine Kleinigkeit von mir erhalten.

Sokrates: Bist du eben erst gekommen, oder bist du schon länger hier?

Kriton: Schon länger.

Sokrates: [43b] Warum hast du mich nicht gleich geweckt, sondern dich erst still hingewetzt?

Kriton: Nein, beim Zeus, o Sokrates! Das wäre mir selbst nicht angenehm, in so trüber Lage zu sein wie du und nicht einmal schlafen zu dürfen! Ich habe dir eine ganze Zeit verwundert zugesehen. Wie sanft du doch schläfst! Mit voller Absicht habe ich dich nicht geweckt, damit dir die Zeit angenehm vergeht. Schon oft im Leben habe ich dich wegen deiner Gleichmut glücklich gepriesen, aber jetzt besonders. Wie leicht und milde du das bevor stehende Unglück erwartest!

Sokrates: Das wäre ja auch ziemlich dumm von mir, o Kriton, in meinem Alter empört zu sein, wenn ich einmal sterben muß.

Kriton: [43c] Auch andere, o Sokrates, werden in deinem Alter von solchem Unglück betroffen. Aber ihr Alter schützt sie nicht davor, ganz empört zu sein über ihr Los.

Sokrates: Ja, das gibt es! Aber warum bist du so früh gekommen?

Kriton: Eine schlimme Botschaft muß ich bringen, o Sokrates. Wie ich sehe, ist sie das nicht für dich. Aber für mich und für alle deine Freunde ist sie traurig und schwer. Ich trage am schwersten an ihr.

Sokrates: Was denn? Ist etwa das Schiff aus Delos wieder da, nach dessen Ankunft ich sterben soll? [43d]

Kriton: Noch ist es nicht hier, aber ich meine, es wird heute kommen. Das besagen die Meldungen von einigen Leuten aus Sunion, die es dort verlassen haben. Aus den Meldungen ergibt sich, daß es heute ankommt und du morgen dein Leben wirst beschließen müssen.

1. 2 Die Rückkehr des Schiffes aus Delos

Sokrates: Also, o Kriton, Glück auf! Wenn es den Göttern gefällt, dann sei es so. Doch glaube ich nicht, daß das Schiff heute schon kommt.

Kriton: [44a] Woher willst du das wissen?

Sokrates: Das will ich dir sagen. Ich soll doch, wenn das Schiff gekommen ist, am nächsten Tag sterben, nicht wahr?

Kriton: Das sagen jedenfalls die Herren des Geschehens.

Sokrates: Deshalb glaube ich nicht, daß es heute kommen wird, sondern erst morgen. Ich schließe das aus einem Traum, den ich gerade in der Nacht geträumt habe. Wahrscheinlich war es ganz gut, daß du mich nicht geweckt hast.

Kriton: Was hast du denn geträumt?

Sokrates: Mir war, als ob eine schöne, wohlgeformte Frau in weißem Gewand auf mich zukäme, mich anrief und sagte: [44b] *O Sokrates, wahrlich, in drei Tagen kommst du zur fruchtbaren Phthia. (Ilias 9, 363)*

Kriton: Seltsamer Traum, o Sokrates!

Sokrates: Nicht wahr, er scheint mir sehr deutlich zu sein, o Kriton!

1. 3 Kritons Begründung des Vorschlags

Kriton: Sehr, sehr, scheint mir auch. Aber, du dämonischer Sokrates, trotzdem folge jetzt meinem Rat und rette dich! Wenn du sterben solltest, ist das für mich nicht einfach ein Unglück. Erstens verliere ich einen Freund, wie ich nie wieder einen finden werde, außerdem aber werden viele glauben, die mich und dich nicht genau kennen, daß ich für deine Rettung kein Geld aufwenden wollte, obwohl ich es gekonnt hätte. [44c] Was für einen schlechteren Ruf kann es geben als den, daß man sein Geld höher schätzt als seine Freunde! Die Leute werden einfach nicht glauben, daß du selbst nicht weggehen wolltest, obwohl wir alles versucht haben.

Sokrates: O guter Kriton, was soll uns die Meinung der Leute so belasten! Die besseren Leute, auf deren Meinung es nur ankommt, werden schon glauben, daß es so gegangen ist, wie es gegangen ist. [44d]

Kriton: **Aber du siehst doch nun, o Sokrates, daß es nötig ist, sich um die Meinung der Leute zu kümmern.** Eben was jetzt geschieht, zeigt doch zur Genüge, daß die Masse nicht nur ein kleines, sondern das größte Übel anrichten kann, wenn man bei ihr einen schlechten Ruf hat.

Sokrates: Wenn sie nur imstande wären, o Kriton, ein größtes Übel anzurichten, dann könnten sie auch ein größtes Gut vollbringen. Das wäre ja wunderbar! Nun, sie können aber weder das eine noch das andere. Weder das Vernünftige noch das Unvernünftige können sie tun, sie handeln gerade so, wie es der Zufall will.

Kriton: Das mag sein. [44e] Aber sag mir, o Sokrates, hast du etwa Angst um mich oder deine anderen Freunde? Meinst du, die Sykophanten werden uns anzeigen,* wenn du von hier entweichst, daß wir dir heimlich fortgeholfen haben? Oder daß wir unser Vermögen verlieren oder doch sehr viel Geld und viel-

leicht sonst noch etwas erleiden müssen? Wenn du das fürchtest, dann laß es gut sein. [45a] Es ist unsere Sache, für deine Rettung zu sorgen und die Gefahr auf uns zu nehmen; wenn es sein muß, sogar noch eine größere. Also hör auf mich und handle so!

Sokrates: Ja, das befürchte ich, o Kriton, und noch einiges andere.

Kriton: Fürchte es nicht! Zunächst einmal, es ist gar nicht so viel Geld nötig, um dich retten und dich von hier wegzubringen. Dann auch, siehst du nicht, wie käuflich die Sykophanten sind? Viel Geld braucht man für die gar nicht? [45b] Mein Vermögen steht dir zur Verfügung, und das sollte wohl reichen. Wenn du aber aus Rücksicht auf mich meinen solltest, daß ich nicht mein ganzes Vermögen opfern darf, so stehen auswärtige Freunde zur Aushilfe bereit. Einer von ihnen, Simmias aus Theben, hat die nötige Summe schon zusammen gebracht. Auch Kebes ist bereit und viele andere. Wie gesagt, diese Sorge brauchst du nicht zu haben, wenn du dich nur retten lassen willst. Was du aber vor Gericht gesagt hast, daß du nach deiner Emigration nicht wüßtest, was du mit dir selbst anfangen solltest, auch darüber mach dir keine Sorgen. [45c] Denn an sehr vielen Orten, auch weiter weg, wohin du nur kämest, würde man dich gerne aufnehmen. Willst du etwa nach Thessalien gehen, so habe ich dort Bekannte, die dich sehr hoch schätzen und dir eine Sicherheit gewähren, daß niemand in Thessalien dir etwas anhaben dürfte.

Dann noch, o Sokrates, scheint es mir auch nicht gerecht zu sein, daß du darauf bestehst, dich selbst preis zu geben, obwohl du dich retten kannst. Du betreibst nämlich das Geschäft deiner Feinde weiter, die dich vernichten wollen, wie sie selbst es betrieben haben und nicht besser hätten vollenden können. [45d] Außerdem scheint mir, du gibst auch deine eigenen Söhne preis, die du aufziehen und ausbilden könntest. Nun aber verläßt du sie und gehst davon, so daß es ihnen, was dich angeht, ergehen wird, wie es sich trifft. Das Schicksal wird sie aber wahrscheinlich so treffen, wie es üblicherweise die Waisen

trifft. Denn entweder solltest du keine Kinder gezeugt haben, oder du mußt aushalten bei ihrer Erziehung und Reifung. Du aber hast ganz den bequemen Weg gewählt, und solltest doch als tüchtiger und tapferer Mann nur das wählen, was einem solchen angemessen ist. Du behauptest ja, dein ganzes Leben hindurch dich um das Gutsein gekümmert zu haben. [45e] Ich schäme mich für dich, und auch für uns schäme ich mich, für deine Freunde. Fast hat es das Ansehen, als ob die ganze Geschichte mit dir nur durch unsere Feigheit passieren konnte, sowohl die Zulassung der Klage, daß du überhaupt vor Gericht erscheinen mußtest, da es dir doch frei stand, nicht zu erscheinen, als auch die Verhandlung selbst und der ganze Verlauf. Und nun gar dieses Ende! Das ist recht das Lächerlichste von der Geschichte und wird uns feige und erbärmlich erscheinen lassen. [46a] Als ob wir dich nicht hätten retten wollen oder du dich selbst, da es sehr wohl möglich gewesen wäre und auch machbar, wenn wir nur ein wenig praktischen Sinn gehabt hätten! Darauf hab' acht, o Sokrates, daß nicht zum Unglück noch die Schande kommt, für dich wie für uns. Also laß dir raten! Das heißt, es gibt gar keine Zeit zum Raten. Der Rat ist gefaßt, es gibt nur einen! In der nächsten Nacht muß alles geschehen, denn wenn wir zögern, ist es aus und vorbei. Also hör auf mich, o Sokrates, und tu nur, was ich dir sage!

2. Widerlegung des Kriton [46b]

2. 1 Der beste Satz als Maßstab

Sokrates: [46b] Deine Sorge um mich ist großartig, o lieber Kriton, allerdings nur, wenn sie mit dem, was richtig ist, übereinstimmt. Wenn sie das nicht tut, dann ist sie in ihrer Dringlichkeit umso peinlicher. Also zu überlegen ist, ob wir so handeln sollen oder nicht. **Denn nicht nur jetzt, sondern schon immer habe ich die Gewohnheit gehabt, keinem anderen Gedanken zu gehorchen, als demjenigen, der sich mir bei der**

Untersuchung als der beste zeigt. Ich kann das, was ich seit langem als Überzeugung habe, nicht einfach über Bord werfen, nur weil es mir jetzt als Schicksal begegnet. [46c] Meine Reden sind mir ganz gleich geblieben, ich schätze und ehre sie früher wie heute. Wenn wir also im Augenblick keinen besseren Gedanken finden, dann richte dich darauf ein, daß ich dir nicht nachgeben werde. Auch durch die Macht der Menge nicht, selbst wenn sie noch wachsen sollte. Die will uns nur wie Kinder erschrecken, durch Gefangenschaft, durch Tod, durch Verlust des Vermögens! Also, wie können wir die Frage angemessen untersuchen?

2. 2 Wert der menschlichen Meinung

Wohl so, daß wir zuerst deinen Satz über die Meinungen aufnehmen! Ist es wohl in jedem Fall richtig, daß man auf einige Meinungen zwar hören muß, auf andere aber nicht? Oder ist er nicht richtig? [46d] War der Satz nur solange gut, als ich nicht sterben sollte, nun aber hat sich gezeigt, daß er nur so obenhin gemeint war, der schönen Rede wegen, der Sache aber nichts als Scherz und Geschwätz? Ich jedenfalls habe Lust, o Kriton, die Frage mit dir gemeinsam zu untersuchen, ob der Satz mir in meiner jetzigen Lage seltsamer erscheinen soll oder noch genau so wie früher. Demgemäss wollen wir ihn entweder gehen lassen oder ihm folgen. Soviel ich weiß, stellten doch früher die Leute, die etwas zu sagen hatten, wie ich jetzt eben, die Behauptung auf, daß man zwar einige Meinungen der Leute sehr hoch achten muß, andere aber nicht. [46e] Bei den Göttern, o Kriton, scheint dir das damals gut gesagt zu sein? [47a] Du bist nach menschlichen Maßen weit davon entfernt, morgen sterben zu müssen, und was mir bevorsteht, kann dich wohl nicht im Denken irre machen. Überlege also, ob das gut gesagt ist, daß man nicht alle Meinungen der Menschen achten muß, sondern nur einige, andere aber nicht? Und auch nicht die Meinung von allen Menschen, sondern nur von einigen, von anderen aber nicht? Was meinst du? Ist der Satz gültig?

Kriton: Ja, gültig.

Sokrates: Nämlich die guten Meinungen soll man achten, die schlechten aber nicht?

Kriton: Ja.

Sokrates: Und die guten, sind das nicht die Meinungen der vernünftigen, die schlechten aber der unvernünftigen Leute?

Kriton: Was sonst.

Sokrates: [47b] Nun also! Wie war unsere Meinung darüber? Ein Mann, der Sport treibt und ihn ernsthaft betreibt, wird der auf Lob, Tadel und die Meinung von jedermann achten, oder wird er nur auf das hören, was Arzt oder Trainer sagen?

Kriton: Nur darauf.

Sokrates: Also fürchten muß er nur den Tadel des einen Menschen und Freude haben nur an seinem Lob, nicht an dem der Menge?

Kriton: Offensichtlich.

Sokrates: Auf diese Art also muß er zu Werke gehen, muß sich üben und essen und trinken, was dieser eine Mann für gut hält, der Meister und Sachverständige, mehr als was alle anderen dafür halten?

Kriton: So ist es.

Sokrates: [47c] Wohl! Wenn er aber diesem einen Mann nicht folgt, seine Meinung und sein Lob gering achtet, dafür aber das Lob der anderen, unkundigen Leute, wird ihm dann nicht etwas Übles passieren?

Kriton: Wie sollte es nicht!

Sokrates: Was ist nun dieses Übel? Was bewirkt das Übel, worin trifft es den Ungehorsamen?

Kriton: In seinem Leib offenbar, diesen zerrüttet er.

Sokrates: Gut gesagt. Verhält es nicht mit allem anderen ebenso, o Kriton, damit wir jetzt nicht alles durchgehen müssen? Also mit dem Gerechten und Ungerechten, mit dem Hässlichen und Schönen, mit dem Guten und Bösen, worüber wir eben gerade gesprochen haben? [47d] Müssen wir hierin der Meinung der Mehrheit folgen und sie fürchten, oder nur der Meinung eines einzigen Menschen, wenn es einen Sachver-

ständigen dazu gibt, den man mehr scheuen und fürchten muß als alle die anderen. Dem dann nicht zu folgen bedeutet, daß wir das verderben und verstümmeln, was durch das Recht besser, durch das Unrecht aber schlechter wird. Oder gibt es so etwas nicht?

Kriton: Ja, so denke ich wenigstens, o Sokrates.

2. 3 Der Richter der Gerechtigkeit

Sokrates: Nun denn! Wenn wir das, was durch das Ungesunde zerrüttet und durch das Gesunde gebessert wird, zerrüttet haben, weil wir nicht auf die Meinung der Sachkundigen gehört haben, lohnt es nach solcher Zerrüttung wohl noch zu leben? Betroffen aber ist wohl der Leib, nicht wahr? [47e]

Kriton: Ja.

Sokrates: Lohnt es noch zu leben mit einem geschwächten und zerrütteten Leib?

Kriton: Keineswegs.

Sokrates: Aber wenn das zerrüttet ist, was durch ungerechtes Handeln zerrüttet wird und durch gerechtes gestärkt wird, soll es dann noch lohnen zu leben? Oder halten wir das etwa an uns für minderwertiger als den Leib, was es auch sei, worauf sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit beziehen? [48a]

Kriton: Keineswegs.

Sokrates: Sondern für edler?

Kriton: Bei weitem.

Sokrates: **Also auf keinen Fall, o Bester, müssen wir auf das achten, was die Leute über uns sagen, sondern was der Eine sagt, der sich auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit versteht, und auf die Wahrheit selbst.** Schon deine Einleitung ist also schief, wenn du erzählst, wir müßten darauf Acht geben, was die Leute vom Gerechten, vom Schönen, vom Guten und von seinem Gegenteil meinen. [48b] Ja, nun könnte einer sagen: Die Leute haben aber es in der Hand, uns zu töten.

Kriton: Ja, natürlich, so etwas könnte einer leicht sagen, o Sokrates.

Sokrates: Und doch, du Wunderlicher, scheint mir der Satz, den wir vertreten haben, noch so gültig zu sein wie vorher. **Ja, schau auch den anderen Satz an, ob er für uns gültig bleibt: Nicht einfach nur zu leben, ist entscheidend, sondern gut zu leben.**

Kriton: Ja, der gilt.

Sokrates: Und was ist das Gute? Ist es das schöne und gerechte Leben? Gilt das auch?

Kriton: Ja.

2. 4 Kein Unrecht mit Unrecht vergelten

Sokrates: [48c] Also von dieser Einigung aus müssen wir weiter fortsehen! Ist es gerecht ist, ohne Erlaubnis der Athener von hier fortzugehen, oder ist es nicht gerecht? Wenn es gerecht erscheint, dann wollen wir es versuchen, ansonsten lassen wir es bleiben.

Deine Bedenken, o Kriton, zum Verlust des Vermögens, zum guten Ruf, zu der Erziehung der Kinder, sind das nicht eigentlich die Gedanken dieser Leute? Erst töten sie leichtsinnig und nachher wollen sie ebenso leicht wieder lebendig machen, wenn sie könnten, alles ohne Vernunft. Das Gegenteil gilt für uns, da unsere Rede es so festsetzt. Wir haben nichts anderes zu bedenken, als was wir eben bedacht haben: Handeln wir gerecht, wenn wir denen, die mich von hier fortbringen sollen, [48d] Geld zum Dank geben, wobei es keine Rolle spielt, ob ich selbst entweiche oder ob ich mich entführen lasse. Handeln wir nicht wirklich ungerecht, wenn wir das alles tun? Wenn sich zeigt, daß wir auf solche Weise ungerecht handeln, dann haben die Bedenken, daß ich sterben muß, wenn ich hier bleibe und mich ruhig verhalte, oder sonst etwas zu erleiden habe, gar keinen Platz. Die Frage ist einfach, ob wir ungerecht handeln!

Kriton: Schön gesagt, o Sokrates. Sieh nun zu, was wir tun sollen.

Sokrates: Gemeinsam, du Guter, wollen wir überlegen. Wenn du überzeugende Einwände hast bei meinen Reden, so wende

ein, ich will dir dann nachgeben. [48e] Wenn aber nicht, dann höre endlich auf, mir immer dasselbe zu sagen, ich solle gegen den Willen der Athener von hier fortgehen. Es liegt mir viel daran, in Übereinstimmung mit dir zu handeln, nur eben nicht blindlings. [49a] Sieh dir also das Prinzip der Untersuchung an, ob du es billigen kannst, und suche die Fragen nach bestem Wissen und Gewissen zu beantworten!

Kriton: Gut, ich will es versuchen.

Sokrates: Sagen wir, daß man unter keinen Umständen und mit Vorsatz ein Unrecht tun darf,* oder sagen wir, unter einigen Umständen doch, nur unter anderen nicht? Kann es einen Fall geben, in denen das Unrecht gut oder schön ist, worüber wir früher ganz einer Meinung waren und auch vorhin noch? Oder sind uns die früheren Überzeugungen in wenigen Tagen abhanden gekommen? [49b] Haben wir, o Kriton, die wir Männer von vielen Jahren sind, lange Zeit nicht gemerkt, daß wir, wenn es ernst wird, nicht besser sind als die Kinder? Oder verhält es sich doch so, wie wir früher gesagt haben, ob die Leute nun damit einverstanden sind oder nicht, ob es uns mit solcher Überzeugung noch schlimmer ergeht als jetzt oder nicht, oder vielleicht auch besser, daß das Unrecht für den, der es tut, in jedem Fall schädlich und schändlich ist? Sollen wir so sagen? Oder nicht?

Kriton: Wir sollen.

Sokrates: Also keinesfalls darf man Unrecht tun?

Kriton: Natürlich nicht.

Sokrates: Also darf auch der nicht, dem Unrecht geschehen ist, wieder Unrecht tun, wie die meisten sagen, wenn gilt, daß man auf keine Weise Unrecht tun darf?

Kriton: Es scheint nicht. [49c]

Sokrates: Und wie doch? Darf man einem anderen Schaden zufügen, o Kriton, oder nicht?

Kriton: Man darf es wohl nicht, o Sokrates.

Sokrates: Nun also! Aber wieder Schaden zufügen, nachdem man geschädigt wurde, ist das, wie die meisten sagen, gerecht oder ungerecht?

Kriton: Auf keinen Fall ist es gerecht.

Sokrates: Denn jemanden schädigen, ist das gleiche wie Unrecht tun?

Kriton: Das ist wahr.

Sokrates: **Man darf also weder Unrecht mit Unrecht vergelten, noch auch überhaupt einen Menschen schädigen, gleichgültig was man von ihm zu erleiden hat.** Sieh zu, o Kriton, wenn du das zugibst, daß es nicht gegen deine Überzeugung ist. [49d] Ich weiß wohl, daß das nur wenige glauben und jemals glauben werden. **Die das annehmen und die das nicht annehmen, für die gibt es keine Gemeinsamkeit, sondern sie werden notwendig einander verachten, wenn einer die Überzeugung des anderen erkennt.** (Vgl. *Euthyphron* 7d) Sei also vorsichtig, ob du in Gemeinschaft mit mir treten willst! Bist du mit mir einer Meinung, und sollen wir bei unseren Überlegungen davon ausgehen, daß niemals Unrecht tun noch Unrecht mit Unrecht vergelten gerecht sein kann? Oder möchtest du lieber Abstand halten und keinen Anteil an diesem Prinzip haben? [49e] Ich jedenfalls war schon immer dieser Meinung und bin es auch jetzt. Wenn du irgendwie anderer Meinung bist, so sag es und laß es mich wissen. Wenn du aber der früheren Meinung bist, so höre das Folgende.

Kriton: Natürlich bleibe ich dabei und stimme mit dir überein. Also sprich!

Sokrates: Ich sage also das Folgende, das heißt ich frage: Muß jemand das, was er einem anderen versprochen hat und was auch gerecht ist, erfüllen oder darf er zu einer List greifen?

Kriton: Erfüllen muß er es.

2. 5 Der Auftritt der Gesetze

Sokrates: **[50a]** Betrachte nun von da aus die Sache! Wenn wir ohne Zustimmung der Stadt von hier fort gehen, fügen wir dann nicht jemandem einen Schaden zu, und zwar demjenigen, der es am wenigsten verdient? Und halten wir dem Versprechen die Treue, das wir als gerecht anerkannt haben?

Kriton: Da weiß ich nichts drauf zu antworten, o Sokrates. Ich verstehe nicht, was du fragst.

Sokrates: Betrachte es einmal so! Stell dir vor, wir sind gerade dabei, von hier fort zu laufen, oder wie man das sonst nennen soll, und nun kämen uns die Gesetze oder das Gemeinwesen der Stadt entgegen und fragten uns: „Sage mir, o Sokrates, was tust du da? [50b] Bedeutet dein Plan, den du gerade ausführen willst, etwas anderes, als daß du uns, die Gesetze und die ganze Stadt, in den Untergang reißt, soweit du es vermagst? Oder meinst du, eine Stadt könnte noch bestehen und würde nicht gänzlich zerrüttet werden, wenn in ihr die gefällten Urteile keine Kraft besitzen, sondern von privaten Leuten einfach ungültig gemacht und umgestoßen werden können?“ Was sollen wir auf solche und ähnliche Einwände sagen, o Kriton? Noch vieles könnte einer, zumal wenn er ein Redner ist, vorbringen zugunsten des gefährdeten Gesetzes, das anordnet, daß die rechtsgültigen Urteile gültig bleiben. [50c] Oder sollen wir ihnen sagen: „Die Stadt hat uns ja Unrecht angetan und den Fall ungerecht entschieden?“ Sollen wir das sagen, oder vielleicht was anderes?

Kriton: Genau dies, beim Zeus.

Sokrates: Aber wenn die Gesetze sagen: „O Sokrates, haben wir und du uns wirklich darauf geeinigt? Wollten wir nicht vielmehr dabei bleiben, daß die Stadt die Urteile fällt?“ Wenn wir uns über ihre Rede wundern, würden sie vielleicht sagen: „Wundere dich nicht über unsere Worte, o Sokrates, sondern gib Antwort. Du bist ja gewohnt in Fragen und Antworten zu reden. [50d] Also sag, welche Beschwerden hast du gegen uns und gegen die Stadt, daß du versuchst, uns zugrunde zu richten? Haben wir dich nicht, allem vorweg, zur Welt gebracht? Hat nicht durch uns dein Vater deine Mutter bekommen und dich gezeugt? Sprich also, tadelst du an uns Gesetzen etwas, das sich auf die Ehe bezieht und was nicht gut ist?“ „Nein, ich tadle nichts daran,“ müßte ich dann sagen. „Etwa aber an den Gesetzen über die Erziehung des Kindes und über den Unterricht, nach denen auch du unterrichtet worden bist? Ist es etwa

nicht gut, was einige unter uns bestimmen, daß sie deinem Vater auferlegt haben, für deine geistige und leibliche Bildung zu sorgen?“ [50e] „Sehr gut ist das,“ würde ich sagen. „Also, nachdem du aber geboren, aufgezogen und unterrichtet worden bist, kannst du da allem vorweg leugnen, daß du unser Abkömmling und unser Knecht bist, du und deine Vorfahren? Wenn sich dies so verhält, meinst du, daß du das gleiche Recht hast wie wir? Daß du, was wir dir etwa antun, zurecht auch uns wieder antun darfst? Oder hattest du gegen deinen Vater das gleiche Recht, oder gegen deinen Herrn, wenn du je einen hattest, daß du ihm antun durftest, was er dir antat? Ihnen also böse Worte zurück geben oder Schläge, wenn er dich geschlagen hat, und sonstiges von der Art? [51a] Gegen das Vaterland aber und gegen die Gesetze soll dir das erlaubt sein? Wenn wir etwa dich vernichten wollten, weil wir es für gerecht halten, darfst auch du dann umgekehrt uns vernichten wollen, und, soviel du nur kannst, auf den Untergang der Gesetze und des Vaterlandes sinnen? Dürftest du dann sagen, du handelst gerecht, der du immer nach dem Gutsein am Maßstab der Wahrheit gestrebt hast? Oder ist es deiner Weisheit entgangen, daß du nicht weißt, wie viel höher als Vater und Mutter und alle andere Vorfahren das Vaterland in Achtung steht, wieviel mehr Ehre und Heiligkeit es bei den Göttern und bei allen vernünftigen Menschen hat? [51b] Daß man ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren, daß man sich ihm noch mehr fügen muß als einem Vater, um ihn zu besänftigen? Entweder muß man es überzeugen oder tun, was es befiehlt, und ganz ruhig leiden, was zu leiden es auferlegt, wenn es auch Schläge sind oder Fesseln, oder wenn es dich in den Krieg schickt, wo du verwundet und getötet werden kannst. Dann mußt du dies alles tun und dennoch für ganz gerecht halten. Oder weißt du nicht, daß man nicht weichen, nicht weggehen, nicht die Stelle verlassen darf, sondern im Krieg, vor Gericht und überall das tun muß, was der Staat gebietet und das Vaterland, oder es überzeugen, was eigentlich Recht ist? Daß Gewalt gebrauchen gegen Vater oder Mutter immer ein Verbrechen ist, und noch viel mehr

gegen das Vaterland? [51c] Was sollen wir darauf sagen, o Kriton? Daß es wahr ist, was die Gesetze sagen oder nicht?

Kriton: Mir scheint, ja.

Sokrates: „Überlege also, o Sokrates,“ würden die Gesetze vermutlich weiter fortfahren, „ob wir recht haben, wenn wir behaupten, daß das, was du uns antun willst, Unrecht ist. Denn wir haben dich nicht nur zur Welt gebracht, dich aufgezogen und unterrichtet, haben dir und jedem Bürger alles Gute, was nur in unserem Vermögen stand, [51d] zukommen lassen. Wir haben auch jedem Athener, der es nur will, die Freiheit gelassen, nachdem er in die Bürgerliste aufgenommen ist und den Zustand der Stadt und uns, die Gesetze, kennen gelernt hat, wenn wir ihm dann nicht gefallen, daß er sein Hab und Gut nehmen und fortgehen darf, wohin er will. Keines von uns Gesetzen hindert oder verbietet jemandem von euch, dem wir oder die Stadt nicht gefallen, in eine Kolonie zu ziehen oder auch woandershin, wo er nur will, und sich dort unter Schutz - anzusiedeln, wobei er seine Habe behalten kann. [51e] Wer von euch aber geblieben ist, nachdem er gesehen hat, wie wir Urteile fällen und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir, daß er uns durch seine Tat versprochen hat zu tun, was immer wir auch befehlen. Wer nicht gehorcht, behaupten wir dann, tut ein dreifaches Unrecht: Er gehorcht uns nicht als seinen Erzeugern, nicht als seinen Erziehern und nicht als seinen Oberen, weil er trotz seines Versprechens, er wolle uns gewiß gehorchen, weder gehorcht, noch uns davon überzeugt, daß wir etwas nicht recht machen. [52a] Dabei stellen wir ihm doch frei und befehlen nicht etwa auf rauhe Art, was wir anordnen: Er kann eines von beiden Dingen tun, entweder uns überzeugen oder uns folgen, er aber tut keines davon. Diese Schuld, behaupten wir nun, wird auch an dir haften, o Sokrates, wenn du deinen Plan wahr machst, und zwar auf dir nicht am wenigsten von allen Athenern, sondern ganz besonders.“

2. 6 Verbundenheit des Sokrates mit der Stadt

Wenn ich nun frage: „Weshalb denn?“, dann würden sie mich wohl ganz mit Recht angreifen, wenn sie sagen, daß gerade ich mehr als alle anderen Athener ihnen das Versprechen geleistet hätte. [52b] „O Sokrates,“ würden sie sagen, „dafür haben wir große Beweise, daß wir selbst dir gefallen haben und die Stadt. Denn wärest du nicht so viel lieber als alle anderen Athener immer in ihren Mauern geblieben, wenn die Stadt dir nicht so ausnehmend gut gefallen hätte? Weder hast du je zu einem Festspiel die Stadt verlassen, außer einmal auf den Isthmos, noch bist du sonst irgend wohin gegangen außer mit dem Heer. **Auch hast keine Reisen gemacht wie andere Menschen,** noch auch hast du jemals Lust gehabt, andere Städte und andere Gesetze zu sehen, sondern wir genügten dir und unsere Stadt, [52c] so sehr hast du uns vorgezogen. Damit hast du uns gelobt, ein Bürgerleben zu führen, und hast daneben auch noch Kinder in der Stadt erzeugt, weil sie dir gefiel. Ja, noch während des Prozesses konntest du den Antrag auf Verbannung stellen, wenn du gewollt hättest. Was du jetzt gegen den Willen der Stadt unternimmst, hättest du mit ihrem Willen tun können. Du hast damals zwar groß getan, als mache es dir gar nichts aus zu sterben und hast, wie du sagtest, lieber den Tod als die Verbannung gewählt, jetzt dagegen schämst du dich weder vor deinen eigenen Reden, noch scheust du uns, die Gesetze. Jetzt versuchst du uns zu zerstören und handelst, [52d] wie nur ein sehr schlechter Knecht handeln kann, indem du zu entlaufen versuchst gegen alle Verträge und Abmachungen, mit denen du uns versprochen hast, als Bürger zu leben. Beantworte uns vor allem das eine, ob es wahr ist, wenn wir behaupten, du hättest durch die Tat, nicht bloß durch Worte versprochen, nach unserer Anordnung ein Bürgerleben zu führen, oder ist es nicht die Wahrheit?“ Was sollen wir darauf antworten, o Kriton? Sollen wir es nicht einräumen?

Kriton: Wir müssen wohl, o Sokrates.

2. 7 Unmöglichkeit der Flucht

Sokrates: [52e] „Ist es nicht so,“ werden sie sagen, „daß du deine Verträge mit uns und deine Versprechen brichst? Die hast du doch ganz ohne Zwang abgelegt. Weder wurdest du überlistet, noch hast du unter Druck gestanden, siebenzig Jahre lang hast du Zeit gehabt. Da hättest du fortgehen können, wenn wir dir nicht gefallen hätten und dir unsere Bedingungen ungerecht erschienen wären. Du aber hast weder Lakedaimon bevorzugt noch Kreta, die du bei jeder Gelegenheit als wohlgeordnet rühmst, noch sonst eine von den Städten der Griechen oder Barbaren. **[53a] Du hast dich weniger aus ihr entfernt als die Lahmen, Blinden und anderen Krüppel.** So prächtig, mehr als allen anderen Athenern, hat dir die Stadt gefallen, und wir, die Gesetze, auch. Denn wem würde eine Stadt gefallen ohne die Gesetze! Nun also willst du dem Versprechen nicht mehr treu bleiben? Folge uns, o Sokrates, und mach dich durch die Flucht aus der Stadt nicht lächerlich!

Überlege dir nur, was passiert, wenn du das Versprechen übertrittst und verletzt! Was wirst du selbst für dich dabei Gutes schaffen und für deine Freunde? [53b] Denn daß deine Freunde in Gefahr geraten, vielleicht fliehen und die Stadt verlassen müssen, oder daß sie ihr Vermögen verlieren, das ist wohl klar. Du selbst aber, wenn du in eine der ganz nahen Städte gehst, entweder nach Theben oder nach Megara, denn gut eingerichtet sind beide, so kommst du als Feind ihrer Verfassung. Wer nur ein wenig für seine eigene Stadt besorgt ist, wird dich schief ansehen, wie einen Verderber der Gesetze. Damit wirst du das Ansehen deiner Richter erhöhen, daß es den Anschein gewinnt, als hätten sie in deiner Sache gerecht gerichtet. [53c] Denn wer die Gesetze verdirbt, ist sehr verdächtig, auch die jungen und unmündigen Menschen zu verderben. Willst du also die gut eingerichteten Staaten und die ehrenwerten Menschen meiden? Wird sich dann dein Leben noch lohnen? Oder willst du in diese Städte gehen und unverschämt

genug sein zu reden? Aber was denn reden, o Sokrates? Dasselbe wie hier, daß über Gutsein und Gerechtigkeit für den Menschen nichts geht, nichts über Ordnung und Gesetz? [53d] Meinst du nicht, die Sache des Sokrates werde dabei eine schlechte Figur machen? Das muß man wohl annehmen!

Diese Gegenden wirst du wohl meiden und dich nach Thessalien wenden, zu den Gastfreunden des Kriton! Dort sind Unordnung und Gesetzlosigkeit sehr groß. Vielleicht hören dir die Leute dort mit Vergnügen zu, in welcher komischer Verkleidung du aus dem Gefängnis geflohen bist, nach Art der Flüchtlinge in ein Stück Zeug eingehüllt, in einen gemeinen Kittel, womit du dich unkenntlich gemacht hast.

[53e] Daß du als ein alter Mann, der nur noch kurze Zeit zu leben hat, dich nicht scheust, mit solcher Gier am Leben zu hängen und dafür die heiligsten Gesetze zu übertreten, wird das wohl jemand fragen? Vielleicht nicht, solange du keinen bedrängst, wenn aber doch, o Sokrates, dann wirst du viele Beleidigungen zu hören bekommen. Kriechen wirst du müssen vor allen Menschen und als Knecht leben, damit du in Thessalien etwas zu schmausen hast, als ob du nur zum Essen nach Thessalien gekommen wärst! Und die Reden von Gerechtigkeit und von den anderen Gütern, wo werden die dann bleiben? [54a]

Deiner Kinder wegen willst du doch leben, um sie selbst aufzuziehen und zu unterrichten! Willst du sie etwa mit nach Thessalien nehmen und dort aufziehen und unterrichten? Willst du sie zu Heimatlosen machen, damit sie dir auch das noch zu verdanken haben? Oder ist das nicht deine Absicht? Sollen sie lieber hier aufgezogen und unterrichtet werden, so daß du zwar lebst, aber nicht bei ihnen bist? Deine Freunde werden sich ihrer wohl annehmen. Tun sie das nur, wenn du nach Thessalien gehst, nicht aber, wenn du in die Unterwelt gehst? [54b] Wenn sie überhaupt etwas wert sind und deine Freunde sein wollen, so muß man es ja wohl meinen.

Also, o Sokrates, gehorche uns, deinen Erziehern! Achte weder die Kinder, noch das Leben, noch irgend etwas anderes höher als das Recht. Wenn du in die Unterwelt kommst, kannst

du all das zu deiner Verteidigung anführen vor den dortigen Herrschern. Wenn du fliehst, zeigt sich für dich oder deine Angehörigen weder in dieser Welt die Sache besser, gerechter oder frömmere, noch auch in der anderen Welt, wenn du dort ankommst. Wenn du jetzt gehst, so gehst du als einer, der Unrecht erlitten hat, nicht zwar von uns Gesetzen, aber von den Menschen. [54c] Fliehst du aber in dieser Weise fort und rächst Unrecht mit Unrecht und Böses mit Bösem, dann verletzt du deine eigenen Versprechungen und deine Verträge mit uns. Du fügst Unrecht denen zu, denen du es am wenigsten zufügen solltest, dir selbst nämlich, deinen Freunden, dem Vaterland und uns. Deshalb werden nicht nur wir auf dich zornig sein, solange du lebst, sondern auch unsere Brüder, die Gesetze der Unterwelt. Sie werden dich nicht freundlich aufnehmen, wenn sie erfahren, daß du versucht hast, auch uns zugrunde zu richten, soweit es dir möglich war. [54d] Also laß nicht zu, daß Kriton dich mehr überredet, was zu tun ist, als was wir sagen.“

Diese Worte, lieber Freund Kriton, meine ich zu hören, so wie die Korybanten die Flöte zu hören meinen.* Auch in mir klingt der Ton dieser Reden, und macht, daß ich andere nicht hören kann. Was du gegen meine jetzige Überzeugung sagen magst, wird vergeblich sein. Dennoch, wenn du meinst, etwas ausrichten zu können, dann sag es.

Kriton: Nein, Sokrates, ich habe nichts mehr zu sagen.

Sokrates: Nun denn, o Kriton! Laß uns so handeln, da uns darin Gott leitet.

Anmerkungen zum Kriton

S. [117](#) *die Sykophanten werden uns anzeigen (44e)*] Die Sykophanten waren berüchtigte Ankläger in der attischen Demokratie. Ihr Spezialgebiet war die Denunziation, entweder um politische Gegner auszuschalten oder um sich selbst zu bereichern. Das Wort setzt sich möglicherweise aus den beiden Bestandteilen τὸ σῦκον = die Feige und ἡ φῶσις = das Sagen zusammen. Damit wäre der Sykophant ursprünglich ein Feigenanzeiger, der die Übertretung des Gebotes, Feigen aus Attika zu exportieren, gerichtlich anhängig macht, allerdings aus niederen Beweggründen. Allgemeiner wird damit jemand bezeichnet, der die Anklage als Gewerbe betreibt.

Gegen das Sykophantentum wurden einige Gesetze erlassen, die aber keinen rechten Schutz boten, vgl. ARISTOTELES: *Ath. pol.* 59, 3. Im Jahr 404 v. Chr. ließen die dreißig Tyrannen die schlimmsten Sykophanten zum Tode verurteilen und hinrichten, vgl. XENOPHON: *Hell.* 2,3, 12; Aristoteles: *Ath. Pol.* 35, 3. Mit der Demokratie kehrte der Sykophant als Schreckensgestalt (*Lysias* 6,31. 13,65) in das athenische Prozeßgetriebe zurück. Siehe K. GERST: *Die allgemeine Anklagebefugnis in der attischen Demokratie*. Diss. München, 1963, 47 - 88; 526 - 535.

S. [124](#) *ein Unrecht tun darf (49a)*] Sätze dieser Art begründen das Menschen des Abendlandes, der sich selbst und zugleich die Ethik entdeckt. Die unbedingte Pflicht der Ethik zeigt dem Menschen seine Distanz zur Natur an. Vgl. Röm 3, 8, wo Paulus vor dem Grundsatz warnt: "Laßt uns Böses tun, damit Gutes entsteht."

Vgl. Röm 3, 8:

S. [132](#) *wie die Korybanten die Flöte zu hören meinen (54d)*] Die Korybanten waren kleinasiatische Götter, deren Kult aus Waffentänzen und orgiastischen Riten bestand und sich ziemlich früh in Athen eingebürgert hatte. Vgl. *Ion* 533e; *Symposion*

215e; *Euthydemos* 277d f.; *Nomoi* 790e; Euripides: *Bakchen* 123 ff., Aristophanes: *Wespen* 8 ff.

Theologisches Nachwort zum Kriton

von Dieter Hattrup

Sokrates wurde zwar zum Tode verurteilt, aber die Hinrichtung verzögerte sich um etwa 50 Tage. Denn am Tag vor dem Urteil war das Festschiff zur Erinnerung an Theseus nach Delos abgegangen, und in seiner Abwesenheit durften keine Todesurteile vollstreckt werden. In diesen Tagen, kurz vor der Rückkehr des Schiffes, spielt der Dialog *Kriton*. Kriton ist ein Schüler des Sokrates und jetzt zu ihm gekommen, um ihn zur Flucht aus dem Gefängnis zu überreden. Alles steht bereit! Die Wächter sind bestochen, das Fahrzeug ist bestellt, die Freunde in Thessalien stehen zur Aufnahme bereit. [45a]

Was der Dialog erzählt, gibt die historischen Vorgänge in ungefähren Zügen vermutlich richtig wieder. Es wäre den Athenern lieb gewesen, den Sokrates durch Flucht los zu werden. Das Todesurteil gegen einen Mann, der eigentlich nichts verbrochen hat, wird ihnen, nachdem sie zur Besinnung gekommen sind, selbst merkwürdig vorgekommen sein. Sie mochten anfangen zu bemerken, daß der tote Sokrates ihnen nicht weniger unbequem sein würde als der lebende. Ein geflüchteter Sokrates dagegen war wirklich abgetan und tot. Der Verrat an der eigenen Berufung ist der gründlichste Selbstmord. Sokrates erkennt die Lage deutlich genug: Seine Sache würde im Fall der Flucht als halt- und haltungslos erscheinen, als ἄσχημον. [53d]

Das Argument von der haltlosen Flucht, das er in der *Apologie* vorgebracht hatte, als er die Strafe der Verbannung für sich erwog, [37c] spielt hier nur eine Nebenrolle. Denn Kriton kennt seinen Lehrer gut genug, um zu wissen, daß er sich aus einem bloßen Weiterleben nicht viel macht. **Daher argumentiert er moralisch.** Er hält es für seine Pflicht zu fliehen. Er müsse Rücksicht nehmen auf die Meinung der Leute! Was werden die Leute sagen, wenn die Schüler ihren Meister einfach umkom-

men lassen! Haben sie nichts zu seiner Rettung unternommen? Außerdem ist er verpflichtet, für seine Kinder zu sorgen, die er, wenn er sich ohne Flucht umbringen lasse, wissentlich als Waisen hinterlasse. Wenn Sokrates sich den Giftbecher reichen läßt, so ist das nach der Meinung des Kriton nicht nur schlecht, sondern auch schändlich. [45d]

Sokrates ist bereit die Meinung zu prüfen. Was ist gerechter, die Flucht oder das Bleiben? Bloße Meinungen allerdings können hier keine Rolle spielen, sondern nur die guten Meinungen, das sind die Meinungen derer, die Einsicht haben. [47a] Der Einsichtige ist derjenige, der etwas von der Sache versteht. Das ist im Falle des Leibes der Arzt. Der Arzt weiß, was den Leib zerrüttet und was ihn gesund erhält. Ihn muß man um Rat fragen und nicht der bloßen Meinung folgen, denn es lohnt sich nicht, mit einem zerrütteten Leib zu leben. Deshalb fragt Sokrates: ‚Soll das Leben für uns noch lebenswert sein, wenn die Sache zerrüttet wird, der das Ungerechte schadet, das Gerechte aber nützt? Oder halten wir die Sache, worauf sich Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit in solcher Weise beziehen, was es auch sein möge, für schlechter als den Leib?‘ Nein, sondern für edler, ist die Antwort. [47d]

‚Was es auch sei von dem unsrigen‘, sagt Sokrates. Dies andere, was außer dem Leib noch zu uns gehört und was hier ungenannt bleibt, nennt Platon später die Seele. Das **Wesen der Gerechtigkeit** wird durch einen Vergleich gewonnen. Wie sich die Gesundheit zum Leibe verhält, so verhält sich die Gerechtigkeit zur Seele. Ebenso entsprechen sich Krankheit und Ungerechtigkeit.

Wenn dieser Satz angenommen wird, dann ist die Frage beantwortet, warum ich das Gerechte tun und das Ungerechte vermeiden soll. Denn wenn ich das Rechte nicht tue, beschädige ich meine eigene Seele. Da sie edler ist als der Leib, ist der seelische Schaden größer als der leibliche. Da sich kein Mensch selbst vorsätzlich Schaden zufügen will, kommt es darauf an, ihn zu der Einsicht zu bringen, was gerecht und was ungerecht ist, dann wird er das Rechte tun. Er wird zwar noch wissen, daß

er anders handeln kann, er wird aber nicht anders als gerecht handeln wollen. Aus der Analogie, daß sich der Leib zur Gesundheit verhält wie die Seele zur Gerechtigkeit, folgen die beiden berühmten Sätze. Das Gute ist ein Wissen! Niemand tut freiwillig das Schlechte!

Kriton nimmt in diesem Dialog die Analogie kommentarlos hin, ohne eine Begründung zu verlangen. Bedarf sie keiner Begründung? Man könnte als erstes gegen sie einwenden, daß der Schaden des Leibes durch die Krankheit immerhin schmerzlich ist. Ursache und Wirkung liegen hier eng beieinander. Wer sich gesund erhält, hat mehr Freude am Leben und weniger Schmerzen zu erwarten, als wer dem Genuß des Augenblicks die Gesundheit zu opfern bereit ist.

Ist das Feld von Ursache und Wirkung bei der Seele ebenso leicht zu überblicken? Was heißt es überhaupt, die Seele zu beschädigen? Ungerechtigkeit tut nicht weh, dagegen zeigt ein Vollrausch sogleich seine Wirkung. Man könnte zwar sagen, daß der schlechte Mensch den Schmerz der Selbstverachtung fühlen muß. Aber dagegen hat schon Kant angemerkt, daß gerade die Schurken besonders unempfindlich sind. Denn „das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; AkA IV, 394) Ähnlich heißt es ganz realistisch in den Psalmen: „Wie sollte Gott das merken? Wie kann der Höchste das wissen? Wahrhaftig, so sind die Frevler: Immer im Glück, häufen sie Reichtum auf Reichtum.“ (Ps 73, 11 f)

Da Kriton jedoch keinen Einwand erhebt, wird die Analogie in Anspruch genommen. **Der Leib verhält sich zur Seele wie die Gesundheit zur Gerechtigkeit.** Es kommt jetzt nur noch darauf an zu beweisen, daß es ungerecht ist, wenn Sokrates flieht, denn dadurch würde er sich selbst schaden. Eine Unterscheidung zwischen Ethik und Recht kennt Sokrates-Platon nicht. Das zeigt sich daran, daß Sokrates die Gesetze Athens auftreten und sprechen läßt. [50 c]

Sokrates und Kriton werden sich zunächst einig darüber, daß Unrecht auf jeden Fall verboten ist, daß man insbesondere nicht Unrecht mit Unrecht vergelten darf, eines der Hauptmotive, aus denen das schlechte Gewissen seine Beruhigung zieht. Ferner sind sich Sokrates und Kriton darüber einig, daß Verträge gehalten werden müssen: *Pacta sunt servanda*. [50 b] Dieses Prinzip muß gelten, wenn es überhaupt ein Recht soll geben können. Selbst Ausnahmen davon müssen durch das Gesetz bestimmt sein, sie dürfen nicht von der Willkür dessen abhängen können, der einen Vertrag geschlossen hat. Indem Sokrates nicht ausgewandert ist, was ihm freigestanden hat, sondern weil er in Athen geblieben ist, hat er stillschweigend mit den Gesetzen den Vertrag geschlossen, sich nach ihren Vorschriften zu richten. Er besteht darauf, einen alten Rechtsatz konsequent zu achten: *Serva ordinem, et ordo servabit te*. Also würde er vertragsbrüchig werden, wenn er jetzt nicht gehorcht. Er darf sich auch nicht darauf berufen, daß er zu Unrecht verurteilt worden ist, [52 c] denn er ist nicht zum Richter über das Gesetz bestellt.

In der *Apologie* hatten wir gehört, daß die Menschen sich irren, wenn sie meinen, die gelegentliche Abweichung vom Gerechten sei unter Umständen gut für sie. Sie irren sich, weil sie nicht wissen, was das Gute ist. Im *Kriton* ist etwas weniger Nichtwissen am Werk. Hier wird schon gewußt, daß es für mich besser ist, gerecht zu sein als ungerecht. Aber inwiefern eigentlich, das bleibt dunkel. Unbegründet bleibt auch die Analogie, daß sich der Leib zur Seele verhält wie die Gesundheit zur Gerechtigkeit. In dies Dunkel einzudringen, bemühen sich die weiteren Dialoge.

PHAIDON

Der *Phaidon* ist ein Dialog der mittleren Schaffenszeit Platons und gehört wie das *Symposion* und die *Politeia* der Epoche 387 bis 367 v. Chr. an. Er enthält eine Erzählung des Phaidon über den letzten Tag des Sokrates im Gefängnis von Athen und die bis zum Sonnenuntergang geführten philosophischen Gespräche. Am Ende des Tages nimmt Sokrates den Schierlingsbecher und stirbt. Es ist das Jahr 399 vor Christus.

Das Thema der Gespräche ist der Tod. Was ist der Tod? Gibt es ein Weiterleben nach dem Tode? Wie zeigt sich der Tod im Leben? Sokrates übernimmt die schon damals klassische pythagoreische Lehre, daß der Tod die Trennung von Leib und Seele ist. In welcher Weise, so fragt er, kann danach die Seele weiterhin existieren? Es werden mehrere Antworten untersucht und ihre Unzulänglichkeit dargetan. Dabei wandelt sich die Neugier nach dem künftigen Schicksal in einen ethischen Imperativ, der das Gute zu tun befiehlt, der den Tod nicht fürchtet und auf ein gutes Schicksal vertraut.

„That the *Phaedo* is a work of supreme art, perhaps the greatest achievement in Greek prose literature, is something that needs no argument.“ (P. Hackforth 1955, 3)

[57a]

Personen: Apollodoros · Sokrates · Kebes · Simmias · Kriton · Der Diener der Elfmänner

Ort: Phleius im nordöstl. Peleponnes · Gefängnis in Athen

0. Rahmen des Gesprächs [57a]

Echekrates: Warst du selbst, o Phaidon, an dem bestimmten Tag bei Sokrates im Gefängnis, als er das Gift trank, oder hast du es von einem anderen gehört?

Phaidon: Ich war selbst dabei, o Echekrates.

Echekrates: Was hat der Mann denn vor seinem Tode gesprochen, und wie ist er gestorben? Gern würde ich das hören. Denn weder von meinen Mitbürgern, den Phleasiern, reist jetzt leicht einer nach Athen, noch ist von dorthier seit geraumer Zeit ein Gastfreund angekommen, der uns etwas Genaueres darüber berichten konnte, [57b] außer nur, daß er das Gift getrunken hat und gestorben ist; von dem übrigen wußte keiner etwas zu sagen. [58a]

Phaidon: Auch von der Klage also habt ihr nichts erfahren, wie es dabei hergegangen ist?

Echekrates: Ja, das hat uns jemand erzählt.* Wir haben uns gewundert, daß er offenbar erst viel später gestorben ist, nachdem das Urteil schon längst gefällt war. Wie ist das gekommen, o Phaidon?

Phaidon: Das war bloßer Zufall, o Echekrates. Es traf sich nämlich, daß gerade am Tag vor dem Prozeß das Schiff bekränzt worden war, das die Athener nach Delos senden.

Echekrates: Was hat es damit auf sich?

Phaidon: Dies ist das Schiff, wie die Athener sagen, worin einst Theseus fuhr, um die zweimal Sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch. [58b] Damals hatten sie

dem Apollon gelobt, wie man sagt, wenn sie gerettet würden, ihm jedes Jahr einen Festzug nach Delos zu senden, den sie nun seitdem immer und auch jetzt noch jährlich an den Gott senden. Sobald nun der Festzug begonnen hat, ist es Gesetz, daß während dieser Zeit die Stadt rein zu halten ist und von Staats wegen kein Todesurteil vollstreckt werden darf, bis das Schiff in Delos angekommen und wieder zurück ist. Das dauert manchmal ziemlich lange, wenn widrige Winde wehen.

Der Anfang des Festzugs ist aber, wenn der Priester des Apollon das Vorderteil des Schiffes bekränzt. [58c] Dies war eben, wie ich gesagt habe, am Tag vor dem Prozeß geschehen. Daher hatte Sokrates im Gefängnis so viel Zeit zwischen Urteil und Tod.

Echekrates: Wie war es aber bei seinem Tod selbst, o Phaidon? Was wurde gesprochen, welche Sache untersucht? Wer von seinen Freunden waren bei dem Mann? Oder ließ die Behörde sie nicht zu ihm, und starb er etwa ohne Beisein von Freunden?

Phaidon: [58d] Nein, nein, sondern es waren sogar ziemlich viele da.

Echekrates: Gib dir doch Mühe, uns dieses alles recht genau zu erzählen, wenn es dir nicht etwa an Muße fehlt!

Phaidon: Nein, ich habe Zeit und will versuchen, es euch zu erzählen. Denn an den Sokrates zu denken, entweder von ihm zu erzählen oder auch anderen zuzuhören, ist mir immer das Allerschönste gewesen.

Echekrates: Gerade solche Leute, o Phaidon, hören dir jetzt zu. Also versuche nur, uns alles möglichst genau vorzutragen!

Phaidon: [58e] Mir selbst war es dabei ganz wunderlich zumute. Bedauern kam gar nicht über mich wie über einen, der beim Tod eines guten Freundes zugegen sein soll. Denn glücklich erschien mir der Mann, o Echekrates, in seinem Benehmen und in seinen Reden. Wie er so standhaft und edel endete, da habe ich darauf vertraut, daß er in die Unterwelt nicht ohne göttlichen Beistand geht, auch dort wird er sich wohlfinden, wenn jemals einer sonst. [59a] Darum nun kam mich kein

weichliches Gefühl an, wie man doch bei einem so traurigen Fall denken sollte, noch auch waren wir nach gewohnter Weise fröhlich bei unseren philosophischen Beschäftigungen, obwohl unsere Unterredungen auch von dieser Art waren. Sondern ich befand mich in einem wunderbaren Zustand, in einer ungewohnten Mischung, die aus Lust und Betrübniß gemischt war, wenn ich daran dachte, daß er nun gleich sterben würde. Alle Anwesenden waren fast in derselben Stimmung, sie lachten manchmal, dann wieder weinten sie, vor allem aber einer von uns, Apollodoros. Du kennst ja wohl den Mann und seine Art. [59b]

Echekrates: Wie sollte ich nicht!

Phaidon: Der war ganz und gar ergriffen, aber auch ich war sehr bewegt und die übrigen.

Echekrates: Wer war denn anwesend, o Phaidon?

Phaidon: Eben dieser Apollodoros war von den Einheimischen da, und Kritobulos mit seinem Vater Kriton; dann noch Hermogenes und Epigenes und Aischines und Antisthenes. Auch Ktesippos aus Paiania war da, und Menexenos und einige andere von den Einheimischen; Platon aber, glaube ich, war krank.

Echekrates: Waren Fremde zugegen? [59c]

Phaidon: Ja, Simmias aus Theben, und Kebes und Phaidondes, und aus Megara Eukleides und Terpsion.

Echekrates: Wie aber Aristippos und Kleombrotos, waren die da?*

Phaidon: Nein, es hieß, sie wären in Aigina.

Echekrates: War noch sonst jemand da?

Phaidon: Ich glaube, das waren so ziemlich alle.

Echekrates: Wie nun weiter? Was für Reden, sagst du, wurden geführt?

Phaidon: Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. [59d] Wir waren nämlich auch schon an den Tagen vorher immer zum Sokrates gegangen, ich und die anderen. Wir versammelten uns jeden Morgen im Gerichtshaus, wo auch das Urteil gefällt worden war; denn dies liegt nahe beim Gefängnis.

Da warteten wir dann, bis das Gefängnis geöffnet wurde, und unterhielten uns in der Zwischenzeit. Denn es wurde nicht sehr früh geöffnet. Sobald es aber offen war, gingen wir zu Sokrates hinein und verbrachten den größten Teil des Tages bei ihm.

Damals hatten wir uns noch früher versammelt, weil wir tags zuvor, als wir abends aus dem Gefängnis gegangen waren, erfahren hatten, daß das Schiff aus Delos angekommen sei. [59e] Wir gaben uns also einander das Wort, sehr früh am gewohnten Ort zusammen zu kommen. Das taten wir auch, und der Türsteher, der uns gewöhnlich aufmachte, kam heraus und sagte, wir sollten warten und nicht eher kommen, bis er uns rief. ‚Denn‘, sprach er, ‚die Elf lösen jetzt den Sokrates* und kündigen ihm an, daß er heute sterben soll‘. Nach einer kleinen Weile kam er denn und hieß uns hinein gehen.

[60a] Als wir nun hineintraten, fanden wir den Sokrates gerade eben entfesselt, und Xanthippe, die du kennst, hielt sein Söhnchen auf dem Arm und saß neben ihm. Als uns Xanthippe sah, klagte sie und redete alle die Dinge, wie Frauen zu tun pflegen, wie: ‚O Sokrates, nun reden diese deine Freunde zum letzten Male mit dir, und du mit ihnen!‘ Da wandte sich Sokrates zum Kriton und sprach: ‚O Kriton, laß doch jemand die Frau nach Hause bringen!‘ Da führten einige von Kritons Leuten sie weg, während sie schrie und sich an die Brust schlug.

[60b] Sokrates aber saß auf dem Bett, zog das Bein an und rieb sich den Schenkel mit der Hand. Zugleich sagte er: Was für ein seltsames Ding, ihr Männer, ist es doch mit dem, was die Menschen angenehm nennen! **Wie seltsam verhält sich doch, wie es scheint, das Angenehme zu seinem Gegensatz, zum Unangenehmen! Beide wollen nicht zu gleicher Zeit im Menschen anwesend sein. Aber wenn einer dem einen nachjagt und es erreicht, ist er fast immer genötigt, auch das andere zu erreichen, als ob die beiden an einer einzigen Spitze verknüpft wären.** [60c] Ich denke, wenn Äsop dies bemerkt hätte,* würde er eine Fabel daraus gemacht haben: Der Gott hat beide, da sie im Krieg miteinander waren, aussöhnen wollen und, weil er dies nicht konnte, sie an den Enden zusammen ge-

knüpft, weshalb nun, wenn jemand das eine hat, das andere ihm nachkommt. So scheint es auch mir gegangen zu sein: Weil ich wegen der Fesseln im Bein vorher Schmerzen hatte, so folgt jetzt offenbar das angenehme Gefühl.

Jetzt nahm *Kebes* das Wort und sagte: Beim Zeus, o Sokrates, es ist gut, daß du mich daran erinnerst. [60d] Denn nach den Gedichten, die du verfaßt hast, indem du die Fabeln des Äsop in Verse setzt, und nach dem Hymnus auf Apollon haben mich auch andere schon gefragt, und noch neulich Euenos.* Wie geht das zu, daß du seit dem Aufenthalt hier Verse machst, obwohl du es vorher nie getan hast. Ist dir an einer Antwort für Euenos gelegen, wenn er mich wieder fragt, und ich weiß gewiß, daß er das tun wird, so sag, was ich ihm antworten soll!

Sag ihm denn, sprach er, o Kebes, die Wahrheit, daß ich es nicht tue, um etwa mit ihm und mit seinen Gedichten in Konkurrenz zu treten, denn ich weiß ganz gut, das wäre nicht leicht, sondern um zu erforschen, [60e] was ein bestimmter Traum meint. Ich will mich vor Schaden hüten, wenn er mir etwa befiehlt, Musik zu machen. Es war nämlich dies: Ich hatte oft denselben Traum in dem nun bald vergangenen Leben, der mir, bald in dieser, bald in jener Gestalt erschien und immer dasselbe besagte: ‚O Sokrates‘, sprach er, ‚mach und treibe Musik!‘ Ich dachte sonst immer, er treibt mich nur zu dem an, was ich schon tue, nur daß er mich weiter ermuntert und mich noch mehr antreibt. [61a] So treibt man ja üblicherweise auch die Läufer an, und ich meinte, es ermuntere auch mich der Traum zu dem, was ich schon tue, Musik zu machen, weil nämlich die Philosophie die beste Musik ist, und die trieb ich doch. Jetzt aber, seit das Urteil gefallen ist und die Feier des Gottes meinen Tod noch verschoben hat, dachte ich, ich müßte, falls etwa der Traum mir doch befiehlt, mit der üblichen Musik mich zu beschäftigen, nicht ungehorsam sein, sondern es tun. Denn es ist doch sicherer, nicht eher zu gehen, bis ich mich auch in dieser Hinsicht vorgesehen und Gedichte gemacht hätte, um dem Traum zu gehorchen. [61b] So schrieb ich zunächst ein Gedicht auf den Gott, dessen Fest gerade gefeiert wurde. Nach

dem Gott, weil ich dachte, daß ein Dichter, wenn er ein Dichter sein will, Fabeln dichten muß und nicht vernünftige Reden, und weil ich selbst nicht erfinderisch bin in Fabeln, so habe ich deshalb von denen, die bei der Hand waren und die ich kannte, von den Fabeln des Äsop also, einige, die mir gerade einfielen, in Verse gebracht. Dies also, o Kebes, sag dem Euenos, und sag ihm Lebewohl. Und, wenn er klug wäre, soll er mir nachkommen. Ich gehe aber, wie ihr seht, heute, denn die Athener befehlen es.

[61c]

1. Der pythagoreische Sokrates [61c]

1. 1 Die These: Der Tod ist die Befreiung der Seele [61c]

Da sagte *Simmias*: Was läßt du da dem Euenos sagen, o Sokrates? Ich habe schon viel Umgang mit dem Mann gehabt; aber soweit ich gemerkt habe, wird er nicht die mindeste Lust haben, dir zu folgen.

Wieso? fragte er, ist Euenos nicht ein Philosoph?

Das denke ich doch, sprach *Simmias*.

Nun, so wird er auch wollen, er und jeder, der würdig an diesem Geschäft teilnimmt. Nur Gewalt wird er sich wohl nicht selbst antun, denn dies, heißt es, ist nicht recht.

Als er dies sagte, ließ er seine Beine vom Bett auf die Erde herunter und sprach im Sitzen weiter. [61d]

Kebes fragte ihn nun: Wie meinst du das, o Sokrates, daß es nicht recht sei, sich selbst ein Leid anzutun, daß aber dennoch der Philosoph dem Sterbenden folgen möchte?

Wie, o *Kebes*? Habt ihr über diese Dinge nichts gehört, du und *Simmias*, als ihr mit dem *Philolaos* zusammen wart?*

Nichts Genaues wenigstens, o Sokrates.

Auch ich kann freilich nur vom Hörensagen darüber reden. Was ich aber gehört habe, will ich euch ohne Neid sagen. Auch paßt es ja wohl am besten, daß der, welcher dabei ist, dorthin zu gehen, [61e] sich besinnt und sich Gedanken macht über die Wanderung dorthin, wie man sie sich wohl zu denken hat. Was könnte einer auch sonst noch tun in der Zeit bis zum Untergang der Sonne?*

Weshalb also heißt es, es sei nicht recht, sich selbst zu töten, o Sokrates? Denn dies, wonach du eben gefragt hast, habe ich auch schon vom *Philolaos* gehört, als er sich bei uns aufhielt, und auch von anderen, daß man dies nicht tun darf. Genaueres aber habe ich von keinem je darüber erfahren.

[62a] So mußt du dich weiter bemühen, sagte er, dann wirst es wohl noch hören. Vielleicht aber kommt es dir auch wunderbarlich vor, daß dies allein unter allen Dingen schlechthin so sein soll, und auf keine Weise, wie doch sonst immer, nur manchmal und nur für einige Menschen, die Aussage nämlich, **es sei besser zu sterben als zu leben**. Es wird dir nun wunderbarlich vorkommen, daß es den Menschen, für die es besser wäre zu sterben, nicht erlaubt sein soll, sich selbst wohlzutun, sondern daß sie einen anderen Wohltäter erwarten sollen.

Da sagte *Kebes* etwas lächelnd und in seiner böotischen Mundart: Das mag Gott wissen. [62b]

Es kann freilich so scheinen, unvernünftig zu sein, sprach *Sokrates*, aber es hat doch auch wieder einigen Grund. Denn was darüber in den Geheimlehren gesagt wird, daß wir Menschen wie in einer Festung sind und wir uns aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfen, das erscheint mir eine wichtige Aussage zu sein und gar nicht leicht zu durchschauen. Auch die Meinung, o *Kebes*, scheint mir ganz richtig zu sein, daß die Götter unsere Hirten sind und wir Menschen eine von den Herden der Götter. Oder scheint es dir nicht so zu sein?

Allerdings wohl, sagte *Kebes*. [62c]

Auch du würdest doch, wenn ein Schaf aus deiner Herde sich selbst tötet, ohne daß du angedeutet hättest, daß du seinen Tod wolltest, diesem zornig sein und es bestrafen, wenn du noch eine Strafe wüßtest?

Gewiß, sagte er.

Auf diese Weise wäre es also nicht unvernünftig zu meinen, daß man sich nicht eher töten darf, bis Gott uns einen Zwang auferlegt hat, wie er jetzt für uns aufgetaucht ist?

1. 2 Gegenthese: Der Philosoph muß lange leben [62c]

Das scheint allerdings so zu sein, sagte *Kebes*. Was du aber vorhin gesagt hast, o *Sokrates*, daß jeder Philosoph gerne sterben will, das paßt nicht zu dem, sollte es richtig sein, [62d] was

wir gerade gesagt haben, daß Gott es ist, der uns hütet, und daß wir zu seiner Herde gehören. Daß die Vernünftigsten sich am willigsten aus der Obhut entfernen wollen, wo doch die besten Hirten für sie sorgen, die es gibt, die Götter, das hat keine Vernunft. Denn sie können ja schlecht meinen, daß sie sich selbst besser hüten werden, wenn sie frei geworden sind. Nur ein unvernünftiger Mensch könnte vielleicht meinen, daß es gut ist, seinem Herrn zu entlaufen. Nur ein solcher könnte so gedankenlos sein zu meinen, [62e] daß man vor dem Guten nicht fliehen muß, sondern sich so lange wie möglich daran halten sollte. Nur aus Gedankenlosigkeit würde er weglaufen. Der Kluge wird immer versuchen, bei dem zu bleiben, der besser ist als er. Daraus, o Sokrates, ergibt sich das Gegenteil von dem, was du eben gesagt hast: Zu dem Vernünftigen paßt es, ungerne zu sterben, und nur zu dem Unvernünftigen, gerne zu sterben.

Als *Sokrates* dies gehört hatte, schien er mir seine Freude zu haben, welchen Eifer *Kebes* bei der Sache hatte. Er sah uns an und sagte: [63a] Immer spürt doch *Kebes* irgendwelche Gründe aus und will sich nicht leicht überreden lassen zu dem, was ein anderer behauptet.

Darauf sagte *Simmias*: Aber auch mir, o Sokrates, scheint etwas an dem zu sein, was *Kebes* vorbringt. Denn weshalb sollen wahrhaft weise Männer vor besseren Herren, als sie selbst es sind, fliehen und sie gern loswerden wollen? Und zwar scheint mir *Kebes* mit seiner Rede dich zu meinen, weil du es so leicht erträgst, uns zu verlassen und auch jene guten Herrscher, wie du selbst gestehst, die Götter. [63b]

Ihr habt recht, sprach er. Ich vermute nämlich, ihr meint, ich soll mich hierüber verteidigen wie vor Gericht.

Allerdings, sagte *Simmias*.

Nun also, sprach er, laßt mich versuchen, ob ich mich mit besserem Erfolg vor euch verteidigen kann als vor den Richtern. Nämlich, sprach er, o *Simmias* und *Kebes*, wenn ich nicht glauben würde, erstens zu anderen Göttern zu kommen, die auch weise und gut sind, und zweitens zu den verstorbenen Menschen, die besser sind als die hiesigen, so wäre ich viel-

leicht im Unrecht, keine Miene zu verziehen über den Tod. [63c] Aber ihr müßt wissen, daß ich die starke Hoffnung habe, zu tüchtigen Männern zu kommen. Wenn ich das auch nicht sicher beweisen kann, daß ich zu den Göttern komme, die sehr gute Herren sind, so nehmt zur Kenntnis: Wenn nur irgend etwas an diesen Reden ist, möchte ich dies mit Festigkeit behaupten. Deshalb bin ich gar nicht empört, sondern habe die gute Hoffnung, daß es etwas gibt für die Verstorbenen und, wie man schon immer gesagt hat, etwas weit Besseres für die Guten als für die Schlechten.

Wie nun, o Sokrates? sagte *Simmias*, willst du diese Überzeugung für dich behalten und einfach fortgehen, oder möchtest du uns davon etwas mitteilen? [63d] Mir wenigstens scheint, das muß ein gemeinsames Gut sein für uns alle. Zugleich wird das deine Verteidigung sein, wenn du uns von dem, was du sagst, überzeugst.

1. 3 Sokrates begründet die These [63d]

Also, ich will es versuchen, sprach er. Zuerst aber wollen wir auf den Kriton achten, der etwas hat, was er mir schon lange sagen will?

Nur das eine, o Sokrates, sprach *Kriton*. Der dir den Trank bereiten soll, redet mir schon lange zu, man sollte dich darauf hinweisen, so wenig wie möglich zu sprechen. Denn er sagt, durch das Reden erhitzt man sich, und das verträgt sich nicht mit dem Trank. [63e] Sonst müßten diejenigen, die dergleichen tun, zwei- oder dreimal trinken.

Da sagte *Sokrates*: Ach, laß ihn laufen! Er soll nur von seiner Seite aus bereit sein, mir auch zweimal zu geben, und wenn es nötig ist, auch dreimal.

Das wußte ich fast vorher, sagte *Kriton*, aber er hat mir schon lange keine Ruhe mehr gelassen.

Laß ihn, sprach er. Euch Richtern aber will ich nun Rede und Antwort stehen, daß **ich mit Grunde der Meinung bin, ein Mensch, der sein Leben wirklich philosophisch verbracht**

hat, sollte im Sterben voller Trost sein. Er kann die frohe Hoffnung haben, dort nach seinem Tod das Gute in vollstem Maße zu erlangen. [64a] Wie das nun zugeht, o Simmias und Kebes, das will ich versuchen, euch deutlich zu machen.

Denn diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, streben vielleicht, ohne daß die anderen es merken, nach gar nichts anderem, als zu sterben und tot zu sein. Ist das nun wahr, so wäre es ja wunderbar, wenn sie sich ihr ganzes Leben hindurch um nichts anderes bemühten als um dieses eine, wenn es nun aber selbst kommt, dann sind sie empört über das, wonach sie so lange gestrebt und worum sich bemüht haben.

Da lachte *Simmias* und sagte: Beim Zeus, Sokrates, obwohl es mir jetzt gar nicht lustig zumute ist, hast du mich doch zum Lachen gebracht. [64b] Ich denke nämlich, wenn die Leute das hören, werden sie glauben, das sei sehr gut gesagt, aber gegen die Philosophen. Vor allem bei uns würden sie gewaltig zustimmen, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben, und sie ihrerseits wüßten auch, daß sie verdient hätten, dies zu erlangen.

Da würden sie auch ganz die Wahrheit sagen, o Simmias, mit der Ausnahme, daß sie das recht gut wüßten. Denn weder wissen sie, wie die wahrhaften Philosophen sich den Tod wünschen, noch warum sie ihn verdienen und was für einen Tod. Laßt uns nun, sprach er, solchen Leuten den Abschied geben, zu uns selbst aber sagen, ob wir wohl glauben, daß der Tod etwas sei? [64c]

Allerdings, fiel *Simmias* ein.

Und nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leib? Und das heißt ‚tot sein‘, wenn der Leib für sich allein ist, abgesondert von der Seele, und auch die Seele abgesondert vom Leib für sich allein? Oder sollte der Tod etwas anderes sein?

Nein, eben dies.

So bedenke denn, Guter, ob du dasselbe denkst wie ich. [64d] Denn hieraus, glaube ich, werden wir besser erkennen, wonach wir fragen. Scheint es dir für einen philosophischen

Menschen angemessen zu sein, sich um die sogenannten Lüste zu kümmern, etwa um die Lust zu essen und zu trinken?

Natürlich nicht, o Sokrates, sprach *Simmias*.

Oder um die Lust im Geschlechtstrieb?

Keineswegs.

Und die übrigen Besorgung des Leibes? Glaubst du, daß ein solcher sie groß achtet, wie z. B. schöne Kleider und Schuhe und andere Arten von Schmuck für den Körper? Glaubst du, daß er es achtet oder verachtet, sich mehr als unbedingt nötig darum zu kümmern? [64e]

Verachten, denke ich mir, wird es der wahrhafte Philosoph.

Scheint dir also nicht überhaupt die Beschäftigung eines solchen Mannes nicht um den Leib zu kreisen, sondern soviel wie möglich von ihm abgekehrt zu sein und der Seele zugewandt?

Das scheint mir. [65a]

Also stimmt es, daß sich darin vor allem der Philosoph zeigt, daß er mehr als alle anderen Menschen seine Seele von der Gemeinschaft mit dem Leib ablöst?

Offenbar.

Die meisten Menschen meinen doch, o *Simmias*, wem dergleichen keine Lust bereitet, wer daran nicht teilnimmt, für den lohnt es nicht, zu leben. Vielmehr soll der dem Tode nahe sein, der sich um die angenehmen Empfindungen nicht kümmert, die durch den Leib kommen.

Du hast vollkommen recht.

Wie steht es aber nun mit dem Erwerb der richtigen Einsicht? Ist der Leib im Weg oder nicht, wenn ihn jemand bei dem Streben nach Einsicht zum Gefährten aufnimmt? Ich meine es so: [65b] Gibt das Auge oder das Ohr den Menschen einige Wahrheit? Singen uns nicht die Dichter immer wieder das eine Lied, daß wir weder genau hören noch sehen? Und doch, wenn unter den Sinneswahrnehmungen diese beiden nicht genau sind und nicht sicher, dann die anderen erst recht nicht. Denn alle anderen sind ja wohl schlechter als diese, oder wie scheint es dir?

Freilich, sagte er.

Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Wenn sie versucht, mit dem Leib etwas zu betrachten, dann wird sie offenbar von ihm betrogen. [65c]

Richtig.

Wird also nicht im Denken, wenn irgendwo, der Seele etwas vom Seienden offenbar?

Ja.

Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesen Dingen sie trübt, weder Hören noch Sehen, weder Schmerz noch Lust, sondern wenn sie möglichst ganz für sich ist, den Leib gehen läßt und, soviel wie nur möglich, ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm **sich nach dem Seienden ausstreckt**.

So ist es.

[65d] Also auch dabei verachtet die Seele des Philosophen vor allem den Leib, flieht vor ihm und sucht für sich allein zu sein?

So scheint es.

Wie steht es mit folgender Frage, o Simmias? Sagen wir, daß das Gerechte selbst existiert oder nicht?

Wir sagen natürlich ja, beim Zeus.

Und nicht auch das Schöne und Gute?

Wie nicht!

Hast du schon jemals davon das mindeste mit Augen gesehen?

Nein, nie, sprach er.

Oder sonst sinnlich wahrgenommen? Ich meine so etwas wie Größe, Gesundheit, Stärke oder, kurz gesagt, von allem das Wesen, was es in Wirklichkeit ist. [65e] Wird über den Leib davon das eigentlich Wahre geschaut? Oder verhält es sich so: Wer von uns es am meisten und genauesten versteht, alles unmittelbar selbst zu denken, wenn er es untersucht, der kommt am nächsten daran, es zu erkennen?

Allerdings. [66a]

Und der kann wohl am reinsten denken, der am stärksten mit dem Gedanken allein sich auf den Gegenstand richtet, ohne da-

bei die Augen zu gebrauchen, noch ein anderes Sinnesorgan bei seinem Nachdenken hinzu zu ziehen, sondern sich des reinen Gedankens allein zu bedienen. Auch sucht er, jeden Gegenstand rein für sich zu erfassen, möglichst weit entfernt von Augen und Ohren und, um es kurz zu sagen, vom ganzen Leib, der nur verwirrt und die Seele nicht zu Wahrheit und Einsicht kommen läßt, wenn er mit dabei ist. Wird nicht ein solcher Mensch, o Simmias, wenn überhaupt einer, das Wahre treffen?

Über die Maßen hast du recht, o Sokrates, sprach *Simmias*.

[66b] Ist es nun nicht natürlich, daß dadurch die Meinung bei den wahren Philosophen aufkommt, so daß sie in diesem Sinne auch unter sich reden: Es trägt uns die Vernunft bei der Untersuchung einen Fußsteig nach außen, weil wir, solange wir noch den Leib haben und unsere Seele mit diesem Übel vermischt ist, nie befriedigend das erreichen können, wonach es uns verlangt. Und dieses, so meinen wir doch, ist das Wahre. Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen, zum einen wegen der notwendigen Nahrung, [66c] dann hindern uns Krankheiten daran, das Wahre zu erjagen, auch erfüllt er uns mit Gelüsten und Begierden, mit Furcht und mit vielen Schattenbildern und Kindereien. So recht bei Lichte besehen, wie man zu sagen pflegt, kommen wir seinetwegen nicht einmal dazu, auch nur irgend etwas richtig einzusehen. **Nichts anderes als der Leib und seine Begierden erzeugen auch die Kriege, die Aufstände, die Schlachten. Denn durch den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege.** (|| 1 Tim 6, 10) [66d] Und dies müssen wir haben für den Leib, weil wir ihn pflegen müssen. Daher fehlt es uns um aller dieser Dinge willen an Muße, der Weisheit nachzugehen. Endlich, wenn er uns auch einmal Ruhe läßt und wir dabei sind, etwas zu untersuchen, so stürzt er mitten in unsere Untersuchung, macht Unruhe, stört, verwirrt, so daß wir seinetwegen das Wahre nicht sehen können.

Sondern es ist uns wirklich klar, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, müssen wir uns vom Leib losmachen **und mit der Seele selbst die Dinge selbst erschauen.** [66e] Erst wenn wir tot sind, werden wir offenbar besitzen, was wir begehren

und was zu lieben wir behaupten, die Weisheit, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe etwas rein zu erkennen, so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Verständnis gelangen oder nach dem Tode. Dann erst wird die Seele für sich allein sein, abgesondert vom Leibe, vorher aber nicht. [67a] Solange wir leben, werden wir offenbar nur dann dem Erkennen nahe sein, wenn wir möglichst wenig mit dem Leib zu tun oder mit ihm gemeinsam haben, außer was eben nötig ist, nur dann also, wenn wir uns mit seiner Natur nicht anfüllen, sondern von ihm rein halten, bis der Gott selbst uns befreit. So rein und gelöst von der Unvernunft des Leibes, werden wir wohl mit solchen zusammen sein, die auch vom Leibe ledig sind, und werden durch uns selbst die reine Wahrheit erkennen, das eben ist das Wahre. [67b] **Der Unreine aber kann Reines wohl gar nicht berühren.** Das meine ich, o Simmias, werden bestimmt alle denken und miteinander bereden, die wirklich nach Weisheit begierig sind. Scheint es dir nicht auch so zu sein?

Ja, völlig, o Sokrates.

1. 4 Das Leben und das Gutsein des Philosophen [67b]

Wenn nun, sprach Sokrates, dies wahr ist, o Freund, so besteht große Hoffnung, daß ich, wenn ich dort ankomme, wohin ich jetzt gehe, wenn überhaupt, zur Genüge das bekommen werde, was alle unsere Mühen im vergangenen Leben erreichen wollten. [67c] Jetzt muß ich die mir auferlegte Reise mit guter Hoffnung antreten, wie jeder andere, der glaubt, dafür gesorgt zu haben, daß seine Seele rein ist.

Allerdings, sprach Simmias.

Und die Reinigung, wird sie nicht das sein, was schon immer in unserer Rede vorgekommen ist, daß man die Seele möglichst vom Leib absondern soll? Daß man sie daran gewöhnen soll, sich in jeder Hinsicht vom Leib zurück zu ziehen und sich zu sammeln, damit sie möglichst, jetzt und auch später, für sich allein bestehen kann, befreit vom Leib wie von harten Fesseln?

Allerdings, sagte er. [67d]

**Ist aber dies nicht der Tod, die Erlösung und Trennung -
der Seele vom Leib?**

Allerdings, sagte jener.

Und sie zu lösen streben am meisten, sagte er, allein die wahren Philosophen an. Dies ist also das Geschäft der Philosophen, die Befreiung und Absonderung der Seele vom Leibe, nicht wahr?

Offenbar.

Also wäre es lächerlich, wie zu Anfang gesagt, wenn ein Mensch, der sein ganzes Leben lang damit verbracht hat, so nahe wie möglich am Gestorbensein zu leben, sich später, wenn das Sterben kommt, sträubt? Wäre das nicht lächerlich? [67e]

Wie sollte es nicht?

Also, o Simmias, trachten die wahren Philosophen nach dem Tod, und unter allen Menschen ist ihnen der Tod am wenigsten furchtbar. Überleg doch einmal: Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind und begehren, die Seele für sich allein zu haben, wenn dieses aber geschieht, dann sich fürchten und empört sein, wäre das nicht die größte Torheit, statt mit Freuden dahin gehen zu wollen, wo sie Hoffnung haben, das Gut zu erlangen, was sie im Leben geliebt haben, - sie liebten aber die Weisheit -, und der Gegenwart desjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war? [68a] Oder wollten nur die vielen, denen geliebte Menschen oder Frauen und Kinder gestorben sind, freiwillig in die andere Welt gehen, weil sie die Hoffnung hatten, daß sie alle dort wiedersehen würden, nach denen sie sich gesehnt haben und mit denen sie Umgang haben wollten. Wer die Weisheit wirklich liebt und tief verstanden hat, daß er die Hoffnung nirgendwo anders nach Wunsch erreichen wird als in der anderen Welt, der sollte ärgerlich sein zu sterben, der sollte nicht mit Freude dort hingehen? [68b] Das sollte man wohl meinen, mein Freund, wenn er nur wahrhaft ein Philosoph ist, der die Weisheit liebt. Er wird sehr die Überzeugung haben, daß er die Wahrheit nur an diesem Ort rein antreffen wird.

Wenn es aber so ist, wie ich gerade gesagt habe, wäre es nicht sehr unvernünftig, wenn ein solcher Mensch den Tod fürchtet?

Ja, sehr, das wäre es, beim Zeus, antwortete er.

Also, sagte er, weißt du wohl über einen Menschen Bescheid, wenn du ihn empört sterben siehst? Weißt du dann nicht, daß er die Weisheit nicht geliebt hat, sondern irgendwie den Leib? Wer den Leib liebt, der ist auch geldgierig und ruhmsüchtig, entweder eines von beiden oder beides. [68c]

Genau so ist es, wie du sagst.

Kommt nicht auch das, o Simmias, sagte er, was man so Tapferkeit nennt, am ehesten bei denen vor, die so gesonnen sind?

Ganz gewiß, antwortete er.

Nicht auch die Besonnenheit? Ich meine, was alle Leute Besonnenheit nennen, also sich von Leidenschaften fernhalten, bescheiden und ordentlich leben? Findet sich die ausschließlich bei denen, die den Leib sehr gering schätzen und in der Liebe zur Weisheit leben? [68d]

Notwendig, sagte er.

Er fügte hinzu: Wenn du die Tapferkeit und Besonnenheit der anderen richtig anschaust, so wird sie dir ganz wunderlich vorkommen.

Wie das, o Sokrates?

Du weißt doch, sagte er, daß alle anderen Leute den Tod für ein großes Übel halten.

Ja, allerdings.

Tun sie es nicht aus Furcht vor noch größeren Übeln, daß die Tapferen unter ihnen den Tod erdulden, wenn sie ihn erdulden?

So ist es.

Weil sie sich fürchten, und aus Furcht sind alle tapfer, bis auf die, welche die Weisheit lieben. Aber ist es nicht seltsam, daß einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll. [68e]

Ja, seltsam.

Und die nach der Ordnung leben? Hat es mit denen nicht die gleiche Bewandnis? Sollten sie aus einer Zügellosigkeit besonnen sein, obwohl wir doch sagen, dies wäre ganz unmöglich? Dennoch geht es ihnen ganz ähnlich bei dieser einfältigen Be-

sonnenheit. Aus Sorge, einige Lust zu verlieren, und weil sie danach verlang, enthalten sie sich der einen, weil sie von der anderen beherrscht sind. [69a] Obwohl das doch Zügellosigkeit heißt, von Lüsten beherrscht zu sein, ist es bei ihnen so, daß sie, von Lüsten beherrscht, andere Lüste beherrschen. Das ist fast wie eben gesagt, daß sie in gewißer Weise aus Zügellosigkeit besonnen sind.

Das leuchtet ein.

O bester Simmias, daß wir nur das nicht für das richtige Tun halten, um das Gute zu bekommen! Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust, Furcht gegen Furcht im Tausch, Größeres gegen Kleineres, wie beim Geldwechsel! Es gibt nur eine einzige echte Münze, mit der man alles andere tauschen muß, die Vernünftigkeit, und nur das, was mit dieser verkauft und eingekauft ist, [69b] kann in Wahrheit überhaupt Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit sein. Wahres Gutsein verträgt sich nur mit der Vernunft, mag nun Lust, Furcht und ähnliches dabei sein oder nicht. Werden diese aber, ohne Vernunft, miteinander getauscht, kann ein solches Gutsein immer nur ein Schattenbild sein. Es ist dann in der Tat knechtisch und hat nichts Gesundes und Wahres an sich. [69c] **Denn das Wahre, wenn es auftritt, ist eine Reinigung von solchen Sachen, weil Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Vernunft selbst Reinigungen sind.**

Wahrscheinlich waren die Stifter der orphischen Weihen gar keine dummen Leute, wenn sie uns schon seit langer Zeit andeuten, daß ein Ungeweihter und Ungeheiliger, wenn er in der Unterwelt anlangt, in den Schlamm zu liegen kommt, der Gereinigte und Geweihte aber nach seiner Ankunft bei den Göttern wohnt. Denn, sagen die Kenner der Weihen, Thyrsusträger gibt es viele, doch echte Begeisterte wenige.* Das sind, wie ich meine, keine anderen, als die auf richtige Weise nach der Weisheit gestrebt haben. [69d] Mit allen Kräften und in jeder Weise habe ich im Leben versucht, einer von ihnen zu werden. Ob ich mich dabei richtig und mit Erfolg bemüht habe, das werden

wir, wenn ich dort angekommen bin, genau erfahren. Wenn Gott will, binnen kurzem, wie mir scheint.

Dies nun, sprach er, o Simmias und Kebes, ist meine Verteidigung und meine Rechtfertigung, daß ich es so leicht nehme, euch und die Herren dieser Welt zu verlassen, und es mich gar nicht ärgert. [69e] Ich meine, dort werde ich ebenso gute Herren und Freunde antreffen wie hier, (auch wenn die meisten das nicht glauben). Wenn ich für euch in meiner Verteidigung glaubwürdiger gewesen war als für die Athener Richter, bin ich glücklich. [70a]

1. 5 Beweis 1: Die Herkunft [70a]

Als Sokrates dies gesagt hatte, nahm *Kebes* das Wort: O Sokrates, das scheint mir alles schön gesagt zu sein. Nur stößt das über die Seele auf großen Unglauben bei den Menschen, ob sie nicht, wenn sie vom Leibe getrennt ist, nirgendwo mehr ist. Sondern sie kommt um an dem Tag, an dem der Mensch stirbt, und geht unter, sobald sie sich vom Leibe trennt. Sie fährt aus wie ein Hauch oder Rauch, ist zerstoßen und verfliegen, und ist nicht mehr, nirgendwo. Denn würde sie noch für sich bestehen und zusammenhalten, sobald sie von den Übeln erlöst ist, die du eben beschrieben hast, dann gäbe es ja eine große und schöne Hoffnung, o Sokrates, daß alles wahr wäre, was du gesagt hast. [70b] Aber dies bedarf vielleicht nicht geringer Gründe und Beweise, daß die Seele fortbesteht nach dem Tode des Menschen und noch Kraft und Einsicht hat.

Du hast ganz Recht, sagte *Sokrates*, o *Kebes*. Aber was sollen wir machen? Sollen wir zusammen durchsprechen, ob es wahrscheinlich ist, daß es sich so verhält, oder nicht?

Ich mindestens, sagte *Kebes*, möchte gern hören, was für eine Meinung du darüber hast.

Wenigstens glaube ich nicht, sprach *Sokrates*, daß irgend einer, der es hört, und wäre es auch ein Komödienschreiber, sagen dürfte, daß ich leeres Geschwätz rede und Worte drechsle über unerhörte Dinge. [70c] Scheint es euch nun, daß wir die

Sache in Erwägung ziehen sollen, so laßt uns sehen, ob die Seelen, nachdem die Menschen gestorben, in der Unterwelt sind oder nicht. Eine alte Rede gibt es nun allerdings, an die wir uns erinnern, daß sie, wie sie von hier dorthin gekommen sind, auch wieder hierher zurück kehren und wieder geboren werden aus den Toten. Wenn sich dies so verhält, daß die Lebenden von neuem geboren werden aus den Gestorbenen, so sind ja wohl unsere Seelen dort. [70d] Denn sie könnten nicht wieder geboren werden, wenn sie nicht wären. Ein hinreichender Beweis wäre dies, daß es so ist, wenn wirklich offenbar würde, daß die Lebenden nirgendwo anders herkommen als aus den Toten. Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann bedürften wir eines anderen Grundes.

Gewiß, sagte *Kebes*.

Betrachte es nur nicht allein am Menschen, fuhr er fort, wenn du es leicht verstehen willst, sondern auch an den Tieren insgesamt und an den Pflanzen. Überhaupt an allem, was eine Entstehung hat, laß uns sehen, ob alles auf die Weise entsteht und nicht von anders woher kommt, daß alles aus seinem Gegenteil entsteht, wenn es nur ein solches hat, [70e] wie das Schöne das Gegenteil des Hässlichen ist und das Gerechte das Gegenteil des Ungerechten, ebenso bei tausend anderen Dingen. Dieses also laß uns jetzt untersuchen, ob nicht notwendig, was einen Gegensatz hat, nie anders entsteht als aus diesem Gegensatz. Zum Beispiel: Wenn etwas größer wird, muß es doch notwendig aus etwas, das vorher kleiner war, größer geworden sein?

Ja.

Nicht auch, wenn es kleiner wird, wird es kleiner aus dem, was vorher größer war?

[71a] So ist es, sagte er.

Und ebenso aus Stärkerem das Schwächere und aus Langsamem das Schnellere?

Gewiß.

Und wie? Wenn etwas schlechter wird, nicht aus Besserem? Und wenn gerechter, nicht aus Ungerechterem?

Wie sonst?

Da also, sprach er, haben wir sicher genug Beispiele, daß bei allen Dingen das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht?

Freilich.

Und wie? Gibt es nicht auch dieses dabei, wie zwischen allem Entgegengesetzten, daß es, da es doch immer zwei sind, auch ein zweifaches Werden gibt, von dem einen zum anderen und von diesem wieder zum ersten zurück? [71b] Denn zwischen dem Größeren und Kleineren ist Wachstum und Abnahme, und so nennen wir auch das eine Wachsen, das andere Abnehmen?

Ja, sagte er.

Nicht auch Aussondern und Vermischen, Abkühlen und Erwärmen, und so alles, wenn wir auch manchmal die Worte dazu nicht haben. Der Sache nach muß es sich überall so verhalten, daß eines aus dem anderen entsteht, und daß es ein Werden von jedem zum anderen gibt?

Gewiß. [71c]

Wie nun? fuhr er fort, ist dem Leben auch etwas entgegen gesetzt, wie dem Wachen das Schlafen?

Gewiß, sagte er.

Und was?

Das Totsein, sagte er.

Also entstehen diese auch aus einander, wenn sie entgegen gesetzt sind, und es gibt zwischen beiden ein zweifaches Werden?

Wie sollte es nicht?

Die Verknüpfungen des einen Paares von den eben genannten Dingen will ich dir aufzeigen, sprach *Sokrates*, und das dazu gehörige Werden, und du mir die anderen. Ich sage nämlich, das eine sei Schlafen und das andere Wachen, und aus dem Schlafen werde das Wachen und aus dem Wachen das Schlafen, und dies Werden beider sei das Einschlafen und das Erwachen. [71d] Habe ich es dir genügend erklärt oder nicht?

Vollkommen.

Sage du mir also nun ebenso von Leben und Tod! Sagst du nicht, dem Leben sei das Totsein entgegen gesetzt?

Das sage ich.

Und daß beides aus einander entsteht?

Ja.

Aus dem Lebenden also, was entsteht?

Das Tote, sprach er.

Und was aus dem Toten?

Notwendig, sprach er, muß man zugestehen das Lebende.

Aus dem Gestorbenen also, o *Kebes*, entsteht das Lebende und die Lebenden?

So zeigt es sich, sprach er. [71e]

Also sind, sprach er, unsere Seelen in der Unterwelt.

So scheint es.

Und nicht wahr, auch von dem Werden, was dazu gehört, ist das eine deutlich genug? Denn Sterben ist doch deutlich genug, oder nicht?

Freilich, sagte er.

Was wollen wir aber nun machen, sprach er? Wollen wir nicht auch das entgegengesetzte Werden hinzu nehmen, oder soll die Natur von dieser Seite lahm sein? Müssen wir nicht notwendig auch ein dem Sterben entgegengesetztes Werden annehmen?

Auf alle Weise, sagte er.

Und was für eines?

Das Aufleben.

Also, sprach er, wenn es ein Aufleben gibt, so wäre eben dieses das Werden des Lebens aus dem Toten?

Freilich.

[72a] Also auch auf diese Weise kommt es uns heraus, daß die Lebenden aus den Toten entstanden sind, nicht weniger als die Toten aus den Lebenden. Ist dies nun so, so schien es uns ein ausreichender Beweis dafür zu sein, daß die Seelen der Verstorbenen irgendwo sein müssen, woher sie wieder lebendig werden.

Mir scheint, o Sokrates, nach unseren Überzeugungen muß es sich notwendig so verhalten.

Sieh doch nun, o Kebes, sprach er, ob wir, wie es mir scheint, wirklich nicht zu Unrecht übereinstimmen. Denn sollte nicht dem, was auf die eine Art geworden ist, immer dem auf die andere Art entsprechen, so daß das Werden wie im Kreise umher geht, [72b] sondern sollte es ein gerade fortschreitendes Werden geben, das nur aus dem einen in sein Gegenteil übergeht, ohne daß dieses sich wieder wendet und zum anderen zurück kehrt, siehst du, daß am Ende alles einerlei Gestalt hat, daß es sich in einerlei Zustand befindet und aufhört zu werden?

Wie meinst du das? fragte er.

Es ist nicht schwer, sagte er, zu begreifen, was ich meine. Wenn etwa das Einschlafen zwar ist, ein Aufwachen aber gibt es nicht, das den Schlafenden weckt. Das würde, siehst du wohl, am Ende ganz und gar beweisen, [72c] Endymion sei nur eine Posse und nirgends anzutreffen,* weil es auch allen anderen ebenso erginge wie ihm: Alles würde schlafen. Das wäre, wie wenn alles immer vermischt würde und nichts getrennt wäre, so daß fast des Wort des Anaxagoras verwirklicht wäre: Alle Dinge sind auf einmal da. Würde nicht ebenso, lieber Kebes, wenn alles stirbt, was Leben hat, nachdem es gestorben ist und das Tote in dieser Gestalt bleibt und nicht wieder auflebt, notwendig zuletzt alles tot sein und nichts mehr leben? [72d] Denn wenn aus dem anderen das Lebendige wird, das Lebendige aber stirbt, wie wäre dem abzuhelfen, daß nicht zuletzt alles im Totsein untergeht?

Gar nicht, denke ich, o Sokrates, sagte *Kebes*, du scheinst mir ganz Rech zu haben.

Es ist auch, o Kebes, sagte er, wie mir scheint, in jeder Hinsicht so, wir geben das ganz freimütig zu. Es gibt wirklich ein Aufleben und Werden der Lebenden aus den Toten und ein Sein der Seelen für die Gestorbenen, für die Guten ein besseres, für die Schlechten ein schlechteres. [72e]

1. 6 Argument aus der Lehre der Wiedererinnerung [72e]

Ja, richtig, fiel *Kebes* ein, nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er denn stimmt und den du oft gebraucht hast, daß unser Lernen nur Wiedererinnerung ist. Wir müssen notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben und uns an daran erinnern. Das wäre unmöglich, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt gekommen ist. So muß auch demnach die Seele unsterblich sein.

[73a] Aber, o *Kebes*, fiel *Simmias* ein, welche Beweise gibt es dafür? Ich kann mich im Augenblick nicht daran erinnern.

Nur einen und den schönsten will ich nennen, sagte *Kebes*. Wenn die Menschen gefragt werden und einer sie geschickt fragt, sagen sie von selbst, wie sich alles verhält. Wenn die Erkenntnis und richtige Einsicht nicht in ihnen wohnen würde, wären sie nicht imstande, das zu tun. [73b] Wenn man ihnen geometrische Figuren zeigt* oder etwas ähnliches, so wird ganz klar, daß es sich so verhält.

Wenn du es nicht glaubst, o *Simmias*, sagte *Sokrates*, so sieh zu, ob du uns zustimmen kannst, wenn du es folgendermaßen ansiehst. Du zweifelst also, ob das, was man so Lernen nennt, eine Erinnerung sein kann?

Ich zweifle nicht völlig, sprach *Simmias*. Nur eben an das, wovon die Rede ist, möchte ich erinnert werden. Fast schon aus dem, was mir *Kebes* versucht hat zu sagen, habe ich mich erinnern können und bin überzeugt. Dennoch würde ich jetzt gerne hören, wie du es erklären willst. [73c]

Ich? Folgendermaßen, sprach er! Sind wir uns einig, daß einer etwas vorher schon wissen muß, wenn er sich an etwas erinnern soll.

Ja, natürlich.

Sind wir auch einig, daß das eine Erinnerung ist, wenn jemand auf folgende Weise zur Erkenntnis kommt? Ich meine es so: Wenn jemand etwas sieht oder hört oder sonstwie wahr-

nimmt, dann erkennt er nicht nur dieses eine, sondern er stellt sich dabei noch etwas anderes vor, und diese Erkenntnis ist nicht dieselbe wie die andere. Sagen wir dann nicht mit Recht, daß er sich daran erinnert, wovon er eine solche Vorstellung bekommen hat? [73d]

Wie meinst du das?

Zum Beispiel folgendes: Die Vorstellung von einem Menschen ist doch etwas anderes als die von einer Leier?

Wie sollte sie nicht?

Du weißt aber doch, wie es Liebhabern ergeht, wenn sie eine Leier sehen oder ein Kleid oder sonst etwas, was ihr Liebling immer gebraucht hat. Sie erkennen die Leier, und in ihre Seele nehmen sie zugleich das Bild des Knaben auf, dem die Leier gehört. Das ist nun die Erinnerung! Oder wenn einer den Simmias sieht, denkt er leicht an den Kebes, und tausenderlei von dieser Art.

Tausenderlei, beim Zeus, sagte *Simmias*. [73e]

Nicht wahr, sprach er, das ist mit Erinnerung gemeint. Sie geschieht bei einem Menschen vor allem dann, wenn er Dinge sieht, die ihm, weil er sie seit langer Zeit nicht mehr vor Augen hatte und an die er deshalb nicht mehr gedacht hat, in Vergessenheit geraten sind.

Ja, genau so, sagte er.

Wie nun? Kann man sich also, wenn man ein gemaltes Pferd sieht oder eine gemalte Leier, an einen Menschen erinnern? Und wenn man den Simmias gemalt sieht, kann man sich an den Kebes erinnern?

Natürlich.

Auch wenn man den Simmias gemalt sieht, sich an den Simmias selbst erinnern?

[74a] Ja, allerdings, sagte er.

Nicht wahr, in allen diesen Fällen entsteht für uns Erinnerung, einmal aus der Ähnlichkeit, einmal aus der Unähnlichkeit?

So entsteht sie.

Wenn sich nun einer bei ähnlichen Dingen an etwas erinnert, muß ihm nicht dabei auch passieren, daß er bemerkt, ob diese

im Vergleich mit dem, woran er sich erinnert, Mängel haben in der Ähnlichkeit oder nicht?

Notwendig, sagte er.

Nun also, sagte er. Sieh zu, ob sich dies so verhält! Wir nennen doch etwas gleich? Ich meine nicht, ein Holz dem anderen oder einen Stein dem anderen, noch etwas von dieser Art, sondern außerdem etwas anderes, das Gleiche selbst. Nehmen wir an, daß das Gleiche etwas ist, oder ist es nichts?

Ja, beim Zeus, sprach *Simmias*, ganz entschieden sind wir dieser Meinung! [74b]

Erkennen wir auch, was es ist?

Allerdings, sprach er.

Woher nehmen wir aber die Erkenntnis? Doch nicht aus dem, was wir eben gesagt haben! Wenn wir Hölzer oder Steine oder andere gleiche Dinge sehen, stellen wir uns nicht (mit der Gleichheit) bei diesen das vor, was verschieden ist von ihnen? Oder scheint es dir nicht verschieden zu sein? Denke einmal so: Erscheinen dir nicht gleiche Steine oder Hölzer, die ganz dieselben bleiben, manchmal als gleich und dann wieder nicht?

O ja.

Wie geht das zu? Ist dir das Gleiche selbst manchmal als ungleich erscheinen, oder etwa auch die Gleichheit als Ungleichheit? [74c]

Nein, nie doch, o Sokrates.

Also, sprach er, sind die gleichen Dinge und das Gleiche nicht dasselbe.

Offenbar nicht, o Sokrates.

Aber dennoch hast du bei den gleichen Dingen, die verschieden sind vom Gleichen selbst, die Erkenntnis des Gleichen bekommen und erfaßt?

Vollkommen richtig.

Indem es jenen entweder ähnlich ist oder unähnlich?

Freilich.

Das macht ja, sprach er, keinen Unterschied. Denn sooft du, wenn du etwas siehst, von dieser Wahrnehmung aus dir noch etwas anderes vorstellst, es sei nun ähnlich oder unähnlich, so

ist notwendig diese Vorstellung eine Erinnerung gewesen.
[74d]

Allerdings.

Wie aber weiter, sprach er? Begegnet uns wohl so etwas bei gleichen Hölzern und bei anderen, von denen wir eben gesprochen haben? Scheinen sie uns ebenso gleich zu sein wie das Gleiche selbst? Oder fehlt etwas daran, daß sie so sind wie das Gleiche, oder fehlt nichts?

Sehr viel, sprach er, fehlt daran.

Müssen wir nun nicht gestehen, wenn jemand, der etwas sieht und dabei bemerkt, daß dieses, was ich hier sehe, zwar sein will wie etwas gewißes anderes, aber zurück bleibt und nicht so zu sein vermag wie jenes, sondern schlechter ist, [74e] daß der, der dies bemerkt, notwendig jenes vorher kennen muß, von dem er sagt, daß das andere ihm zwar gleicht, aber doch dahinter zurückbleibt?

Notwendig.

Wie weiter? Geht es uns nun so mit den gleichen Dingen und dem Gleichen selbst?

Auf alle Weise.

[75a] Notwendig also kennen wir das Gleiche schon vor der Zeit, als wir Gleiches zuerst erblickt und dabei bemerkt haben, daß alle diese Dinge zwar zu sein streben wie das Gleiche, aber doch dahinter zurückbleiben?

So ist es.

Auch darin sind wir uns wohl einig, daß wir das Gleiche selbst nirgendwo anders bemerkt haben, noch imstande sind, es zu bemerken, als beim Sehen oder Berühren oder irgend einer anderen Wahrnehmung, denn diese gelten mir alle gleich.

Sie sind auch gleich, o Sokrates, für das, was du zeigen willst.

An den Wahrnehmungen also muß man bemerken, daß alles, was in den Wahrnehmungen vorkommt, nach dem strebt, was das Gleiche ist, aber dahinter zurückbleibt. [75b] Oder was sollen wir sagen?

Ja, so.

Ehe wir also anfangen, zu sehen oder zu hören oder die anderen Sinne zu gebrauchen, mußten wir schon irgendwoher die Erkenntnis des eigentlich Gleichen bekommen haben, was es ist, wenn wir das Gleiche in den Wahrnehmungen so auf das beziehen sollten, daß jedes Dinge zwar strebt zu sein wie ein anderes, aber doch immer schlechter ist.

Notwendig nach dem vorhin Gesagten, o Sokrates.

Nun aber haben wir doch gleich von unserer Geburt an gesehen, gehört und die anderen Sinne gebraucht?

Freilich. [75c]

Und wir mußten, sagen wir, schon ehe dieses geschah, die Erkenntnis des Gleichen erhalten haben?

Ja.

Ehe wir also geboren wurden, müssen wir sie, wie es sich zeigt, bekommen haben.

So zeigt es sich.

Wenn wir die Erkenntnis also vor unserer Geburt empfangen haben und mit ihrem Besitz geboren sind, dann hatten wir schon Erkenntnis, bevor wir geboren. Sobald wir da waren, kannten wir nicht nur das Gleiche und das Größere und das Kleinere, sondern alles von dieser Art, nicht wahr? Denn es ist jetzt für uns nicht mehr nur vom Gleichen die Rede, sondern vom Schönen selbst und vom Guten selbst und vom Rechten und Frommen und, [75d] wie ich sage, von allem, was wir bei unseren Fragen und Antworten als dieses selbst bezeichnen, als das, was es ist. Notwendig müssen wir also von all diesem Erkenntnis haben, bevor wir geboren wurden.

So ist es.

Wenn wir, nachdem wir sie einmal erhalten haben, nicht immer wieder vergessen würden, so müßten wir als Wissende geboren werden und unser ganzes Leben lang immer Wissende bleiben, nicht wahr? **Denn das heißt ja wissen, eine empfangene Erkenntnis besitzen und sie nicht verloren haben.** Oder heißt das nicht vergessen, o Simmias, wenn man eine Erkenntnis vergißt? [75e]

Ganz genau so, sagte er, o Sokrates.

Wenn wir, meine ich, vor unserer Geburt sie besessen und sie bei der Geburt verloren haben, dann aber im Gebrauch unserer Sinne an solchen Gegenständen diese Erkenntnisse wieder aufgenommen haben, die wir schon einmal hatten, ist dann nicht, was wir lernen nennen, das Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntnis? Wenn wir dies ‚Wiedererinnerung‘ nennen, werden wir es nicht dann richtig benennen?

Gewiß.

[76a] Denn das hatte sich uns doch als möglich gezeigt, daß, wer etwas wahrnimmt, sei es nun durch Sehen oder Hören oder durch sonst einen Sinn, sich dabei etwas vorstellen kann, was er vergessen hat, und was diesem als unähnlich oder als ähnlich nahekam. Also, wie ich schon gesagt habe, eines von beiden gilt: Entweder sind wir mit diesem Wissen geboren worden und wissen es unser Leben lang alle, oder die, von denen wir sagen, daß sie später erst lernen, erinnern sich daran, und **das Lernen wäre also eine Art Erinnerung.**

Gerade so verhält es sich, o Sokrates.

Was wählst du nun, o Simmias? Daß wir wissend geboren werden, oder daß wir uns später daran erinnern, wovon wir schon vorher eine Erkenntnis gehabt haben? [76b]

Im Augenblick, o Sokrates, weiß ich nicht recht.

Was heißt das, du weißt nicht recht? Aber vielleicht scheint dir die Sache so zu gehen: Muß ein wissender Mensch von dem, was er weiß, Rechenschaft geben können oder nicht?

Ganz sicher muß er das, o Sokrates, erwiderte er.

Denkst du wohl, daß alle von dem Rechenschaft geben können, was wir eben angeführt haben?

Das möchte ich wohl glauben, sprach Simmias. Aber ich fürchte, es könnte morgen um diese Zeit keinen mehr geben, der das angemessen tun kann. [76c]

Du meinst also nicht, o Simmias, daß alle dieses wissen?

Keineswegs.

Also erinnern sie sich an das, was sie einmal gelernt haben? Notwendig.

Wann aber haben unsere Seelen die Erkenntnis davon bekommen? Doch wohl nicht, seitdem wir als Menschen geboren sind?

Nicht wahrscheinlich.

Früher also?

Ja.

Also waren, o Simmias, die Seelen, ehe sie in menschlicher Gestalt waren, ohne Leiber und hatten Einsicht.

Wenn wir nicht etwa bei der Geburt diese Erkenntnisse empfangen, o Sokrates. Denn diese Zeit bleibt uns noch übrig. [76d]

Gut, o Freund! Aber zu welcher anderen Zeit verlieren wir sie? Denn wir haben sie nicht, wenn wir geboren werden, wie wir uns eben geeinigt haben. Oder verlieren wir sie in der gleichen Zeit, in der wir sie auch empfangen haben? Oder kannst du noch eine andere Zeit angeben?

Nein, nein, o Sokrates, ich habe nur nicht gemerkt, daß ich gar nichts gesagt habe.

Verhält es sich nun also nicht so mit uns, sprach er, o Simmias? Wenn das etwas ist, was wir immer im Munde geführt haben, das Schöne und das Gute und alle Dinge dieser Art, und wenn wir hierauf alles, was uns durch die Sinne kommt, als ein schon Bekanntes beziehen, [76e] und das wir als zu uns gehörig wiederfinden, und wenn wir diese Dinge damit vergleichen, so muß notwendig, ebenso wie dieses ist, so auch unsere Seele sein, noch bevor wir geboren wurden. Wenn aber dieses alles nicht existiert, so wäre auch diese Rede vergeblich geredet worden. Verhält es sich so, und besteht die gleiche Notwendigkeit, daß die Erkenntnis existiert und daß auch unsere Seelen vor unserer Geburt existiert haben, und daß ohne das eine das andere nicht existiert?

Ganz und gar, o Sokrates, sprach Simmias, denke ich, daß es die gleiche Notwendigkeit ist. **An einen sicheren Ort rettet sich unser Satz, dahin nämlich, daß unsere Seele auf die gleiche Weise ist, ehe wir noch geboren werden, wie alles das, wovon du eben gesprochen hast. [77a]** Ich kenne nichts,

was mir so klar wäre wie dies, daß alles dergleichen wahrhaft im höchsten Sinne ist, das Schöne und das Gute und was du gerade angeführt hast. Mir wenigstens genügt der Beweis vollkommen.

Wie aber dem Kebes, sprach *Sokrates*? Denn wir müssen auch den Kebes überzeugen.

Gewiß auch ihn, sprach *Simmias*, wie ich glaube, obwohl er der hartnäckigste Mensch ist im Mißtrauen gegen alle Beweise. Dennoch meine ich, ist er nun hinreichend überzeugt, [77b] daß unsere Seele schon existiert hat, bevor wir geboren wurden.

1. 7 Beweis 2: Die Zukunft [77b]

Ob aber, nachdem wir gestorben sind, sie noch sein wird, das scheint auch mir selbst, o *Sokrates*, noch nicht bewiesen zu sein. Es steht dem doch entgegen, wie auch Kebes gerade gesagt hat, die allgemeine Meinung, ob nicht, wenn der Mensch stirbt, die Seele zerfällt und dies auch für sie das Ende der Existenz ist. Denn was hindert anzunehmen, daß sie zwar von woanders entsteht, besteht und existiert, auch ehe sie in den menschlichen Leib gelangt, daß sie aber doch, nachdem sie in diesen gelangt ist, bei der Trennung von ihm, dann auch selbst endet und untergeht? [77c]

Gut gesprochen, o *Simmias*, sagte *Kebes*. Denn es scheint gleichsam die eine Hälfte von dem bewiesen zu sein, was wir brauchen, daß nämlich, ehe wir geboren wurden, unsere Seele war. Aber man muß darüber hinaus noch beweisen, daß auch, wenn wir tot sind, sie nicht weniger sein existiert als vor unserer Geburt, wenn der Beweis vollendet sein soll.

Es ist doch, o *Simmias* und *Kebes*, sprach *Sokrates*, auch jetzt schon bewiesen, wenn ihr diesen Satz verbinden wollt mit dem, den wir vorhin zugestanden haben, daß nämlich alles Leben aus dem Gestorbenen entsteht. [77d] Denn wenn die Seele auch vorher schon ist, und wenn sie notwendig, indem sie ins Leben geht und geboren wird, nirgends anderswoher kommen kann als aus dem Tode und dem Gestorbenen, wie sollte sie dann nicht

notwendig, auch wenn sie gestorben ist, weiterhin sein, wenn sie doch wiederum geboren werden soll? Bewiesen also ist dies, wie ich gesagt habe, auch jetzt schon. Dennoch scheint ihr, du und Simmias, auch diesen Satz gern noch weiter durcharbeiten zu wollen und euch zu fürchten wie die Kinder, daß der Wind sie, wenn die Seele aus dem Leib heraus fährt, verweht und zerstreut, zumal wenn einer nicht etwa bei Windstille, sondern bei heftigem Sturme stirbt. [77e]

Da sagte *Kebes* lächelnd: Tu also, als fürchteten wir uns, und versuche, uns zu überzeugen! Lieber jedoch, als ob nicht wir selbst uns fürchteten, sondern vielleicht ist auch in uns ein Kind, das so etwas fürchtet. Dies also wollen wir zu überzeugen versuchen, daß es den Tod nicht fürchten muß wie ein Gespenst.

Dieses müßt ihr, sprach *Sokrates*, täglich beschwören, bis ihr es verbannt habt.

[78a] Woher aber, o *Sokrates*, sprach er, sollen wir einen guten Beschwörer für solche Dinge nehmen, wenn du von uns gehst?

Hellas ist groß, o *Kebes*, sagte er, und es leben gute Leute darin, zahlreich sind auch die Stämme der Barbaren. Die müßt ihr alle durchsuchen, um einen solchen Beschwörer zu finden, ohne Geld oder Mühe zu scheuen. Es gibt wohl nichts, wozu ihr das Geld besser verwenden könntet. Aber auch untereinander müßt ihr euch bemühen, denn es möchte sein, daß ihr nicht leicht jemanden finden, der dies besser tun könnte als ihr selbst.

Das soll gewiß geschehen, sprach *Kebes*. Laß uns aber zum Ausgangspunkt zurückkehren, wenn es dir recht ist! [78b]

Mir sehr recht. Wie sollte es nicht!

Gut, sagte er, du sprichst.

Also ungefähr so, sprach *Sokrates*, müssen wir uns selbst fragen! Zu welchen Dingen gehört es, daß sie zerfallen, für welche muß man also fürchten, daß es ihnen passiert, für welche aber paßt es nicht? Dann müssen wir untersuchen, zu welchen von

beiden die Seele gehört, und hieraus entweder Mut fassen oder besorgt sein für unsere Seelen.

Ganz richtig, sagte er. [78c]

Nicht wahr, dem, was man zusammen gesetzt hat und was seiner Natur nach zusammen gesetzt ist, kommt es wohl zu, auf die gleiche Weise aufgelöst zu werden, wie es zusammen gesetzt worden ist. Wenn es aber etwas Unzusammengesetztes gibt, diesem, wenn sonst irgend einem, kommt es wohl zu, daß ihm nichts passiert?

Das scheint mir so zu sein, sprach *Kebes*.

Nicht wahr, was sich immer gleich verhält und auf die gleiche Weise, davon ist am wahrscheinlichsten, daß es nicht zusammengesetzt ist. Was aber mal so, mal anders und nie auf gleiche Weise sich verhält, das ist zusammengesetzt?

Mir scheint es so zu sein.

Kommen wir wieder, sprach er, auf das zurück, wovon wir vorhin gesprochen haben! [78d] Dieses Wesen selbst, dem wir das eigentliche Sein in unseren Fragen und Antworten zuschreiben, verhält sich das immer auf die gleiche Weise? Oder mal so und mal so? Das Gleiche selbst, das Schöne selbst, und alles, was existiert, nimmt das jemals eine Veränderung an? Oder verhält sich nicht alles von dieser Art gleichartig und auf die gleiche Weise, ohne daß es jemals und irgendwie eine Veränderung annimmt?

Auf gleiche Weise, sprach *Kebes*, und notwendig verhält es sich in gleicher Weise, o Sokrates. [78e]

Wie ist es aber mit dem vielen Schönen, mit Menschen, Pferden, Kleidern oder sonst etwas Schönem oder Gleichem oder dem, was davon seinen Namen hat? Verhalten sich auch diese immer gleich oder dem ganz entgegen gesetzt, so daß sie, um es kurz zu sagen, weder mit sich selbst, noch untereinander jemals auch nur im mindesten gleich sind?

Wiederum, sprach *Kebes*, scheint mir dies niemals auf gleiche Weise sich zu verhalten.

[79a] Diese Dinge, sprach er, kannst du doch anrühren, sehen und mit anderen Sinnen wahrnehmen. Aber zu den Dingen, die

sich gleich sind, kannst du doch nicht anders gelangen als durch das Denken in der Seele selbst? Sondern sie sind unsichtbar und werden nicht gesehen?

Du hast völlig recht, sagte er.

1. 8 Beweis 3: Das Werden und Sein [79a]

Sollen wir also, sprach er, zwei Arten von Dingen annehmen, die einen sichtbar, die anderen unsichtbar?

Ja, sprach er.

Die unsichtbare Art ist eine, die sich immer gleich bleibt, die sichtbare aber niemals gleich?

Auch das, sagte er, können wir annehmen.

Nun denn, sprach er, ist nicht bei uns selbst das eine der Leib und das andere die Seele? [79b]

Allerdings.

Was wollen wir nun sagen? Welchem von beiden Arten ist der Leib ähnlicher und verwandter?

Das wird jedem deutlich sein, dem Sichtbaren natürlich.

Und wie ist es mit der Seele, ist die unsichtbar oder sichtbar?

Den Menschen wohl ist sie nicht sichtbar, o Sokrates, sagte er.

Nun, wir sprachen von dem Sichtbaren und Unsichtbaren für den Menschen, oder meinst du für irgendeinen anderen?

Für den Menschen.

Was sagen wir also von der Seele? Ist sie sichtbar oder nicht?

Sie ist nicht sichtbar.

Also unsichtbar?

Ja.

Die Seele ist also dem Unsichtbaren ähnlicher als der Leib, dieser aber ist dem Sichtbaren ähnlich.

So muß es sein, o Sokrates. [78c]

Nicht wahr, auch das haben wir schon früher fest gestellt, daß die Seele, wenn sie den Leib gebraucht, um etwas zu betrachten, sei es durch die Augen, durch die Ohren oder durch einen anderen Sinn, - denn das heißt durch den Leib, wenn man durch

einen Sinn etwas betrachtet -, dann wird sie vom Leib zu dem hin gezogen, was sich niemals auf gleiche Weise verhält? Dann schwankt sie und wankt und taumelt wie trunken umher, weil sie ja eben davon berührt wird?

Das haben wir fest gestellt. [78d]

Wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem reinen, immer seienden Unsterblichen, das sich stets gleich verhält? Dann hält sie sich, wenn sie für sich selbst ist und Muße hat, an das, mit dem sie sich verwandt fühlt? Dann hat sie Ruhe von ihren Irrfahrten und ist auch in Beziehung auf das Gleiche sich selbst immer gleich, weil sie eben solche Dinge berührt? Und diesen ihren Zustand nennt man Vernünftigkeit?

Ja, völlig, ganz und gar, o Sokrates, sagte er, das ist schön und wahr gesagt. [78e]

Mit welcher Art, meinst du also, ist die Seele nach dem, was wir vorhin und jetzt gesagt haben, ähnlich und verwandt?

Jeder, auch der Ungelehrigste, sagte er, o Sokrates, müßte nach dieser Darstellung einräumen, wie ich meine, daß in allem und jedem die Seele dem, was sich immer gleich bleibt, ähnlicher ist als dem, was nicht so ist.

Und der Leib?

Dem anderen.

[80a] Betrachte es auch noch von einer anderen Seite! Solange Leib und Seele beisammen sind, gebietet die Natur dem Leib, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, der Seele aber, zu herrschen und zu regieren. Wenn du darauf blickst, welcher Teil scheint dir dem Göttlichen ähnlicher zu sein und welcher dem Sterblichen? Scheint dir nicht das Göttliche so zu sein, daß es herrscht und regiert, das Sterbliche aber, daß es beherrscht wird und dient?

Ja, das scheint mir.

Welchem Teil gleicht nun die Seele?

Offenbar, o Sokrates, die Seele dem Göttlichen und der Leib dem Sterblichen.

Sieh nun zu, sprach er, o Kebes, ob aus allem, was wir gesagt haben, nicht hervorgeht, daß die Seele dem Göttlichen, dem

Unsterblichen, Vernünftigen, [80b] Einfachen, Unauflöslchen und dem, was stets unveränderlich sich gleich bleibt, am ähnlichsten ist, der Leib aber dem Menschlichen und Sterblichen, dem Unvernünftigen, Vielgestaltigen, Auflöslchen und dem, was nie sich gleich bleibt, am ähnlichsten ist? Oder haben wir noch etwas zu sagen, lieber Kebes, daß es sich anders verhält?

Wir haben nichts.

Wie nun? Wenn es sich so verhält, gehört es dann nicht zum Leib, leicht aufgelöst zu werden, zur Seele aber, ganz unauflöslich zu sein oder doch beinahe?

Was sonst! [80c]

Du bemerkst doch, sprach er, was passiert, wenn ein Mensch stirbt. Der sichtbare Teil, der Leib, der vor Augen liegt und den wir Leichnam nennen, der dazu bestimmt ist, aufgelöst zu werden, zu zerfallen und verweht zu werden, ihm passiert nicht gleich etwas davon, sondern er bleibt noch eine geraume Zeit so, wie er war. Wenn einer mit gefälligem Leib stirbt und in der Blüte seiner Jugend, dann sogar sehr lange. Wenn der Leib geschrumpft ist und getrocknet, wie sie in Ägypten getrocknet werden, so hält er sich fast endlos. [80d] Ja, einige Teile des Leibes, wie Knochen, Sehnen und ähnliches, sind auch nach seiner Verwesung fast unsterblich. Oder nicht?

Ja.

Die unsichtbare Seele also, die sich an einen anderen Ort begibt, der edel und rein und unsichtbar ist, in die wahre Geisteswelt zu dem guten und weisen Gott, wohin alsbald, wenn Gott will, auch meine Seele zu gehen hat, diese so beschaffene und geartete Seele sollte, wenn sie vom Leib getrennt ist, so gleich verwehen und untergehen, wie die meisten Menschen sagen? [80e] Daran fehlt wohl viel, ihr lieben Kebes und Simmias!

1. 9 Folgerungen für das Schicksal der Seelen [60e]

Vielmehr verhält es sich so: Wenn sie sich ganz losgemacht hat und nichts vom Leib mehr nach sich zieht, weil sie schon

im Leben nichts mit ihm gemein hatte, sondern nur immer im Sinn hatte, vor ihm zu fliehen und in sich selbst gesammelt zu bleiben, heißt das nicht, daß sie wirklich philosophierte und darauf bedacht war, leicht zu sterben, heißt das nicht, auf den Tod bedacht zu sein?

[81a] Allerdings ja.

Also, die Seele, die sich so verhält, die geht zu dem, was ihr ähnlich ist, zum Unsichtbaren, zum Göttlichen, zum Unsterblichen, zum Vernünftigen. Wenn sie dahin gelangt ist, wird ihr dann Glückseligkeit zuteil! Von Irrtum und Unwissenheit, von Furcht und chaotischer Liebe, von allen anderen menschlichen Übeln wird sie dann frei sein und, wie es bei den Eingeweihten heißt, alle vorhandene Zeit mit den Göttern lebt. Wollen wir das so sagen, o Kebes, oder anders?

Nein, genau so, beim Zeus, sprach *Kebes*. [81b]

Wenn sie aber, meine ich, befleckt ist und unrein vom Leib scheidet, weil sie immer mit dem Leib verkehrt hat, nur ihn gepflegt und geliebt hat, von ihm bezaubert gewesen ist, von seinen Lüsten und Begierden, so daß sie schließlich glaubt, es gibt überhaupt nichts anderes als das Körperliche, nichts sei wahr, als was man betastet und sieht, ißt und trinkt und zur Liebe gebraucht, weil sie das, was für die Augen dunkel und unsichtbar ist, was nur für die Vernunft faßlich und mit der Liebe zur Wahrheit zu ergreifen ist, gewohnheitsmässig haßt, verabscheut und fürchtet, meinst du, eine solche Seele wird sich rein für sich selbst absondern können? [81c]

Wohl nicht im geringsten, sprach er.

Sie wird im Gegenteil durchzogen sein vom Körperlichen, mit dem sie durch den Umgang und Verkehr mit dem Leib, wegen des ständigen Zusammenseins und der vielen Sorge um ihn, wie zusammen gewachsen ist?

Ja, natürlich.

Und was ist mit dem Körperlichen, o Freund? Muß man nicht glauben, daß es unbeholfen und schwerfällig ist, irdisch und sichtbar, so daß auch die Seele, die das an sich hat, schwerfällig ist und zurück gehalten wird in der sichtbaren Welt, aus Furcht

vor dem Unsichtbaren und vor der Geisteswelt? [81d] Wie man sagt, schleicht sie an den Denkmälern und Gräbern umher, weshalb auch allerlei dunkle Erscheinungen von Seelen gesehen worden sind. Solche Seelen müssen Schattenbilder darstellen, die noch nicht rein abgelöst sind, sondern teilhaben an dem Sichtbaren, weshalb sie auch gesehen werden.

Das leuchtet ein, o Sokrates.

Freilich leuchtet auch ein, o Kebes, daß dies nicht die Seelen der Guten sind, sondern die der Schlechten, die aus diesen Gründen gezwungen sind, umher zu irren. Sie leiden Strafe für ihre frühere, schlechte Lebensweise. [81e] Sie irren so lange umher, bis sie durch die Begierde des körperlichen Anteils, der sie begleitet, wieder an einen Leib gebunden werden. Natürlich werden sie an einen gebunden, der die gleichen Sitten hat wie sie selbst sie in ihrem früheren Leben.

Was meinst du für welche, o Sokrates?

Z. B. die sich ohne jede Scheu der Völlerei, des Hochmuts und der Trunksucht befließigt haben, solche begeben sich wohl natürlich in Esel und in ähnliche Arten von Tieren. Oder meinst du nicht?

[82a] Das ist ganz wahrscheinlich.

Die aber Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorgezogen haben, diese begeben sich wohl in die verschiedenen Gattungen von Wölfen, Habichten und Geiern? Oder wohin anders sollen wir sagen, daß solche gehen?

Ohne weiteres, sprach Kebes, in dergleichen.

Gewiß doch auch mit den übrigen, daß jede Seele dem nachgeht, womit ihre Bestrebungen Ähnlichkeiten haben?

Gewiß, wie sollte sie nicht?

Also, sprach er, sind auch diejenigen Seelen wohl die glücklichsten von allen, weshalb sie auch an den besten Ort kommen, [82b] die dem üblichen und bürgerlichen Guten nachgestrebt haben, die man auch Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, die aber nur aus Gewöhnung und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft?

Inwiefern sind diese die Glückseligsten?

Weil doch natürlich ist, daß diese wiederum in eine gesellige und zahme Gattung eingehen, etwa in Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder auch wieder in diese menschliche Gattung, und wieder ganz leidliche Männer aus ihnen werden.

Das ist natürlich.

In das Geschlecht der Götter zu gelangen, ist aber wohl keinem möglich, der nicht philosophiert hat, der nicht vollkommen rein abgeschieden ist, sondern nur dem Lernbegierigen. [82c]

1. 10 Die Bedeutung des Philosophierens [82c]

Eben deshalb nun, o lieber Simmias und Kebes, enthalten sich die wahrhaften Philosophen aller vom Leib herrührenden Begierden, halten aus und geben ihnen nicht nach. Das nicht etwa, weil sie den Ruin des Hauses oder die Armut fürchten wie meistens die Geldsüchtigen, auch nicht, weil sie die Ehrlosigkeit und Schande der Trägheit scheuen wie die Herrschsüchtigen und Ehrsüchtigen, enthalten sie sich ihrer.

Das würde auch zu ihnen nicht passen, o Sokrates, sprach Kebes.

Freilich nicht, beim Zeus, sagte er. [82d] Darum sagen allen solchen Menschen, o Kebes, alle diejenigen, die nur ein wenig Sorge für ihre Seele tragen und nicht auf die Bildung des Leibes und seine Bedienung bedacht sind, Lebewohl. Sie halten mit ihnen nicht gleichen Schritt, da diese nicht wissen, wohin sie gehen. Sie selbst aber stellen fest, daß sie nichts tun dürfen, was der Philosophie und der Erlösung und Reinigung durch sie zuwider ist. Sie wenden sich ihr zu und folgen ihr, wohin sie führt.

Wie das, o Sokrates?

Das will ich dir sagen, sprach er. Es erkennen nämlich die Lernwilligen, daß die Philosophie, indem sie ihre Seele findet, [82e] fest im Leib gebunden ist und ihm anklebt, daß sie gezwungen ist, wie durch ein Gitter durch den Leib das Sein zu betrachten, nicht aber für sich allein. Daher wälzt sie sich in

aller Torheit umher, indem sie die Gewalt dieses Kerkers erkennt, die einfach in der Lust besteht, so daß der Gebundene selbst sein größter Angreifer ist, der nach Fesselung verlangt. [83a] Wie ich nun sage, jeder Lernwillige erkennt, daß die Philosophie in dieser Lage sich seiner Seele annimmt und ihr tröstend zuspricht. Sie versucht, die Seele zu erlösen, indem sie zeigt, daß alle Betrachtung durch die Augen voller Betrug ist, voller Betrug auch, was über die Ohren und die übrigen Sinne kommt. Deshalb überredet die Philosophie die Seele, sich von diesen Sinnen zurück zu ziehen, soweit es nicht notwendig ist, sich ihrer zu bedienen. Sie ermuntert die Seele vielmehr, sich in sich selbst zu sammeln und zusammen zu halten, keinem anderen zu glauben als nur sich selbst, was sie für sich selbst von den Dingen an und für sich anschaut. [83b] Was sie aber durch etwas anderes betrachtet, das hält sie nicht für wahr, weil es unter anderen Umständen wieder ein anderes wird, denn das ist ja gerade das Wahrnehmbare und Sichtbare. Was sie aber selbst sieht, das hält sie für das Denkbare und Unsichtbare.

Dieser Befreiung glaubt die Seele des wahrhaften Philosophen nicht widerstreben zu dürfen und enthält sich deshalb der Lust und Begierde, der Unlust und Furcht, soviel sie kann. Sie bedenkt, wenn jemand sich sehr heftig freut oder fürchtet, trauert oder begehrt, der Mensch kein so großes Übel in dieser Sache erleidet, als er wohl meint, wenn er z. B. etwa erkrankt ist oder wegen seiner Begierden einen Verlust erlitten hat. Wenn er aber das größte und äußerste aller Übel wirklich erleidet, merkt er es nicht und bringt es nicht in Rechnung. [83c]

Was ist das doch, o Sokrates? sprach *Kebes*.

Daß nämlich die Seele eines jeden Menschen, sobald sie über irgend etwas sich heftig freut oder betrübt ist, auch genötigt ist, von dem Ereignis, womit ihr dieses begegnet, zu glauben, es sei das Wirksamste und das Wahrste, obwohl sich dies nicht so verhält. Und dies sind doch am meisten die sichtbaren Dinge, oder nicht?

Freilich.

In diesem Zustand also wird am meisten die Seele vom Leibe gebunden? [83d]

Wieso?

Weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und sie an den Leib annagelt und anheftet und sie leibartig macht, wenn sie doch glaubt, daß das wahr ist, was auch der Leib darüber aussagt. Denn dadurch, daß sie die gleiche Meinung hat wie der Leib und sich an den gleichen Dingen erfreut, wird sie, denke ich, dazu genötigt, an der gleichen Sitte und der gleichen Nahrung teilzunehmen wie er, so daß sie keinesfalls mehr rein in die Unterwelt kommen kann, sondern immer des Leibes voll ist, wenn sie von hier fort geht. [83e] Daher wird sie auch bald wiederum in einen anderen Leib fallen, wie hingesät wird sie sich einwurzeln und daher nicht teilnehmen am Umgang mit dem Göttlichen und Reinen und Einfachen.

Vollkommen wahr ist, was du sagst, o Sokrates, sprach *Ke-
bes*.

Aus diesen Gründen also, o Kebes, sind die wahrhaft Lernwilligen gesittet und tapfer, nicht aus den Gründen, von denen die Leute reden. Oder meinst du es anders?

Nein, ich weiß nicht.

[84a] Es geht auch nicht anders, die Seele eines philosophischen Mannes rechnet darauf! Sie kann nicht glauben, daß sie sich zwar von der Philosophie erlösen lassen muß, nachdem sie aber dadurch erlöst worden ist, will sie selbst sich wieder der Lust und der Unlust hingeben, um sich festbinden zu lassen? Damit hätte sie die vorige Arbeit überflüssig gemacht, so als wollte sie die gleiche Weberei anfertigen wie Penelope.* Sondern umgekehrt, sie verschafft sich Ruhe vor allen Dingen, sie folgt der Vernunft, sie verbleibt darin, indem sie das Wahre und Göttliche anschaut, das der Meinung nicht unterworfen ist, und nährt sich davon. [84b] Auf diese Weise glaubt sie während ihres Lebens leben zu müssen, nach dem Tode aber hofft sie, zu dem, was ihr verwandt und gleich ist, zu gelangen und von allen menschlichen Übeln erlöst zu werden. Hat sie sich auf diese Weise genährt, so ist es kein Wunder, wenn sie nach

solchem Eifer nicht fürchtet, bei der Trennung vom Leibe zerrissen, von ich weiß nicht welchen Winden verweht und zerstäubt zu werden und nirgendwo mehr zu sein.

1. 11 Die Einwände des Simmias und Kebes [84b]

Für lange Zeit entstand nun eine Stille, nachdem Sokrates dies gesagt hatte; er selbst war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehen konnte, auch die meisten von uns. Kebes und Simmias aber sprachen ein wenig miteinander. Da sah Sokrates sie an und fragte: Wie? Scheint euch etwa das Gesagte noch mangelhaft zu sein? Es gibt wohl noch viele Bedenken und Einwände, wenn einer es ganz genau nehmen will. Hattet ihr nun etwas anderes miteinander, so will ich nichts gesagt haben. Wenn ihr aber hierüber Zweifel habt, so tragt keine Bedenken, sie entweder allein zu sagen und anzuführen, [84d] wenn ihr meint, daß sie so besser vorgetragen werden, oder ihr könnt auch mich dazu zu nehmen, wenn ihr meint, mit mir besser zu fahren!

Da sagte *Simmias*: Ich will dir die Wahrheit sagen, Sokrates. Wir beide haben uns schon lange Zeit mit Zweifeln angestoßen und gegenseitig zu fragen ermuntert, weil wir zwar gerne etwas hören möchten, aber doch Bedenken tragen, dir jetzt Unruhe zu machen, damit es dir nicht zuwider ist bei dem Unglück.

Als er dies hörte, sagte er mit einem sanftem Lächeln: O weh, *Simmias*! [84e] Wie schwer werde ich die übrigen Menschen überzeugen, daß ich das jetzige Geschick für kein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann. Denn ihr fürchtet, mir könnte jetzt unwohler sein als sonst im Leben. Wie es scheint, haltet ihr mich in der Wahrsagung für schlechter als die Schwäne, die, wenn sie merken, daß sie sterben sollen, am heftigsten und noch besser singen, als sie in ihrer früheren Zeit gesungen haben, weil sie sich freuen, daß sie zu dem Gott gehen sollen, dessen Diener sie sind. [85a] Die Menschen aber, wegen ihrer Furcht vor dem Tod, lügen auch über die Schwäne und sagen, daß sie über den Tod jammern und aus

Traurigkeit singen. Sie bedenken nicht, daß kein Vogel singt, wenn er hungert oder friert oder ihm sonst etwas fehlt. Nicht einmal die Nachtigall selbst, die Schwalbe oder der Wiedehopf tun das, von denen man sagt, daß sie aus Unlust klagen und singen. Weder diese noch die Schwäne singen aus Traurigkeit, meine ich. [85b] Sondern weil sie dem Apollon angehören, deshalb können sie wahrsagen. Da sie das Gute in der Unterwelt im voraus erkennen, so singen sie und sind gerade an einem solchen Tag und mehr noch als sonst fröhlich. Ich halte aber auch mich für einen Mitknecht der Schwäne. Ich bin dem selben Gott heilig und habe nicht schlechter als sie das Wahrsagen von meinem Gebieter verliehen bekommen. Also scheidet mich auch nicht unmutiger als sie aus dem Leben. Deshalb dürft ihr sagen und fragen, was ihr wollt, solange die elf Männer der Athener es gestatten.

Sehr schön, sagte *Simmas*! [85c] Also will ich dir sagen, was ich für Zweifel habe, und dann auch Kebes, wieso er dem Gesagten zustimmt. Denn ich denke über diese Dinge, o Sokrates, ungefähr wie du. In unserem Leben etwas Sicheres von diesen Dingen zu wissen, ist entweder unmöglich oder sehr schwer. Aber umgekehrt, wer nicht auf alle Weise prüft, was darüber gesagt wird, ohne abzulassen, bis er ganz ermüdet ist von der Untersuchung in alle Richtungen, der erweist sich als sehr weichlicher Mensch. Denn eines wenigstens muß man in diesen Dingen erreichen, entweder lernen und finden, wie es damit steht, oder, wenn das unmöglich ist, die beste und unwiderleglichste menschliche Meinung darüber annehmen und darauf wie auf einem Brett versuchen, durch das Leben zu schwimmen. [85d] **Oder aber einer fährt sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeug, das heißt auf einer göttlichen Rede.**

So will ich denn auch mich nicht schämen und jetzt fragen, da du ja dasselbe sagst. Sonst muß ich mir selbst hinterher Vorwürfe machen, daß ich jetzt nicht gesagt habe, was ich denke. Mir nämlich, o Sokrates, sowohl wenn ich bei mir selbst, als

auch wenn ich mit dem Kebes das Gesamte betrachte, erscheint es nicht gründlich genug.

Da sagte *Sokrates*: Vielleicht, lieber Freund, hast du ganz recht mit deiner Meinung. Aber sage nur, wieso nicht gründlich? [85e]

Weil, sprach er, einer auch von der Harmonie, der Leier und den Saiten ganz ähnlich reden könnte, daß nämlich die Harmonie etwas Unsichtbares, Unkörperliches und sehr Schönes und Göttliches an der gestimmten Leier ist, die Leier selbst aber und die Saiten sind Körper, das heißt Körperliches, denn sie sind zusammen gesetzt. Sie sind irdisch und mit dem Sterblichen verwandt. [86a] Wenn nun einer die Leier zerbricht oder die Saiten zerschneidet und zerreißt, so könnte er mit den gleichen Worten wie du behaupten, die Harmonie müsse notwendig noch dasein und könne gar nicht untergegangen sein. Denn es gibt keine Möglichkeit zu sagen, die Leier ist noch da, nachdem die Saiten zerrissen sind, oder die Saiten wären noch da, die doch dem Sterblichen ähnlich sind, die Harmonie aber sollte untergegangen sein, die dem Göttlichen und Unsterblichen ähnlich und verwandt ist, und zwar noch vor dem Sterblichen. [86b] Sondern, würde er sagen, notwendig muß die Harmonie noch irgendwo vorhanden sein, und eher werden die Hölzer verfaulen und die Saiten, als daß der Harmonie etwa zustoßen wird. Nun aber meine ich, o Sokrates, du selbst wirst das auch schon erwogen haben, daß wir uns die Seele so großartig vorstellen, obwohl doch unser Leib eingespannt ist und zusammen gehalten wird von warmen und kalten, trockenen und feuchten Dingen und dergleichen mehr. [86c] Sollte unsere Seele nichts anderes als die Mischung und Harmonie eben dieser Dinge sein, wenn sie schön und im rechten Verhältnis gemischt sind? Wenn die Seele eine Harmonie von dieser Art wäre, so ist offenbar, daß die Seele notwendig sofort umkommt, wenn unser Leib übermäßig erschlafft oder angespannt ist von Krankheiten und anderen Übeln. Und doch soll sie das Göttlichste sein wie die Harmonie in den Tönen und in den Werken der Künstler, die Überreste eines jeden Körpers aber bleiben

noch lange Zeit, bis sie verbrannt werden oder verwesen. [86d] Sieh zu, was wir gegen diese Rede sagen wollen, wenn jemand behauptet, daß im Tod die Seele zuerst untergeht, weil sie die Mischung all dessen ist, was zum Leib gehört.

Da sah sich *Sokrates* um, wie er oftmals tat, und sagte lächelnd: *Simmias* hat ganz recht gesprochen. Wenn nun einer einen besseren Rat weiß als ich, warum antwortet er nicht? Denn er hat die Sache gewiß nicht schlecht angefangen. [86e] Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch den *Kebes* hören, was der unserer Rede wiederum für Schuld gibt, damit wir Zeit gewinnen und uns beraten können, was wir sagen wollen. Dann, wenn wir sie angehört haben, können wir ihnen entweder nachgeben, wenn sie etwas Ordentliches gesagt haben sollten, oder sonst schon unsere Rede vorbereiten. Also, sagte er, sprich, o *Kebes*, was dich beunruhigt hat, daß du nicht glauben kannst?

Ich will es also sagen, sprach *Kebes*. Mir scheint nämlich, unsere Rede steht noch immer auf demselben Fleck und leidet an demselben Mangel, den wir schon erwähnt haben, auch jetzt noch. [87a] Daß unsere Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, das will ich nicht zurück nehmen. Das ist sehr gut gesagt und, wenn es nicht anmaßend wäre so zu sprechen, auch ganz gut bewiesen. Daß sie aber noch existiert, wenn wir tot sind, dies scheint mir nicht ebenso gut bewiesen zu sein. Daß die Seele nicht stärker und dauerhafter sein sollte als der Leib, diesen Einwand des *Simmias* gebe ich nicht zu. Denn in dem einen Punkt scheint die Seele mir sehr unterschieden zu sein. ‚Warum also‘, könnte die Rede wohl sagen, ‚bist du ungläubig, wenn du doch siehst, daß nach dem Tod des Menschen das Schwächere noch existiert? [87b] Scheint dir nicht, daß das Dauerhaftere sich noch viel mehr erhalten müsse in dieser Zeit-?‘ Überlege nun aber, ob ich hiermit etwas sage: Denn ein Bild brauche ich, wie es scheint, ebenso sehr wie *Simmias*.

Mir scheint dies nämlich ebenso gesagt zu sein, wie wenn jemand über einen alten Weber, der gestorben ist, diese Rede halten würde: ‚Dieser Mensch ist nicht umgekommen, sondern

existiert noch irgendwo!’ Zum Beweis dafür nimmt er den Rock, den dieser trug und den er selbst gewebt hat und zeigt, daß der noch wohlbehalten ist und nicht umgekommen. [87c] Wenn ihm einer nicht glauben wollte, würde er diesen dann fragen, was wohl seiner Natur nach dauerhafter ist, ein Mensch oder ein Rock, wenn er im Gebrauch ist und getragen wird. Wenn der dann antworten müßte: ‚Der Mensch bei weitem’, dann möchte jener glauben bewiesen zu haben, daß der Weber ganz wohlbehalten ist, da ja selbst das Vergänglichere nicht untergegangen ist.

Ich denke aber, o Simmias, das verhält sich nicht so. Prüfe aber genau, was ich meine! Denn jeder wird wohl der Meinung sein, daß das einfältig gesagt ist, wenn es jemand sagen sollte. Denn dieser Weber hat schon viele solche Röcke verbraucht und gewebt und ist zwar später umgekommen als die meisten Röcke, aber doch eher als der letzte Rock, denke ich. [87d] Deshalb ist kein Mensch jemals schlechter oder vergänglicher als ein Rock. Dieses gleiche Bild, meine ich, läßt sich wohl auf Seele und Leib anwenden. Wer das Bild aber auf diese beiden anwendet, würde nur scheinbar verständig reden, wenn er sagt, daß die Seele zwar dauerhafter ist und der Leib schwächer und vergänglicher, aber hinzufügt, daß jede Seele viele Leiber verbraucht, zumal wenn sie viele Jahre lang lebt. Denn wenn der Leib immer im Fluss ist und vergeht, solange der Mensch lebt, die Seele aber das Verbrauchte immer wieder neu webt, [87e] so muß die Seele wohl, wenn sie umkommt, diese ihre letzte Bekleidung noch haben und nun allerdings früher als diese letzte Bekleidung umkommen. Aber erst wenn die Seele umgekommen ist, kann der Leib seine natürliche Schwachheit beweisen, indem er schnell durch Fäulnis vergeht. Man darf also dem Satz noch nicht zuverlässig trauen, daß, wenn wir tot sind, unsere Seele noch irgendwo vorhanden ist.

[88a] Nun kann jemand auch dem, der deine Behauptung vorträgt, noch mehr einräumen und zugeben, unsere Seele sei nicht nur in der Zeit vor unserer Geburt gewesen, sondern es hindere nichts zu meinen, daß auch nach dem Tode die Seelen

von einigen noch existieren und sein würden, daß sie noch oft geboren würden und wieder sterben, denn so stark ist die Seele von Natur aus, daß sie dieses viele Male aushalten kann. Wenn er aber, indem er dieses zugibt, nicht gleichzeitig auch noch einräumt, daß sie bei diesen vielen Geburten nicht von Kräften kommt und auch am Ende nicht in einem von diesen Toden gänzlich untergeht, sondern sagt, [88b] von diesem Tod und dieser Auflösung des Leibes, die der Seele den Untergang bringt, weiß nur keiner, denn es ist unmöglich, daß irgend einer von uns ihn fühlt, wenn sich nun dieses so verhält, so kann doch von keinem, der über den Tod guten Mutes ist, gesagt werden, daß er nicht auf eine unverständige Weise mutig ist, wenn er nicht zu beweisen vermag, daß die Seele ganz und gar unsterblich und unvergänglich ist. Sonst muß jeder, der im Begriff ist zu sterben, für seine eigene Seele in Sorgen sei, ob sie nicht gerade bei dieser Trennung vom Leibe ganz und gar untergehen wird.

Alle waren wir nun, als wir sie beide dieses hatten sagen hören, wie wir uns hernach gestanden haben, auf unangenehme Weise berührt gewesen. [88c] Denn, wie es schien, hatten sie uns, die wir durch die vorigen Reden stark überzeugt waren, wieder unruhig gemacht und in Ungewißheit zurück geworfen, nicht nur über das bereits Gesagte, sondern auch wegen des noch zu Sagenden. Entweder scheinen wir ganz untaugliche Richter zu sein oder aber die Sache selbst ist gar nicht zu entscheiden.

Echekrates: Bei den Göttern, o Phaidon, ich verzeihe euch das. Denn auch ich, da ich dies jetzt von dir gehört, habe zu mir gesagt: [88d] Welcher Rede soll ich nun glauben? Denn die so glaubwürdige, die Sokrates vorgetragen hat, ist nun um allen Glauben gebracht. Wunderbar ergreift mich dieser Satz jetzt und schon immer, daß unsere Seele eine Art von Harmonie ist. Wie er jetzt ausgesprochen worden ist, hat er mir in Erinnerung gerufen, daß auch mir das vorher schon so vorgekommen war. Deshalb brauche ich nun wieder wie anfangs eine andere Rede, um mich zu überzeugen, daß im Sterben die Seele nicht mit-

stirbt. Sage mir nun, beim Zeus, wie Sokrates dies gemacht hat? [88e] War auch ihm, wie du es von euch gesagt hast, etwas Verdrießliches anzumerken, oder hat er seinen Satz ganz ruhig verteidigt? Hat er dies nun befriedigend getan oder unzureichend? Berichte uns das alles so genau wie möglich!

Phaidon: Gewiß, o Echekrates! Sooft ich auch schon den Sokrates bewundert hatte, noch nie war ich mehr von ihm eingenommen als damals. [89a] Daß er etwas zu erwidern wußte, ist wohl nichts Besonderes, aber ich bewunderte ihn vor allem darin, wie freundlich, sanft und beifällig er die Reden der jungen Männer aufgenommen hatte, dann, wie gut er bemerkt hatte, was sie bei uns bewirkt hatten, und wie gut er uns heilte, indem er uns gleichsam wie Flüchtlinge und Geschlagene zurück rief und uns zusprach, ihm zu folgen und die Rede mit ihm zu erwägen.

Echekrates: Wie also?

1. 12 Die doppelte Erwiderung des Sokrates [89a]

Phaidon: Das will ich dir sagen. Ich saß nämlich rechts von ihm neben dem Bett auf einer kleinen Bank, er aber saß weit höher als ich. [89b] Nun strich er mir über den Kopf, faßte die Haare im Nacken zusammen, denn er spielte oft in meinen Haaren, und sagte: Morgen also, o Phaidon, wirst du wohl diese schönen Locken abscheren?

So sieht es wohl aus, o Sokrates, sprach ich.

Nicht doch, wenn du mir folgst.

Wie meinst du das? fragte ich.

Heute noch, sagte er, wollen wir uns unsere Haare abscheren lassen, ich meine und du deine, wenn uns nämlich die Rede stirbt und wir sie nicht wieder ins Leben zurück rufen können. [89c] Wenn ich du wäre und mir diese Rede abhanden käme, wollte ich, wie die Leute von Argos, * einen Eid darauf ablegen, mir nicht eher wieder das Haar wachsen zu lassen, bis ich in ehrlichem Kampfe die Rede des Simmias und Kebes besiegt habe.

Aber, sagte ich, mit zweien kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen.*

So rufe denn mich herbei, sprach Sokrates, als deinen Iolaos, solange es noch Tag ist!

Das tue ich denn, sagte ich, aber nicht als Herakles, sondern als Iolaos den Herakles.

Das ist gleichviel, sagte er. Aber zuerst wollen wir uns sehr hüten, daß uns nicht etwas Gewisses begegnet!

Was denn? fragte ich. [89d]

Daß wir ja nur nicht Redefeinde werden, sprach er, wie andere Menschenfeinde sind! **Denn unmöglich, sagte er, kann einem Menschen etwas Ärgeres begegnen, als wenn er Reden haßt.** Die Redefeindschaft entsteht ganz auf dieselbe Weise wie die Menschenfeindschaft. Diese nämlich entsteht, wenn man einem auf arglose Weise zu sehr vertraut hat und den Menschen für ganz wahr, gesund und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber findet, daß er schlecht und unzuverlässig ist. Wenn einem das wieder einmal und dann öfter begegnet und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, [89e] so haßt man endlich, wenn man immer wieder Unglück gehabt hat, überhaupt alle und glaubt, daß an keinem etwas Gesundes ist. Hast du nicht bemerkt, daß das so zu gehen pflegt?

Jawohl, sagte ich.

Ist das nun nicht, sprach er, schändlich? Ist nicht klar, daß ein solcher Mensch sich ohne die Kunst, sich auf Menschen zu verstehen, an den Umgang mit Menschen wagt? Wenn er nach den Regeln dieser Kunst mit ihnen umginge, so würde er glauben, wie es sich in der Tat auch verhält, daß es von den sehr guten und den sehr schlechten Menschen immer nur wenige gibt, von den mittelmäßigen aber am meisten.

[90a] Wie meinst du das, sprach ich?

Geradeso, sagte er, wie es mit dem sehr Großen und sehr Kleinen steht. Glaubst du, daß es etwas Selteneres gibt als einen sehr großen oder sehr kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas? Ebenso mit schnell und langsam, häßlich und

schön, weiß und schwarz? Hast du nicht gemerkt, daß von allen diesen Dingen das Extrem selten vorkommt und wenig, das Mittlere aber unendlich häufig?

Natürlich, sagte ich. [90b]

Meinst du nicht, sagte er, wenn ein Wettstreit in der Schlechtigkeit ausgetragen würde, daß auch da nur sehr wenige sich als die ersten zeigen würden?

Ja, natürlich, sagte ich.

Freilich natürlich, sprach er. Aber darin sind eigentlich die Reden den Menschen nicht ähnlich, sondern nur weil du sie geführt hast, bin ich dir bis jetzt gefolgt. Nur in einem Fall sind sie sich ähnlich! Wenn jemand einer Rede ohne Kenntnis der Redekunst als wahr vertraut, wenn sie ihm bald darauf dann falsch vorkommt, mit Recht oder mit Unrecht, und so wieder eine und noch eine, was vor allem, wie du weißt, von denen gilt, die sich mit Streitreden abgeben, [90c] dann glauben sie am Ende, ganz weise geworden und allein zur Einsicht gelangt zu sein, daß nicht nur an keiner Sache etwas Gesundes und Richtiges ist, sondern auch an keinen Reden. Sie meinen dann, daß alles sich ungeordnet wie im Euripos* von oben nach unten dreht und keine Zeitlang etwas beständig bleibt.

Vollkommen richtig, sprach ich, redest du.

Und, o Phaidon, wäre das nun nicht ein Jammer, wenn es wirklich wahre und sichere Reden gäbe, die man auch einsehen könnte? [90d] Wenn dann einer, weil er auf solche Reden stößt, die ihm bald wahr zu sein scheinen, bald wieder nicht, sich selbst und seiner mangelnden Kennerschaft nicht die Schuld geben will, sondern am Ende aus Mißmut die Schuld von sich selbst auf die Reden wälzt und dann sein restliches Leben in Haß und Schmähung gegen alle Reden verbringt und so die Wahrheit und Erkenntnis der Dinge verliert?

Beim Zeus, sagte ich, das wäre ein großer Jammer.

Zuerst laß uns denn, sprach er, achtsam sein und der Meinung in unserer Seele keinen Einlaß gestatten, als ob an allen Reden am Ende gar nichts Rechtes wäre. [90e] Wir wollen vielmehr der Meinung sein, daß wir selbst noch nicht recht tüchtig sind,

deshalb aber tapfer sein und danach trachten müssen, tüchtig zu werden; du und die übrigen des weiteren Lebens wegen, ich aber wegen des Todes selbst. [91a] Vielleicht verhalte ich mich in dieser Sache jetzt nicht sonderlich philosophisch, sondern wie die Ungebildeten, die ganz rechthaberisch tun. Denn diese, wenn sie über etwas streiten, kümmern sich nicht darum, wie die Sache sich eigentlich verhält, von der die Rede ist, sondern sie sehen nur darauf, daß den Anwesenden annehmbar erscheint, was sie selbst festgestellt haben. Ich scheine mich jetzt nur so viel von ihnen zu unterscheiden, daß ich nicht danach trachten will, den Anwesenden meine Behauptungen wahr erscheinen zu lassen, außer nebenbei, sondern daß ich selbst Gewißheit haben möchte, wie die Sache sich verhält.

[91b] Ich mache nämlich eine Rechnung auf, lieber Freund. Sieh, wie eigennützig das ist! Wenn das wahr ist, was ich behauptete, ist es schön, davon überzeugt zu sein. Wenn es aber für die Toten nichts mehr zu hoffen gibt, werde ich doch wenigstens diese Zeit vor dem Tode den Anwesenden weniger unangenehm sein durch Klagen. Dieser mein Irrtum hält aber nicht lange an, was ein Übel wäre, sondern wird in kurzer Zeit untergehen. So ausgerüstet also, sprach er, o Simmias und Kebes, mache ich mich an die Rede. Für euch aber soll gelten: **Kümmert euch wenig um Sokrates!** [91c] Wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch mehr um die Wahrheit, und wenn ich euch etwas Richtiges zu sagen scheine, so stimmt mir bei. Wenn aber nicht, so widersprecht mir auf alle Weise, damit ich nicht im Eifer mich und euch zugleich betrüge, indem ich euch wie eine Biene den Stachel zurück lasse und dann fortgehe!

Wohlan denn, fuhr er fort, erinnert mich zuerst, was ihr gesagt habt, wenn ihr vielleicht findet, daß ich es nicht recht behalten habe! Simmias, denke ich, ist ungewiß und fürchtet, die Seele könnte, obwohl sie etwas Göttlicheres und Schöneres ist als der Leib, doch vor ihm untergehen, weil sie ihrer Natur nach eine Harmonie ist. [91d] Kebes zwar schien mir darin zuzustimmen, daß die Seele dauerhafter ist als der Leib, aber, sagt er, das könne niemand wissen, ob nicht die Seele, wenn sie

viele Leiber verbraucht hat, den letzten Leib schließlich zurückläßt und nun selber umkommt. Dieses wäre dann der Tod, der Untergang der Seele, denn der Leib hört nie auf, unterzugehen. Ist es dieser Punkt, o Simmias und Kebes, den wir jetzt zu betrachten haben?

Sie gaben beide zu, dieser sei es. [91e]

Und die vorigen Reden, sprach er, nehmt ihr die alle nicht an, oder einige zwar, andere aber nicht?

Einige wohl, sprachen sie, andere nicht.

Was sagt ihr also von der Rede, sprach er, in der wir behauptet haben, alles Lernen sei Erinnerung, und wenn sich dies so verhalte, dann muß notwendig unsere Seele vorher anderswo gewesen sein, ehe sie an den Leib gebunden wurde?

[92a] Ich jedenfalls, sprach Kebes, war damals wunderbar davon überzeugt und bleibe auch jetzt dabei wie bei nichts anderem. Und mir, sagte Simmias, geht es ebenso, und es sollte mich wundern, wenn ich jemals hierüber anders dächte.

Aber du mußt doch anders denken, o Freund aus Theben, sprach *Sokrates*, wenn die Meinung bestehen soll, daß die Harmonie ein geordnetes Ding und die Seele eine Harmonie ist, die aus dem besteht, was im Leib unter sich gespannt ist. [92b] Denn du wirst doch nicht sagen wollen, die Harmonie sei eher vorhanden als dasjenige, woraus sie hervorgehen muß, oder willst du das?

Keineswegs, o Sokrates, sagte er.

Merkst du nun aber, sagte er, daß dir dieses herauskommt, wenn du sagst, die Seele bestehe schon, bevor sie in eine menschliche Gestalt kommt, und sie bestehe aus dem, was noch nicht ist? Die Harmonie wenigstens ist nicht so, mit der du sie vergleichst. Vielmehr sind die Leier, die Saiten und die Töne vorher ungestimmt da, und erst ganz zuletzt entsteht die Harmonie, die dann auch wieder zuerst untergeht. Wie scheint dir nun diese Rede zu der anderen zu passen? [92c]

Gar nicht, sprach Simmias.

Und doch, sagte er, sollte ja wohl, wenn überhaupt eine Rede, die über die Harmonie gut zusammenstimmen.

Das sollte sie wohl, sagte *Simmias*.

Diese aber, sagte er, stimmt dir noch nicht. Sieh also zunächst darauf, welche von beiden Reden du wählen willst! **Ist das Lernen eine Erinnerung oder ist die Seele eine Harmonie?**

Viel lieber die erste, o Sokrates, sagte er. Denn die andere ist mir ohne allen Beweis nur aus einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit in den Sinn gekommen, wie auch die meisten Menschen zu ihren Meinungen kommen. [92d] Ich weiß aber, daß die Reden, die sich nur durch einen solchen Schein bewähren, leere Prahlerei sind. Wenn man sich nicht vor ihnen in Acht nimmt, betrügen sie einen leicht, in der Geometrie und auf allen anderen Gebieten. Die Rede aber vom Lernen durch Erinnerung beruht auf einem achtbaren Grund, denn wir hatten gesagt, daß unsere Seele, bevor sie in den Leib kommt, von der Art ist wie jenes Wesen, das den Beinamen ‚das Sein‘ führt. [92e] Dies habe ich, nachdem ich mich selbst überzeugt habe, ganz mit Recht und gutem Grund angenommen. Daher ist es notwendig, wie ich sehe, daß ich es weder mir noch einem anderen durchgehen lasse, der sagt, die Seele sei eine Harmonie.

Was, sprach er, o *Simmias*, sagst du dazu? Kommt wohl, nach deiner Ansicht, der Harmonie oder einer anderen Struktur zu, daß sie sich anders verhalten kann als das, woraus sie besteht?

[93a] Keineswegs.

Auch nicht, wie ich denke, irgend etwas anderes tun oder leiden außer dem, was die Bestandteile tun und leiden?

Er stimmte zu.

Also kommt auch der Harmonie nicht zu, das anzuführen, woraus sie besteht, sondern zu folgen?

Das dachte er sich auch so.

Weit gefehlt also, daß die Harmonie entgegen sich bewegen oder klingen oder sonst entgegen sein könnte zu ihren Teilen.

Weit gefehlt, sagte er.

Und hat nicht von Natur aus jede Harmonie gerade soviel Harmonie, wie sie harmonisch gestimmt ist?

Das verstehe ich nicht, sagte er.

Ich meine, sagte er, wenn sie, falls möglich, besser oder in höherem Grade gestimmt ist, wird sie dann nicht auch mehr Harmonie haben und in höherem Grade? [93b] Wenn aber in geringerem Grade und weniger, dann nicht so sehr und weniger?

Freilich.

Findet das wohl auch bei der Seele statt, daß eine Seele im geringsten mehr und in höherem Grade oder weniger und in geringerem Grade als die andere Seele sein kann?

Nicht im mindesten, sagte er.

Nun, beim Zeus, sprach er, von der einen Seele sagt man doch, daß sie Vernunft und Gutsein hat, ja gut ist, von einer anderen aber, daß sie Unvernunft und Verderben hat und schlecht ist. Sagt man das mit Recht?

Natürlich mit Recht. [93c]

Die nun meinen, daß die Seele eine Harmonie ist, was werden sie sagen? Ist das Gutsein und das Laster *in* den Seelen? Etwa jeweils eine andere Harmonie und Unharmonie? So wäre denn die eine, die gute, harmonisch gestimmt, und in ihr selbst, die doch Harmonie ist, wäre eine andere Harmonie, die andere aber wäre unharmonisch gestimmt und hätte keine andere Harmonie in sich?

Ich weiß es nicht zu sagen, sprach Simmias. Offenbar muß man so reden, wenn man das über die Harmonie voraus setzt. [93d]

Darüber aber sind wir vorhin einig geworden, daß keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere. Dies ist doch ebensoviel, als daß keine Harmonie mehr oder weniger Harmonie ist als die andere, nicht wahr?

Natürlich.

Die aber weder mehr noch weniger Harmonie ist, die ist auch weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt. Ist es so?

So ist es.

Wenn sie aber weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt ist, hat sie dann wohl größeren oder kleineren Anteil an dem Wesen der Harmonie oder gleichen?

Gleichen. [93e]

Also eine Seele, insofern sie eben Seele ist, ist weder mehr noch weniger Seele als eine andere. Ist sie dann also auch weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt?

So ist es.

Und steht es so, so hat weder die eine noch die andere mehr oder weniger Anteil an Unharmonie oder Harmonie?

Freilich nicht.

Und steht es wiederum so, könnte dann wohl die eine mehr oder weniger als die andere Anteil haben an Gutsein und Laster, wenn doch das Laster Unharmonie ist und das Gutsein Harmonie?

Nicht mehr.

[94a] Vielmehr umgekehrt, o Simmias, wenn wir es genau nehmen, es wird keine Seele irgendein Anteil am Laster haben, wenn sie Harmonie ist. Denn da die Harmonie immer völlig eben Harmonie ist, so kann sie an der Unharmonie gar keinen Anteil haben.

Freilich nicht.

Dann also hat auch die Seele, da sie vollkommen Seele ist, keinen Anteil am Laster.

Wie sollte das gehen nach dem Gesagten?

Nach der Rede mit den Harmonien werden uns die Seelen aller Lebendigen gleich gut sein, da sie ihrer Natur nach eben dieses sind, nämlich Seelen.

So dünkt mich auch, Sokrates, sprach er.

Scheint es dir aber in Ordnung zu sein, daß deine Rede dieses Schicksal hat, wenn die Annahme richtig wäre, daß die Seele eine Harmonie sei? [94b]

Ganz und gar nicht, sagte er.

Und wie? Über alles, was am Menschen ist, sagst du da nicht, daß die Seele herrscht, zumal gerade die vernünftige?

Gewiß, nichts anderes sage ich.

Und gibt sie etwa den Zuständen des Leibes immer nach, oder widerstrebt sie ihnen auch? Ich meine es nämlich so: Wenn der Leib in Hitze ist oder Durst hat, kann er ihn wohl auf die andere Seite ziehen, zum Nichttrinken, und wenn er Hunger hat, zum Nichtessen? Sehen wir nicht in tausend solchen Dingen die Seele dem Leib widerstreben? Oder nicht? [94c]

Allerdings.

Haben wir aber nicht vorhin zugegeben, daß sie niemals, wenn sie Harmonie ist, anders klingen kann, wie jene Dinge gespannt, nachgelassen und geschwungen werden, oder was sonst dem widerfährt, woraus etwas hervorgeht? Sondern sie muß dem folgen und kann niemals anführen?

Das haben wir zugegeben; wie sollten wir nicht?

Wie? Scheint sie uns nun nicht ganz das Gegenteil zu tun? Scheint sie nicht alles zu regieren, woraus man doch sagt, daß sie besteht, und alledem fast das ganze Leben hindurch zu widerstreben und auf alle Weise zu beherrschen, [94d] mal mit harter Disziplin und auf schmerzhaft Weise, wie in der Gymnastik und in der Heilkunst, mal wieder sanfter? Bald droht sie, bald verweist sie die Begierden, etwa den Zorn und die Furcht, und läßt eine zu der anderen reden. Etwa so, wie Homer in der Odyssee gedichtet hat, wo er vom Odysseus sagt:

Aber er schlug an die Brust
 und strafte das Herz mit den Worten:
 Dulde nur weiter, mein Herz,
 noch Härteres hast du schon geduldet!*

[94e] Meinst du wohl, er hätte dies gedichtet in der Meinung, sie sei eine Harmonie? Sie eigne sich, geleitet zu werden von den Zuständen des Leibes und nicht selbst sie zu leiten und zu beherrschen, weil sie nämlich etwas weit Göttlicheres ist als daß sie mit einer Harmonie verglichen werden könnte?

Beim Zeus, Sokrates, so kommt es auch mir vor.

Also, mein Bester, so mag es auf keine Weise recht sein von uns zu sagen, die Seele sei eine Harmonie. Denn wir

würden, wie wir gesehen haben, weder mit Homer, dem göttlichen Dichter, eins sein, noch mit uns selbst.

[95a] So verhält es sich allerdings, sagte er.

Gut denn, sagte *Sokrates*, mit der Thebanischen Harmonia* sind wir, wie es scheint, noch leidlich fertig geworden. Wie werden wir uns nun aber, o Kebes, auch mit dem Kadmos einigen und auf welche Weise?

Das, denke ich, sprach Kebes, wirst du schon finden. Den Beweis jedenfalls gegen die Harmonie hast du ganz wunderbar und über meine Erwartung geführt. Denn als Simmias sagte, was für Zweifel er hätte, wunderte es mich sehr, wie wohl jemand seine Rede würde bestehen können, und doch konnte sie dann nicht einmal den ersten Anlauf deiner Rede aushalten, wie mir schien. [95b] So würde ich mich also auch nicht wundern, wenn das gleiche auch der Rede des Kadmos passiert.

O Guter, sprach Sokrates, nur keine Aufschneiderei, damit uns nicht ein Zauber das, was gesagt werden soll, verrufen macht und verdreht! Doch das soll bei Gott stehen! Ich will nun auf gut homerisch näher heran treten und sehen, ob du wohl etwas Beachtenswertes sagst. Was du aber suchst, scheint mir in der Hauptsache dies zu sein: **Du verlangst, es soll gezeigt werden, daß unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist.** [95c] Jedenfalls, wenn ein Mann der Philosophie, der kurz vor dem Sterben steht und guten Mutes ist, nicht als ganz unverständlich und töricht gelten will bei seinem guten Mut, wenn er der Meinung ist, daß er sich nach seinem Tod sehr wohl befinden werde, mehr als wenn er einer anderen Lebensweise gefolgt und dann gestorben wäre.

Zu zeigen aber, daß die Seele etwas Starkes und Göttliches ist und daß sie schon existiert hat, bevor wir geboren wurden, dies alles, behauptest du, kann eigentlich keine Unsterblichkeit bedeuten. Sondern das kann nur zeigen, daß die Seele zwar schon lange Zeit besteht und vielleicht vorher irgendwo gewesen ist, daß sie vieles gewußt und getan hat, nicht aber, daß sie deshalb unsterblich ist. [95d] Es könnte gerade die Tatsache, daß sie in den menschlichen Leib gekommen ist, der Anfang

ihres Untergangs gewesen sein, gleichsam als Krankheit, deshalb muß sie in Jammer und Not dieses Leben durchleben und am Ende in dem, was man Tod nennt, untergehen. Ob sie nur einmal in den Leib kommt oder mehrmals, dies, sagst du, kann keinen Unterschied machen, ob wir besorgt sein müssen oder nicht. Denn für jeden, der nicht unverständlich sein will, gehört es sich, daß er sich fürchtet, wenn er nichts davon weiß und keine Rechenschaft davon geben kann, ob die Seele unsterblich ist. [95e] Dies ist es ungefähr, glaube ich, o Kebes, was du meinst? Absichtlich wiederhole ich es öfter, damit uns nichts davon entgeht und auch du, wenn du willst, etwas hinzu setzen und wegnehmen kannst.

Darauf sagte *Kebes*: Für jetzt habe ich wohl nichts wegzunehmen oder hinzuzusetzen, sondern das ist es, was ich sagen will. [95e]

2. Die große Wende [95e]

2. 1 Der autobiographische Exkurs [95e]

Daraufhin hielt *Sokrates* eine geraume Zeit inne, als ob er etwas bei sich bedenken wollte, und sagte dann: Es ist keine schlechte Sache, o *Kebes*, die du zur Sprache bringst. **Denn wir müssen nun im allgemeinen die Ursache von Entstehen und Vergehen behandeln.** [96a] Ich also will dir, wenn du willst, darlegen, wie es mir damit ergangen ist. Scheint dir dann etwas von dem, was ich sage, zur Lösung deiner Frage brauchbar zu sein, so brauche es!

Ja, sprach *Kebes*, das will ich tun!

So höre, was ich zu sagen habe! In meiner Jugend nämlich, o *Kebes*, hatte ich ein wunderliches, großes Bestreben nach der Art von Weisheit, die man Naturkunde nennt. Denn mir schien es etwas Herrliches zu sein, die Ursachen von allem zu wissen: Wodurch jegliche Sache entsteht, wodurch sie vergeht und wodurch sie besteht. Hundertmal wandte ich mich mal hierhin und mal dorthin, indem ich bei mir selbst zuerst etwa so überlegte: [96b] Wenn das Warme und Kalte in Fäulnis geraten, wie einige gesagt haben, wie bilden sich dann die Tiere? Dann, ob es wohl das Blut ist, wodurch wir denken, oder die Luft oder das Feuer? Oder ob vielleicht keines davon, und das Gehirn bringt uns alle Wahrnehmungen hervor, wie das Sehen, das Hören, das Riechen, so daß aus diesen dann Gedächtnis und Vorstellung entstehen. Und entsteht dann aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, auf dieselbe Weise Erkenntnis? [96c] Wenn ich wiederum die Auflösung all dieser Dinge betrachtete und die Veränderungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir schließlich für diese ganze Untersuchung völlig untauglich vor. Davon will ich dir einen ausreichenden Beweis geben. Was ich vorher ganz genau wußte,

jedenfalls wie es mir und den anderen vorkam, **darüber erblindete ich bei dieser Untersuchung so gewaltig**, daß ich auch das verlernt habe, was ich vorher über viele Dingen zu wissen glaubte, zum Beispiel wodurch der Mensch wächst. Denn dies, glaubte ich vorher, weiß doch jeder, daß es von Essen und Trinken kommt. [96d] Denn wenn aus den Speisen zum Fleische das Fleisch kommt und zu den Knochen die Knochen und ebenso in demselben Verhältnis auch zu allem übrigen sich das Verwandte findet, dann würde natürlich die Masse, die vorher wenig gewesen war, später viel sein, und so dachte ich mir den kleinen Mensch groß werden. So glaubte ich damals. Scheint es dir nicht auch ganz angemessen zu sein?

Ja, natürlich, sagte *Kebes*.

Bedenke auch noch dieses! Ich glaubte genug zu verstehen, was es heißt, wenn ein Mensch neben einem kleineren steht und etwas größer scheint, weil er um einen Kopf größer ist. [96e] So auch, wenn ein Pferd neben dem anderen steht, und was noch deutlicher ist als dieses, Zehn schien mir mehr als Acht zu sein, weil noch zwei dabei sind, und das zwei Fuss Große ist größer als das ein Fuss große, weil es um die Hälfte größer ist.

Und jetzt, sprach *Kebes*, was denkst du jetzt davon?

Daß ich, sagte er, beim Zeus, sehr weit entfernt bin zu glauben, daß ich von irgend etwas dieser Art die Ursache weiß. Ich lasse bei mir ja nicht einmal mehr das gelten, daß, wenn jemand die Eins zur Eins fügt, dann entweder das Eine, der die Eins zugefügt wurde, Zwei geworden ist, oder die zugefügte Eins und die Eins, zu der hinzu gefügt wurde, eben weil die Eins zur Eins hinzu gefügt wurde, Zwei geworden sind. [97a] Denn ich wundere mich, wie doch, da jeder der beiden Teile, als sie für sich allein waren, Eines gewesen sein soll und sie damals nicht Zwei waren, nun aber, da sie einander nahe gekommen sind, dies die Ursache ist, daß sie durch die Vereinigung Zwei geworden sind, indem man sie neben einander gestellt hat. Eben so wenig verstehe ich, wenn jemand Eines zerspaltet, daß diese Spaltung die Ursache geworden ist, daß

Zwei geworden sind. Denn dies wäre ja eine ganz andere Ursache des Zweiwerdens als vorhin. [97b] Da wurde Eines zum Anderen gefügt, indem sie einander nahe gebracht wurden, nun aber wird Eins vom Anderen weg geführt und getrennt. Auch warum Eines wird, getraute ich mich mit dieser Art von Untersuchung nicht mehr zu sagen, noch wagte ich sonst etwas mit einem Wort zu bezeichnen, warum es wird oder vergeht oder besteht. Deshalb mischte ich mir eine andere Art auf gut Glück zusammen, diese aber lasse ich auf keine Weise mehr gelten.

Ich hörte nämlich einmal jemanden aus einem Buch des Anaxagoras vorlesen,* der sagte, daß die Vernunft der Ordner und Urheber aller Dinge ist. [97c] Über diese Rede von der Ursache war ich entzückt. Es schien mir auf gewiße Weise sehr richtig zu sein, daß die Vernunft die Ursache von allem ist. Ich dachte, wenn es sich so verhält, dann wird die ordnende Vernunft auch alle Dinge ordnen und bewirken, daß sich alles am besten verhält. Wenn einer die Ursache von jedem Ding feststellen will, wie es entsteht, vergeht und besteht, so muß er nur danach suchen, wie es gerade für dieses Ding am besten ist zu bestehen oder etwas zu tun oder zu leiden. [97d] Daher kommt es dem Menschen nicht zu, nach etwas anderem zu fragen als nur nach dem Trefflichsten und Besten, weder in Bezug auf sich selbst noch auch auf sämtliche Dinge. Dann wird er notwendig auch das Schlechte wissen, denn die Erkenntnis von beiden ist nach Anaxagoras dasselbe.

Dieses nun dachte ich mir und freute mich, daß ich glauben konnte, für die Ursache der Dinge einen Lehrer gefunden zu haben, der recht nach meinem Sinne war. Ich meine nämlich den Anaxagoras, der mir nun zuerst sagen wird, ob die Erde flach ist oder rund, und wenn er es mir gesagt hat, [97e] mir dann auch die Notwendigkeit der Sache und ihre Ursache erklären wird. Dazu müßte er auf das Bessere zurück gehen und mir zeigen, daß es für sie besser ist, so zu sein, wie sie ist. Wenn er etwa behaupten würde, sie stände in der Mitte, wird er mir dabei erklären, daß es für sie besser ist, in der Mitte zu stehen, und wenn er mir dies hat deutlich machen können, so

war ich schon jetzt ganz entschlossen, nie mehr nach einer anderen Art von Ursache zu verlangen. [98a] Ebenso war ich entschlossen, mich auf gleiche Weise nach der Sonne zu erkundigen und nach dem Mond und den übrigen Gestirnen, in welchem Verhältnis ihre Geschwindigkeiten und ihre Umläufe stehen und was es sonst noch gibt. Warum ist es für jeden besser, das zu verrichten und zu erleiden, was er erleidet? Denn ich glaubte ja nicht, nachdem er einmal behauptet hatte, alles sei von der Vernunft geordnet, daß er irgend einen anderen Grund mit hinein ziehen werde, als daß es das Beste sei, nach dem sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten. [98b] Also glaubte ich, indem er für jedes einzelne Ding und für alles insgesamt den Grund nachweist, werde er das Beste für jedes einzelne Ding darstellen und das Gute für alles insgesamt. Für nichts in der Welt hätte ich diese Hoffnung weggegeben. Deshalb griff ich ganz eifrig zu den Büchern und las sie durch, so schnell ich eben konnte, um nur ganz schnell das Beste zu erkennen und das Schlechtere.

Von dieser wunderbaren Hoffnung, o Freund, fiel ich dann ganz herunter, als ich voran kam und verstand. Ich sah, wie der Mann mit der Vernunft gar nichts anfängt und auch sonst gar keine Gründe anführt, die sich auf die Ordnung der Dinge beziehen, dagegen aber allerlei Luft und Äther und Wasser vorschiebt und sonst vieles, was zum Teil ganz wunderbarlich war. [98c] Mir schien, es ist ihm so gegangen, als wenn jemand sagte: ‚Sokrates tut alles, was er tut, mit Vernunft‘, dann aber, wenn er sich daran macht, die Gründe von allem aufzuführen, was ich tue, dann zuerst sagen wollte, daß ich jetzt hier säße, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, die Knochen dicht sind und durch Gelenke voneinander unterschieden, die Sehnen aber so eingerichtet sind, daß sie angezogen und nachgelassen werden können, daß die Knochen sie umgeben nebst dem Fleisch und der Haut, die sie zusammen hält. [98d] Da nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, so bewirken die Sehnen, wenn ich sie nachlasse und anziehe, daß ich imstande bin, meine Glieder zu bewegen, und aus eben

diesem Grunde säße ich jetzt hier mit gebogenen Knien. Ebenso, wenn er von unserm Gespräch ähnliche Ursachen dieser Art anführen wollte, die Töne, die Luft, das Gehör und Tausende von solchen Dingen, und dabei ganz versäumte, die wahren Ursachen zu nennen, [98e] daß es nämlich den Athenern besser gefallen hat, mich zu verdammen, deshalb hat es auch mir besser gefallen, hier sitzen zu bleiben. Es schien mir gerechter zu sein, hier zu bleiben, und die Strafe geduldig auf mich zu nehmen, die sie angeordnet haben.

[99a] Denn, beim Hunde, schon lange, so glaube ich wenigstens, befänden sich diese Sehnen und Knochen, durch die Vorstellung des Besseren in Bewegung gesetzt, in Megara oder bei den Boiotiern, hätte ich es nicht für gerechter und schöner gehalten, statt zu fliehen und davon zu gehen, lieber für den Staat die Strafe zu büßen, die er angeordnet hat. Also solche Ursachen zu nennen ist doch sehr seltsam! Wenn aber einer sagen möchte, daß ohne Sehnen und Knochen und was sonst noch alles, ich nicht imstande sein würde, das auszuführen, was mir gefällt, der würde richtig reden. Daß ich aber *deshalb* tue, was ich tue, und es insofern mit Vernunft tue und nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch eine zu breite und zu große Leichtfertigkeit in der Rede. [99b] Dann könnte die Rede ja bei keinem Ding zwischen der Ursache und dem unterscheiden, ohne das die Ursache nicht Ursache sein könnte. Eben das scheinen mir die meisten Leute, als ob sie im Dunkeln tappen, mit einem unpassenden Namen, als wäre er selbst die Ursache, zu tun. Der eine legt einen Wirbel um die Erde und läßt sie dadurch unter dem Himmel stille stehen, der andere stellt ihr die Luft wie einen breiten Trog als Schemel unter die Füße.* [99c] Daß sie aber nun so liegt, wie sie am besten zu legen war, der Sinn dieser Frage geht ihnen gar nicht auf, sie glauben auch nicht, daß in dieser Frage ein besonderer Sinn liegt, sondern sie meinen, sie hätten einen neuen Atlas gefunden, der stärker wäre und unsterblicher als der alte, und der alles besser zusammen hielte. Das Gute und Richtige aber, meinen sie, könne überall gar nichts verbinden und zusammen halten. Ich nun wäre um zu

wissen, wie es mit dieser Ursache steht, gar zu gern jedermanns Schüler geworden! **Da es mir aber so gut nicht wurde und ich die Ursache weder selbst finden, noch von einem anderen lernen konnte, willst du, daß ich dir von der zweitbesten Schifffahrt, wie ich sie zur Erforschung der Ursache durchgeführt habe, eine Beschreibung gebe, o Kebes*?** [99d]

Ganz über die Maßen, sprach er, will ich das.

Mir schien aber nach diesem, da ich aufgegeben hatte, die Dinge selbst zu betrachten, ich müsse mich hüten, daß mir nicht das begegnet, was denen geschieht, die Sonnenfinsternisse betrachten und anschauen. Viele verderben sich nämlich die Augen, wenn sie nicht ins Wasser oder in sonst etwas schauen, worin sich nur ein Bild der Sonne befindet. [99e] Das habe ich bemerkt und gefürchtet, ich möchte an der Seele völlig blind werden, wenn ich mit den Augen nach den Gegenständen selbst sehe und mit jedem Sinn versuche, sie zu treffen. Es schien mir besser zu sein, zu den Gedanken meine Zuflucht zu nehmen und in diesen das wahre Wesen der Dinge anzuschauen. Doch vielleicht ist das Bild, das ich aufgestellt habe, in gewisser Hinsicht nicht ganz richtig. [100a] Denn das möchte ich gar nicht zugeben, daß derjenige, der das Seiende in Gedanken betrachtet, es mehr in Bildern betrachtet, als wer es in den Dingen betrachtet. **Zu den Gedanken also wandte ich mich, und indem ich jedesmal den Gedanken zugrunde legte, den ich für den stärksten hielt, so setzte ich, was mir mit diesem überein zu stimmen schien, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was sonst, was aber nicht, das setzte ich als unwahr.** Ich will dir aber noch deutlicher sagen, wie ich es meine. Denn ich glaube, daß du es so nicht verstehst.

Nein, beim Zeus, sagte *Kebes*, nicht eben besonders gut.

[100b] Ich meine gar nichts Neues, fuhr er fort, sondern was ich schon immer und auch in der Rede vorhin nicht aufgehört habe zu sagen. Ich will gleich versuchen, dir den Begriff der Ursache zu zeigen, womit ich mich beschäftigt habe. Ich komme wieder auf die altbekannte Sache zurück und fange an vor-

aus zu setzen, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere. Daraus, wenn du mir deren Existenz zugibst und einräumst, hoffe ich dann, dir die Ursache zu zeigen und zu beweisen, daß die Seele unsterblich ist.

Säume nur ja nicht, sprach *Kebes*, es durchzuführen! Nimm an, ich hätte es dir längst zugegeben! [100c]

So betrachte denn, fuhr er fort, was an der Sache ist, ob sie dir ebenso vorkommt wie mir! Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas schön ist außer dem Schönen selbst, daß es wegen nichts anderem schön ist, als weil es teil hat an jenem Schönen, und ebenso sage es ich von allem. Räumst du diese Ursache ein?

Die räume ich ein, sprach er.

Deshalb verstehe ich die anderen gelehrten Gründe gar nicht mehr und begreife sie nicht. Sondern wenn mir jemand sagt, daß irgend etwas schön ist, entweder weil es eine blühende Farbe, Gestalt oder sonst etwas dieser Art hat, [100d] so lasse ich das andere. Denn durch übrige Gründe werde ich nur verwirrt gemacht. Ich halte mich ganz einfach und kunstlos und vielleicht einfältig für mich selbst daran, daß nichts anderes eine Sache schön macht als die Schönheit selbst. Nenne es nun Anwesenheit oder Gemeinschaft, gleichgültig, woher sie auch kommt. Denn darüber möchte ich nichts weiter behaupten, sondern nur, daß durch das Schöne alle schönen Dinge schön werden. Dies scheint mir die allersicherste Antwort zu sein, für mich und für jeden anderen. Wenn ich mich daran halte, glaube ich, daß ich bestimmt niemals straucheln werde, sondern daß es für mich und für jeden anderen sicher ist zu antworten, daß durch die Schönheit selbst die schönen Dinge schön werden. [100e] Oder scheint es dir anders zu sein?

So scheint es mir!

Also auch durch die Größe ist das Große groß und das Größere größer, und durch die Kleinheit das Kleinere kleiner?

Ja.

[101a] Also du würdest es auch nicht annehmen, wenn jemand von einem sagen wollte, er sei größer als ein anderer

durch den Kopf wie auch der Kleinere deswegen kleiner? Vielmehr würdest darauf bestehen, daß du gar nichts anderes meinst, als daß alles, was größer ist als andere, nur durch das Große größer ist und wegen nichts sonst, eben um der Größe willen, daß auch das Kleinere durch nichts sonst kleiner als um der Kleinheit willen und eben durch die Kleinheit kleiner? Und das tätest du aus Furcht, glaube ich, damit dir nicht eine andere Rede entgegen tritt, wenn du sagst, einer sei des Kopfes wegen größer und kleiner. Der erste Grund ist, daß wegen einer und derselben Ursache das Größere größer und das Kleinere kleiner sein soll, und der zweite Grund, daß wegen des Kopfes, der doch selbst klein ist, das Größere größer sein soll. [101b] Welch ein Wunder wäre das doch, daß wegen etwas Kleinem ein Mensch groß sein soll. Würdest du nicht fürchten, so zu reden?

Da lachte *Kebes* und sagte: Ja, natürlich!

Also, fuhr er fort, daß die Zehn um die Zwei mehr ist als die Acht, daß sie um dieser Ursache willen die Acht übertreffe, der Zwei wegen, nicht der Vielheit wegen und durch die Vielheit, das würdest du dich fürchten zu sagen? So auch, daß das zwei Fuss Große wegen der Hälfte größer wäre als das ein Fuss Große und nicht wegen der Größe? Denn dabei gibt es dieselbe Besorgnis.

Allerdings, antwortete er.

Und wie? Würdest du dich nicht scheuen zu sagen, wenn Eines zu Einem gefügt wird, so daß die Hinzufügung die Ursache gewesen ist, und wenn Eines gespalten worden ist, so daß Zwei geworden ist, dann die Spaltung? [101c] Würdest du nicht vielmehr laut erklären, du wüßtest nur, wenn etwas anders wird, daß es teil nimmt an dem eigentümlichen Wesen eines dessen, woran es teil nimmt. **So fändest du gar keine andere Ursache des Zweiwerdens als eben die Teilnahme an der Zweiheit, an der alles teilnehmen muß, was Zwei sein soll, wie an der Einheit, was Eins sein soll***? Die Spaltungen aber und Beifügungen und andere solche Herrlichkeiten, würdest du

die nicht liegen lassen und anderen anheim stellen, damit zu antworten, die gelehrter sind als du.

[101d] Du selbst aber, aus Furcht, wie man sagt, vor deinem eigenen Schatten und deiner Ungeschicklichkeit, würdest dich immer an diese sichere Voraussetzung halten und so antworten? Wenn sich aber einer an diese Voraussetzung hält, würdest du den nicht gehen lassen und nicht eher antworten, bis du, was von ihr abgeleitet wird, betrachtet hättest, ob es miteinander stimmt oder nicht stimmt? Solltest du dann von der Voraussetzung selbst Rechenschaft geben, würdest du sie nicht auf die gleiche Weise geben, indem du eine andere Voraussetzung wieder voraus setzt, welche dir von den höher liegenden als beste erscheint, bis du auf etwas Befriedigendes kämest? [101e] Aber du würdest sie nicht untereinander mischen wie die Streitkünstler, die mal von dem ersten Grunde reden und dann wieder von dem daraus abgeleiteten, wenn du nämlich irgend etwas, wie es wirklich ist, finden willst? Denn diese Künstler freilich denken vielleicht gar nicht daran und machen sich keine Sorge; sie sind imstande, wenn sie auch in ihrer Weisheit alles durcheinander rühren, doch noch sich selbst zu gefallen. Gehörst du aber zu den Philosophen, denke ich, wirst du es so machen, wie ich gesagt habe.

[102a] Ganz vollkommen wahr redest du, sagten Simmias und Kebes zugleich.

Echekrates: Beim Zeus, o Phaidon, mit Recht! Denn gar wunderbar einleuchtend hat mir der Mann das gesagt, jedenfalls für jeden, der auch nur ein wenig Vernunft hat.

Phaidon: Allerdings, o Echekrates, so schien es auch allen Anwesenden.

Echekrates: Und auch uns den Abwesenden, die es jetzt hören. Aber was war es, was danach gesagt wurde?

2. 2 Beweis 4: Die Ideen [102a]

Phaidon: Wie ich glaube, nachdem ihm dieses eingeräumt und zugestanden war, daß jeder Begriff etwas an sich sei und

daß durch Teilnahme die anderen Dinge ihre Benennung von ihnen erhalten, so fragte er hierauf: [102b] Wenn du nun dieses annimmst, mußt du dann nicht, wenn du behauptest, Simmias sei größer als Sokrates, aber kleiner als Phaidon, sagen, daß in dem Simmias beides sei, Größe und Kleinheit?

Freilich.

Gestehst du damit aber nicht, daß die Tatsache, daß Simmias den Sokrates überragt, sich nicht so verhält, wie es buchstäblich ausgedrückt wird? [102c] Denn es gehört nicht zu Simmias Natur, nur dadurch, daß er Simmias ist, zu überragen, sondern durch die Größe, die er zufällig hat, auch nicht den Sokrates zu überragen deshalb, weil Sokrates eben Sokrates ist, sondern nur, weil Sokrates Kleinheit hat in bezug auf jene Größe.

Richtig.

Auch nicht vom Phaidon überragt zu werden deshalb, weil Phaidon eben Phaidon ist, sondern weil er Größe hat im Vergleich mit der Kleinheit des Simmias?

So ist es.

So hat also Simmias den Beinamen Kleinheit und Größe und steht selbst in der Mitte zwischen beiden, indem er durch das Übertreffen an Größe die Kleinheit des einen übertrifft, dem anderen aber eine Größe zugesteht, die seine Kleinheit übertrifft. [102d] Dabei lächelte er und sagte: Ich werde bald wohl noch so genau wie ein Gerichtsschreiber reden! Aber es verhält sich denn doch so, wie ich sage.

Jener stimmte bei.

Ich sage dies aber, weil ich möchte, daß du der gleichen Meinung bist wie ich. Denn mir leuchtet ein, daß nicht nur die Größe selbst niemals zugleich groß und klein sein will, sondern daß auch die Größe in uns niemals das Kleine aufnimmt oder übertroffen werden will, sondern es gilt eines von beiden: Entweder flieht sie und geht aus dem Wege, wenn ihr sich das Gegenteil nähert, das Kleine, [102e] oder aber, wenn es da ist, geht sie unter, niemals aber bleibt sie und nimmt die Kleinheit in sich auf oder will etwas anders sein, als sie war. Das ist so wie bei mir, der ich bei mir aushalte und die Kleinheit in mich

aufnehme, ich bin immer derselbe, der ich war, eben dieser selbe kleine Mann. Die Größe aber hat nicht das Herz, indem sie groß ist, auch klein zu sein. So will auch das Kleine in uns niemals groß werden oder groß sein. Noch auch sonst will etwas, das die eine Seite eines Gegensatzes darstellt, dasselbe bleiben, was es ist, und zugleich auch sein Gegenteil werden oder sein. Entweder geht es davon, oder es geht unter, wenn ihm dies begegnet.

[103a] Auf alle Weise, sprach *Kebes*, leuchtet mir das ein.

Da sagte einer von den Anwesenden, wer es war, weiß ich nicht mehr so genau: Bei den Göttern, war uns nicht in unseren vorigen Reden gerade das Gegenteil von dem, was jetzt gesagt wird, heraus gekommen? Da hatten wir gesagt, daß aus dem Kleineren das Größere entsteht und aus dem Größeren das Kleinere, daß gerade dies die Art sei, wie Gegensätze aus Gegensätzen entstehen! (70de) Nun aber scheint mir gesagt zu werden, daß das gar nicht möglich ist.

Sokrates hatte sich gebeugt und zugehört. Er sagte jetzt: [103b] Das hast du gut in der Erinnerung! Nur bemerkst du den Unterschied nicht zwischen dem jetzt und damals Gesagten. Damals nämlich wurde gesagt, aus dem gegenteiligen Ding entsteht das gegenteilige Ding. Jetzt aber sagen wir, daß der Gegensatz selbst niemals zu seinem Gegensatz werden will, weder der Gegensatz in uns noch in der Natur. Damals nämlich, o Freund, redeten wir von den Dingen, die den Gegensatz an sich haben, und benannten sie mit den Namen davon. Jetzt aber reden wir von den Gegensätzen selbst, durch deren Einwohnung die danach benannten Dinge ihre Namen erhalten. Von diesen selbst behaupten wir doch wohl nicht, daß sie einen Übergang in einander zulassen. [103c]

Zugleich sah er den *Kebes* an und fragte: Hat auch dich vielleicht irremacht, was dieser gesagt hat, o *Kebes*?

Nein, sagte *Kebes*, so steht es nicht mit mir, obwohl ich nicht sagen will, daß nicht vieles mich irremacht.

Darüber also sind wir eins geworden, fuhr Sokrates fort, ganz unbedingt, daß ein Gegensatz niemals sein Gegensatz sein wird?

Auf alle Weise.

So betrachte denn auch noch dieses, ob du auch darüber mit mir einig sein wirst: Du nennst doch etwas warm und kalt?

Das tue ich.

Nennst du es dasselbe wie Schnee und Feuer?

Nein, beim Zeus, ich nicht. [103d]

Sondern das Warme ist etwas anderes als das Feuer, und das Kalte etwas anderes als der Schnee?

Ja.

Aber das, denke ich, glaubst du doch, daß niemals der Schnee als Schnee das Warme aufnehmen und, wie wir vorhin gesagt haben, noch wird es sein, was er war, Schnee und zugleich warm. Sondern wenn das Warme sich nähert, wird er ihm entweder aus dem Wege gehen oder sich auflösen?

Freilich.

Und so das Feuer wiederum, wenn ihm das Kalte naht, wird es entweder dabei weg gehen oder sich auflösen, nie aber das Herz haben, die Kälte aufzunehmen und noch sein zu wollen, was es war, Feuer und kalt zugleich.

Gut gesprochen, sagte er. [103e]

Diese Bewandtnis also, fuhr er fort, hat es mit einigen Dingen auf sich, daß nicht nur der Begriff selbst sich seinen Namen aneignen will für alle Zeit, sondern auch noch etwas anderes, welches zwar nicht er selbst ist, aber doch immer seine Gestalt an sich trägt, solange es ist. Vielleicht wird hieran noch deutlicher werden, was ich meine: Das Ungerade muß immer diesen Namen bekommen, den wir jetzt genannt haben, oder nicht?

Allerdings.

Aber dieses allein, denn danach frage ich? Oder auch noch etwas anderes, das zwar nicht das Ungerade selbst ist, aber das man doch auch mit dem Namen des Ungeraden nennen muß, weil es so geartet ist, daß es das Ungerade nie fahren lassen kann?

[104a] Ich meine damit das, was auch der Dreiheit begegnet und noch vielem anderen. Denn überlege dir nur das mit der Drei! Glaubst du nicht, daß sie immer mit ihrem Namen genannt werden muß wie auch mit dem des Ungeraden, obgleich dieses nicht dasselbe ist wie die Dreiheit? Dennoch ist dies die natürliche Beschaffenheit der Drei und der Fünf und überhaupt der einen Hälfte der Zahlen, daß, obgleich sie nicht dasselbe ist wie das Ungerade, doch jede von ihnen ungerade ist. [104b] Und wiederum die Zwei und die Vier und die andere Reihe der Zahlen ist nicht dasselbe wie das Gerade, aber doch ist jede von ihnen immer gerade. Gibst du das zu oder nicht?

Wie sollte ich nicht, sprach er?

So sieh nun zu, was ich eigentlich deutlich machen will! Es ist dieses, daß der Gegensatz nicht nur seinen Gegensatz selbst nicht annimmt, sondern diese Art gilt auch für alles das, was einander eigentlich nicht entgegen gesetzt ist, doch aber den Gegensatz immer in sich hat. Auch dieses scheint jene Idee nicht annehmen zu wollen, die der in ihm wohnenden Idee entgegen gesetzt ist, sondern, wenn sie kommt, geht sie entweder unter oder macht sich davon. [104c] Wollen wir nicht sagen, die Drei werde eher untergehen und sich alles andere gefallen lassen, als aushalten, eine Drei zu sein, und zugleich gerade zu werden?

Allerdings, sagte Kebes.

Nun ist doch die Zwei der Drei nicht entgegengesetzt.

Freilich nicht.

Also nicht nur die gegensätzlichen Begriffe lassen einander nicht zu, sondern auch noch einiges andere läßt den Gegensatz nicht an sich heran kommen.

Vollkommen richtig, sprach er, redest du.

Sollen wir nun, fuhr *Sokrates* fort, wenn wir es können, bestimmen, welche es sind?

Allerdings. [104d]

Werden es nun nicht diejenigen sein, o Kebes, welche dasjenige, wovon sie Besitz nehmen, nicht nur nötigen, ihre eigene Idee immer festzuhalten, sondern auch die des Gegensatzes?

Wie meinst du das?

Wie wir eben gesagt haben. Denn du weißt doch, alles, wovon die Idee der Dreiheit Besitz nimmt, ist notwendig nicht nur Drei, sondern auch ungerade?

Freilich.

Sagen wir nun, daß zu einem solchen Wesen die Idee, die der Form entgegen ist, die dies bewirkt, niemals kommen kann?

Freilich nicht.

Bewirkt hat dies aber die Form des Ungeraden?

Ja.

Und dieser entgegen ist die des Geraden?

Ja. [104e]

Also kann zu der Drei niemals die Form des Geraden kommen.

Offenbar nicht.

Ohne allen Anteil an dem Geraden ist also die Drei?

Ohne Anteil.

Also ist die Drei ungerade?

Ja.

Das also wollte ich bestimmen, die Dinge nämlich, die gewissen anderen Dingen entgegen stehen und dessen Gegenteil doch nicht annehmen, wie jetzt die Drei dem Geraden nicht entgegen steht, es aber trotzdem nicht aufnimmt. Denn immer bringt die Zwei ihr Gegenteil mit, das Ungerade, wie das Feuer das Kalte und vieles andere mehr. **[105a]** Sieh nun zu, ob du diese Dinge so bestimmst, daß nicht nur ein Gegensatz den anderen nicht aufnimmt, sondern auch, wenn etwas dem, welchem es sich nähert, den Gegensatz nahe bringt, dieses Zubringende den Gegensatz des Zugebrachten niemals annehmen kann. Ruf es dir nur noch einmal ins Gedächtnis zurück, denn es ist nicht übel, es oft zu hören! Die Fünf wird nie die Form des Geraden annehmen, noch die Zehn als das Zweifache die des Ungeraden. Auch dieses selbst ist einem anderen entgegen gesetzt, aber dennoch nimmt es die Form des Ungeraden nicht an. [105b] Ebenso wenig das Anderthalbfache und dergleichen

Halbes und Ganzes, oder das Drittel und alles dergleichen, wenn du folgst und beistimmst.

Ganz und gar, sprach er, stimme ich bei und folge auch.

So sage mir denn, sprach er, noch einmal von Anfang an und antworte mir, nicht gerade das, was ich frage, sondern in Nachahmung von mir etwas anderes! Ich sage das nämlich, weil ich durch das jetzt Gesagte außer der vorhin gegebenen sicheren Antwort noch eine andere sichere Antwort sehe. Denn wenn du mich fragst, was doch im Leib wohnt, wenn dieser warm ist, so würde ich dir nicht jene einfältige sichere Antwort geben, [105-c] daß Wärme in ihm sei, sondern durch das jetzt Gesagte eine feinere, nämlich daß Feuer in ihm sei. Noch auch, wenn du fragst, was im Leib wohnt, wenn dieser krank ist, werde ich sprechen, daß Krankheit in ihm sei, sondern daß Fieber in ihm sei. Noch auch, wenn du fragst, was in einer Zahl wohnt, wenn sie ungerade ist, werde ich antworten, daß das Ungerade in ihr ist, sondern Einheit, und so überall. Siehe nun zu, ob du schon zur Genüge verstehst, was ich sagen will!

Vollkommen zur Genüge, sagte er!

Antworte also, sprach er: Was muß dem Leibe einwohnen, damit er lebendig ist?

Die Seele, antwortete er.

Und verhält sich dies auch immer so?

Wie sollte es nicht, sagte er? [105d]

Die Seele also, wessen sie sich bemächtigt, zu dem kommt sie und bringt immer Leben mit?

Das tut sie freilich.

Steht nun wohl etwas dem Leben entgegen oder nicht?

Ja.

Und was?

Der Tod.

Also wird die Seele das Gegenteil dessen, was sie immer mitbringt, wohl nie annehmen, wie wir vorhin festgestellt haben?

Gewiß.

Wie nun? Was die Idee des Geraden nie aufnimmt, wie haben wir das eben genannt?

Ungerade.

Und was das Gerechte nie annimmt und das Künstlerische nie annimmt?

Unkünstlerisch, sprach er, das andere ungerecht. [105e]

Gut. Und was den Tod nie annimmt, wie nennen wir das?

Unsterblich, sagte er.

Und die Seele nimmt doch den Tod nie an?

Nein.

Unsterblich also ist die Seele?

Unsterblich!

Gut, sprach er. Wollen wir also sagen, dies sei erwiesen? Oder wie scheint es dir?

Und zwar ganz vollständig, o Sokrates!

Wie nun, sprach er, o Kebes? Wenn das Ungerade notwendig unvergänglich ist, würde dann die Drei nicht auch unvergänglich sein? [106a]

Wie sollte sie nicht?

Nicht wahr, wenn das Unwarme notwendig unvergänglich ist, so müßte, wenn jemand an den Schnee die Wärme bringt, der Schnee sich davon machen, aber wohlbehalten und ohne zu schmelzen? Denn vergehen kann er ja nicht, aber auch nicht bleiben und die Wärme aufnehmen.

Richtig, sagte er.

Ebenso, denke ich, wenn das Unkalte unvergänglich ist und jemand an das Feuer etwas Kaltes bringt, so würde es nicht verlöschen und auch nicht vergehen, sondern sich wohlbehalten entfernen.

Notwendig. [106b]

Muß man nun nicht ebenso auch vom Unsterblichen sagen, daß, wenn das Unsterbliche auch unvergänglich ist, die Seele unmöglich, wenn der Tod an sie kommt, untergehen kann? Denn den Tod, wie wir vorhin gesagt haben, kann sie nicht annehmen und sterben, wie die Drei niemals gerade sein kann. Eben so wenig kann das Ungerade selbst gerade sein, noch

auch das Feuer kalt oder die Wärme in dem Feuer. *Aber was hindert, könnte jemand sagen, daß das Ungerade zwar niemals gerade wird, wenn das Gerade zu ihm kommt, wie auch eingestanden ist, aber wohl, daß es umkommt und statt seiner uns etwas Gerades entsteht?* [106c] Wer nun das sagt, dem können wir nicht abstreiten, daß es nicht umkommt. Denn das Ungerade ist noch nicht als unvergänglich erwiesen. Wenn dies aber eingestanden ist, dann könnten wir leicht durchfechten, daß, wenn das Gerade kommt, das Ungerade und die Drei nur davon gehen, und vom Feuer und vom Warmen und von allen anderen Dingen würden wir es ebenso durchfechten. Oder nicht?

Gewiß.

Nicht so auch jetzt beim Unsterblichen? Wenn uns nur erst eingestanden wäre, daß es zugleich auch unvergänglich ist, wäre uns die Seele außer, daß sie unsterblich ist, auch unvergänglich. Wo aber nicht, so müßte man es anders anfangen.

Dessen bedarf es nun wohl nicht, sprach er, was dies betrifft. [106d] Denn gute Wege hätte es, daß irgend etwas sich dem Untergang entziehen könnte, wenn auch das Unsterbliche und immer Seiende den Untergang annähme.

Wenigstens daß Gott, sprach *Sokrates*, und die Idee des Lebens selbst, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, niemals untergeht, wird wohl von jedem eingestanden werden.

Beim Zeus, sagte er, von jedem Menschen ja schon, und noch mehr, denke ich, von den Göttern. [106e]

Wenn also das Unsterbliche auch unvergänglich ist, wäre dann nicht die Seele, wenn sie doch unsterblich ist, zugleich auch unvergänglich?

Ganz notwendig.

Tritt also der Tod an den Menschen, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber und Unvergängliche zieht wohlbehalten ab, dem Tode aus dem Wege.

Das leuchtet ein.

Ganz sicher also, o Kebes, ist die Seele unsterblich und unvergänglich, und in Wahrheit werden unsere Seelen in der Unterwelt sein. [107a]

2. 3 Folgen für die Lebensführung [107a]

Ich wenigstens, o Sokrates, sagte er, vermag weder etwas anderes hiergegen vorzubringen noch deinen Reden den Glauben zu versagen. Weiß aber unser Simmias oder sonst ein anderer etwas, so wird es gut sein, es nicht zu verschweigen. Denn ich wüßte nicht, auf welche andere Gelegenheit als die jetzt vorhandene es jemand verschieben könnte, der etwas über diese Gegenstände sagen oder hören will.

Allerdings, sagte *Simmias*, bleibt nach dem Gesagten auch mir nur die Zustimmung. Jedoch wegen der Größe der Gegenstände, auf die sich die Reden beziehen, und mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche bin ich gezwungen, bei mir selbst noch einigen Unglauben über das Gesagte zu behalten. [107b]

Nicht nur das, o Simmias, sagte *Sokrates*, sondern wie du ganz recht gesprochen hast, müßt ihr auch unsere ersten Voraussetzungen, die Hypothesen, wenn sie euch auch zuverlässig erscheinen, doch noch genauer prüfen. Wenn ihr sie euch befriedigend auseinander gesetzt habt, dann, denke ich, werdet ihr auch der Rede folgen, soweit nur irgend ein Mensch ihr folgen kann. Und wenn eben dieses gewiß geworden ist, dann werdet ihr nichts weiter suchen.

Vollkommen richtig.

[107c] Also ist die Bemerkung, ihr Männer, wohl angebracht, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, auch der Sorge bedarf, nicht nur für die Zeitspanne, die wir das Leben nennen, sondern für alle Zeiten. Die Gefahr, wenn jemand sie vernachlässigen wollte, zeigt sich jetzt erst ganz furchtbar. Wenn der Tod die Erledigung von allem wäre, so wäre es ein Glücksfund für die Schlechten, wenn sie sterben und ihren Leib loswerden, aber mit der Seele zugleich auch ihre Schlechtigkeit. **Da sich die Seele nun als unsterblich gezeigt hat, kann es für sie keine Zuflucht vor dem Bösen geben und keine Rettung, außer wenn sie so gut und verantwortungsvoll wird wie nur eben möglich?** [107d] Nichts anderes kann sie mit sich führen, wenn

sie in die Unterwelt kommt, als nur ihre Bildung als Nahrung, die ihr sofort, wie man sagt, wenn sie gestorben ist, gleich am Anfang der Wanderung dorthin, den größten Nutzen oder Schaden bringt.

3. Das Schicksal der Seele nach dem Tod [107e]

Man sagt ja, daß jeden Verstorbenen sein Dämon, der ihn schon lebend begleitet hat, später an einen Ort zu führen sucht, von wo aus mehrere zusammen, nachdem sie gerichtet sind, mit dem Führer in die Unterwelt gehen, dem es aufgetragen ist, sie von hier nach dorthin zu führen.[107e] Nachdem ihnen das Schicksal zuteil geworden ist, das ihnen gebührt, und sie die entsprechende Zeit dort geblieben sind, bringt ein anderer Führer sie nach vielen und großen Zeitabschnitten wieder hierher zurück. Diese Reise ist wohl nicht so, wie der Telephos des Aischylos sie beschreibt.*

[108a] Denn er sagt, es führe nur ein einfacher Fußsteig in die Unterwelt. Ich aber glaube, daß es weder ein einziger ist noch ein einfacher. Sonst brauchte es ja keinen Führer zu geben, denn man kann ja nirgend wohin fehlgehen, wenn nur ein einziger Weg da ist. Wahrscheinlich aber wird er sich oftmals teilen und winden. **Dies schließe ich daraus, was bei uns als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist.*** Die verantwortliche und vernünftige Seele folgt nun und erkennt an, was ihr geschieht. Die begehrlische Seele aber, die am Leib hängt, wie ich schon vorhin gesagt habe, drängt sich lange Zeit um ihn herum und im sichtbaren Ort umher. [108b] Endlich, nach vielem Sträuben, nach vielen Versuchen wird sie mit Mühe und gewaltsam von dem beauftragten Dämon abgeführt. Kommt sie nun dahin, wo auch die anderen Seelen sich befinden, so wird jeder die unreine Seele meiden und ihr ausweichen, die etwas dergleichen verübt hat, sei es nun, weil sie im Unrecht getötet oder anderes von der Art begangen hat, was dem verschwistet und das Werk verschwisterter Seelen ist. Keiner will ihr Reisegefährte noch ihr Führer werden. [108c] Sie aber ist in gänzlicher Unsicherheit befangen und irrt umher, bis gewisse Zeiten um sind, nach deren Ablauf die Notwendigkeit sie in die

für sie passende Wohnung bringt. Die Seele aber, die ihr Leben rein und maßvoll verbracht hat, bekommt Götter zu Reisegefährten und Führern und bewohnt den ihr gebührenden Ort.

3. 1 Die bewohnten Gebiete der Erde [108d]

Es hat aber die Erde viele und wunderbare Orte! Sie ist nach dem, was mir einer glaubhaft versichert hat, weder an Größe noch an Beschaffenheit von der Art, wie von denen geglaubt wird, die über die Erde zu reden pflegen.

Darauf sagte *Simmias*: Wie meinst du das, o Sokrates? [108d] Denn über die Erde habe ich schon vielerlei gehört, wohl aber nicht das, was dich befriedigt, darum möchte ich es gern hören.

Das ist ja wohl keine große Kunst, o *Simmias*, sagte er, zu erzählen, was der Fall ist. Aber freilich, daß es genauso wahr ist, das zu zeigen möchte schwerer sein als schwer. Teils möchte ich es vielleicht nicht können, teils auch, wenn ich es verstünde, möchte doch mein Leben wenigstens, o *Simmias*, für die Größe der Sache nicht mehr hinreichen. [108e] Doch die Gestalt der Erde, wie ich belehrt bin, daß sie sei, und ihre verschiedenen Orte zu beschreiben, hindert mich nichts.

Auch das, sprach *Simmias*, soll uns genug sein.

Zuerst hat man mich folgendes gelehrt: Wenn sie rund inmitten des Himmels steht, braucht sie weder Luft, um nicht zu fallen, noch irgend einen anderen Grund dieser Art. Sondern um sie zu halten, soll die durchgehende Einheitlichkeit des Himmels und das Gleichgewicht der Erde ausreichen. [109a] Denn ein im Gleichgewicht befindliches Ding, in die Mitte eines anderen ins Gleichgewicht gesetzt, wird keinen Grund haben, sich irgend wohin mehr oder weniger zu neigen. Daher wird es in der gleichen Lage bleiben, ohne sich zu bewegen. Dieses, sagte er, habe ich als erstes Prinzip angenommen.

Sehr mit Recht, sprach *Simmias*.

Dann auch, daß sie sehr groß ist und vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reicht. [109b] Wir aber sitzen nur an einem sehr kleinen Teil um das Meer herum, wie Ameisen oder

Frösche um einen Sumpf sitzen, viele andere aber anderswo an vielen solchen Orten. Denn es gibt überall auf der Erde viele Höhlungen, die mannigfaltig sind an Gestalt und Größe, in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammen geflossen sind. Die Erde selbst aber liegt rein im reinen Himmel, an welchem auch die Sterne stehen, und den die meisten, die über diese Dinge zu reden pflegen, Äther nennen. [109c] Dessen Bodensatz ist nun eben das Wasser, das unentwegt in den Höhlungen der Erde zusammen fließt.

Wir nun merken es gar nicht, daß wir in diesen Höhlen der Erde sitzen, obwohl wir glauben, oben auf der Erde zu wohnen. Es ist, als ob jemand, der mitten auf dem Grund der See sitzt, meint, oben am Meer zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die anderen Sterne sieht, hält er das Meer für den Himmel. [109d] Aus Trägheit und Schwachheit aber ist er noch niemals bis an das Ufer des Meeres gekommen, noch ist er aus dem Meer aufgetaucht und hervor gekrochen, um den Ort oben zu schauen, der viel reiner und schöner ist als der bei ihm. Noch hat er über einen anderen, der ihn gesehen hat, davon gehört. Gerade so ergeht es auch uns. Denn wir wohnen in irgend einer Höhlung der Erde und glauben, oben darauf zu wohnen, wir nennen die Luft den Himmel, als ob dies der wirkliche Himmel wäre, durch den die Sterne wandeln. Damit aber soll es gerade so sein, daß wir aus Trägheit und Schwachheit nicht vermögen, bis an den äußersten Saum der Luft zu kommen. [109e] Denn wenn jemand zur Grenze der Luft gelangt oder Flügel bekommt und hinauf fliegt, so würde er dann auftauchen und sehen können, wie es hier unten die Fische tun, wenn sie einmal aus dem Meer auftauchen, die dann sehen, was hier ist. In solcher Weise würde dann ein solcher auch das sehen, was sich dort befindet, und dann erkennen, wenn seine Natur die Betrachtung aushalten kann, daß dort der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde.

[110a] Denn die Erde hier bei uns, die Steine und der ganze Ort hier, sie sind durch das Salz zerfressen und verwittert, wie alles, was im Meere liegt. Denn nichts, was der Rede wert ist,

wächst im Meere, noch gibt es etwas Vollkommenes dort, sondern nur Klüfte und Sand, unendlichen Kot und Schlamm, wo es noch Erde gibt, aber nichts, was irgendwie mit unseren Schönheiten verglichen werden könnte. Jene wahre Erde aber würde sich wiederum noch weit vorzüglicher zeigen als unsere Erde. [110b] Und wenn man eine schöne Erzählung vorbringen darf, Simmias, so lohnt es wohl zu hören, wie die Erde unter dem Himmel beschaffen ist.

Gewiß, sprach *Simmias*, werden wir diese Erzählung gern hören, o Sokrates.

3. 2 Die wahre Erde [110b]

Man sagt also zuerst, o Freund, diese Erde biete von oben herab einen Anblick wie die zwölfteiligen ledernen Beutel der bunten Farben, deren die Maler sich bedienen, und von denen unsere Farben hier unten gleichsam Proben sind. [110c] Dort oben aber besteht die ganze Erde aus solchen und noch viel glänzenderen und reineren Farben als diese hier. Denn ein Teil ist purpurrot und wunderbar schön, ein anderer goldfarben, ein anderer weiß, aber viel weißer als Alabaster oder Schnee, und ebenso aus jeder anderen Farbe besteht diese Erde, aus noch viel mehr und schöneren Farben, als wir sie je gesehen haben. Denn selbst die Höhlen der Erde, die mit Wasser und Luft gefüllt sind, bilden eine eigene Art von Farbe, [110d] die in einer Mischung aller möglichen Farben glänzt, so daß sie als ein ununterbrochenes Bunt erscheint. Auf dieser so beschaffenen Erde wachsen entsprechende Gewächse, Bäume, Blumen und Früchte. Ebenso haben auch die Gebirge und die Steine im selben Verhältnis ihre Vollendung, Durchsichtigkeit und schönen Farben, von denen unsere so sehr begehrten Edelsteine hier Teile sind, die Karneole, Jaspisse, Smaragde und alles von dieser Art. [110e] Dort aber ist nichts, was nicht ebenso wäre und noch schöner als hier. Die Ursache davon aber ist, daß die Steine dort rein sind und nicht angefressen oder verwittert wie hier von Fäulnis und Säuren von all dem, was hier zusammen

fließt und bei Steinen und Erden, bei allen Pflanzen und Tieren Mißbildungen und Krankheiten verursacht. Die Erde also ist mit all diesen Dingen geschmückt und außerdem noch mit Gold und Silber und allem übrigen von der Art, das glänzend dort überall auf der Erde zu finden ist und in großer Menge wächst, so daß sie zu schauen ein seliges Schauspiel ist. [111a]

Lebewesen aber gibt es auf der oberen Erde viele Arten, auch Menschen, die teils mitten im Land wohnen, teils um die Luft herum, wie wir um das Meer wohnen, teils auch auf luftumflossenen Inseln um das feste Land. Mit einem Wort, was uns das Wasser und das Meer für unsere Bedürfnisse ist, das ist für sie dort die Luft, und was uns die Luft, das ist ihnen der Äther. [111b] Das Wetter hat bei ihnen eine solche Mischung, daß sie ohne Krankheit sind und viel länger leben als wir hier. Ihr Gesicht, ihr Gehör, ihr Geruch und ähnliches ist von unserem in dem Maß verschieden, wie die Luft vom Wasser verschieden ist und der Äther von der Luft in Bezug auf die Reinheit. Auch haben sie Tempel und Heiligtümer für die Götter, in denen aber die Götter wahrhaft wohnen. Sie haben Stimmen, Weissagungen, Erscheinungen der Götter und mehr dergleichen Umgang mit ihnen. Sonne, Mond und Sterne sehen sie, wie sie wirklich sind, und dem entspricht auch ihre übrige Glückseligkeit. [111-c]

3. 3 *Das System der unterirdischen Ströme [111c]*

So ist demnach die ganze Erde geartet, und was sie umgibt. Rund umher auf ihr gibt es aber nach dem Maß ihrer Höhlen viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet als die, in der wir wohnen, andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Öffnung, als die unser Ort hat. Einige sind auch flacher und dabei doch breiter als der hiesige Ort. [111d] Alle diese nun sind unter der Erde vielfach miteinander durch Bohrungen verbunden, enger und weiter, so daß sie Zugänge unter sich haben, durch die viel Wasser aus dem einen Bereich in den anderen fließt, wie beim Becher. Es gibt unversiegliche Ströme von

unübersehbarer Größe unter der Erde mit warmen und kalten Wassern, mit viel Feuer und großen Ströme von Feuer. Viele bestehen auch aus feuchtem Schlamm, teils reiner, teils schmutziger, [111e] wie in Sizilien die vor dem Lavastrom sich ergießenden Ströme von Schlamm und der Lavastrom selbst, von denen alle Orte erfüllt werden, je nachdem jeder seinen Umlauf nimmt. Dieses alles bewegt sich hinauf und hinunter wie eine in der Erde befindliche Schaukel. Die Schaukel aber besteht ungefähr in folgender Einrichtung: Einer nämlich von diesen Erdspalten ist auch sonst der größte, und quer durch die Erde gebohrt. [112a] Dieser ist nun, wie Homer davon singt, die Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde.*

Diesen nennt er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros. In diesen Spalt nun strömen all die Flüsse zusammen und strömen auch wieder von ihm aus, und alle werden so wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. [112b] Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her tun dasselbe. Denn die Luft begleitet das Wasser, sowohl wenn es in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt, als auch wenn es in die diesseitigen strömt. So wie der Hauch des Atems in ständiger Bewegung einströmt und ausströmt, so bildet auch dort der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde sowohl beim Eingang wie beim Ausgang. [112c] Wenn nun das Wasser strömt und nach der Gegend hin ausweicht, die ‚unten‘ genannt wird, so fließt es in das Gebiet der dortigen Ströme und füllt es an wie beim Pumpen. Wenn es aber von dort wiederum sich wegzieht und hierher strömt, so erfüllt es die hiesigen Ströme. Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und durch die Erde; und wenn sie in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen, Flüsse und Quellen. [112d] Von da tauchen sie wieder unter die Erde und durchziehen teils längere und mehrere Gegenden, teils

wenige und kürzere. Dann ergießen sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten, als sie ausgepumpt wurden, andere nicht so viel, aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie alle ein. Einige strömen wieder aus, gerade gegenüber der Stelle, wo sie eingeflossen sind, andere auf der gleichen Seite. Ja, es gibt auch welche, die im Kreise herum ziehen, ein oder mehrere Male sich um die Erde winden wie Schlangen und dann möglichst tief gesenkt sich wieder hinein ergießen. [112e] Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herab zu senken, weiter nicht. Denn für beiderlei Ströme geht die Richtung nach jeder von beiden Seiten aufwärts.

So gibt es nun viele andere große und verschiedene Ströme, unter diesen vielen aber gibt es vor allem vier, von denen der größte und der am äußersten rundherum fließende der sogenannte Okeanos ist. [113a] Diesem gegenüber und in Gegenrichtung fließt der Acheron, der durch viele andere wüste Gegenden fließt, vor allem aber unter der Erde in den Acherusischen See kommt, wohin die meisten Seelen der Verstorbenen gelangen. Nachdem sie gewisse Zeit dort geblieben sind, einige länger, andere kürzer, werden sie wieder ausgesandt werden zum Erzeugen des Lebens. Der dritte Fluss strömt zwischen diesen beiden aus und ergießt sich unweit seiner Quelle in eine weite, mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet, größer als unser Meer und siedend von Wasser und Schlamm. Von hier aus bewegt er sich dann im Kreis herum, ganz trübe und schlammig. [113b] Indem er sich um die Erde herum wälzt, kommt er neben anderen Orten auch an die Grenzen des Acherusischen Sees, jedoch ohne daß ihre Gewässer sich vermischen. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde umher gewälzt hat, ergießt er sich ganz unten in den Tartaros. Dies ist der, den man Pyriphlegethon nennt, von welchem die feuerspeienden Berge auf der Erde kleine Teilchen herauf blasen. Diesem wiederum gegenüber strömt der vierte aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie die Stygische nennen, und den See, welchen der Fluss bildet, den Styx. [113-

c] Nachdem sich dieser nun hier hinein ergossen und gewaltige Kräfte in sein Wasser aufgenommen hat, geht er unter die Erde, wälzt sich herum, kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor und trifft auf den Acherusischen See an der gegenüber liegenden Seite. Auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem anderen, sondern geht ebenfalls im Kreis herum und ergießt sich wieder in den Tartaros gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name aber ist, wie die Dichter sagen, Kokytos. [113-d]

3. 4 Das Schicksal der Seelen nach dem Tode [113d]

Da nun dieses so ist, so werden, sobald die Verstorbenen zu dem Orte gelangt sind, wohin der Dämon jeden bringt, zuerst diejenigen ausgesondert, welche schön und heilig gelebt haben, und welche nicht. Diejenigen, denen nur ein mittelmässiger Wandel zuerkannt wird, begeben sich auf den Acheron, besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen dann zu dem See. Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehen, wenn einer sich irgendwie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch für ihre guten Taten den Lohn erlangen, jeglicher nach Verdienst. [113e] Deren Zustand aber wegen der Größe ihrer Vergehen für unheilbar erkannt wird, weil sie häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligtümern begangen oder ungerechte und gesetzwidrige Mordtaten vollbracht haben oder anderes, was dem verwandt ist, diese wirft ihr eigenes Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraus steigen. [114a] Denen hingegen heilbare, wenn auch große Vergehen zuerkannt werden, wenn sie etwa gegen Vater oder Mutter im Zorn Gewalt ausgeübt haben, oder die auf diese oder andere Weise zu Mördern geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros, aber wenn sie hinein gestürzt und ein Jahr darin gewesen sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder auf der Seite des Kokytos, die aber gegen Vater und Mutter sich versündigt haben, auf der Seite des Pyriphlegethon.

Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an den Acherusischen See kommen, so schreien sie und rufen diejenigen, die von ihnen getötet worden sind oder frevelhaft behandelt wurden. [114b] Haben sie diese nun herbei gerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten sie in den See aussteigen lassen und sie dort aufnehmen. Wenn sie diese überreden, so steigen sie aus, und ihr Leiden ist zu Ende, wenn nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben, und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf, ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, denen sie Unrecht getan haben, denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern verordnet worden. Die aber ausgezeichnete Fortschritte in heiligem Leben gemacht zu haben scheinen, das endlich sind diejenigen, die, von allen diesen Orten im Inneren der Erde befreit und losgesprochen von allem Gefängnis, hinauf in die reine Behausung gelangen und auf der Erde wohnhaft werden. [114c] Diejenigen unter ihnen, die durch sich Weisheitsliebe schon gehörig gereinigt haben, diese leben für alle künftige Zeit gänzlich ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen als diese, welche nicht leicht zu beschreiben sind, wozu auch jetzt die Zeit nicht ausreicht.

3. 5 Die Bedeutung des Mythos [114c]

Aber schon die Gründe, die wir bis jetzt dargelegt haben, o Simmias, reichen wohl aus, alles zu tun, um das Gutsein und die Vernunft im Leben zu erreichen. Denn schön ist der Preis, und die Hoffnung ist groß. [114d]

Daß sich nun dies alles gerade so verhält, wie ich auseinander gesetzt habe, das sollte ein vernünftiger Mensch nicht behaupten. Daß es jedoch entweder diese oder eine ähnliche Bewandnis haben muß mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, das scheint mir ziemlich sicher zu sein, und es lohnt wohl, sein Leben auf den Glauben zu setzen, daß es sich so verhält. **Denn es ist ein schönes Wagnis, und man muß mit solchen Vorstellungen gleichsam sich selbst besprechen.** Darum spinne ich auch

schon so lange an der Erzählung. Also deshalb muß ein Mann guten Mutes sein wegen seiner Seele, [114e] wenn er im Leben die leiblichen Lüste und deren Genuss und Pflege hat fahren lassen als etwas, das ihn selbst nichts angeht und wodurch er nur fürchtet, die Übel ärger zu machen. Er ist vielmehr der Lust an der Forschung nachgegangen und hat seine Seele nicht mit fremden Federn geschmückt, sondern mit dem ihr eigentümlichen Schmuck, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Edelmut und Wahrheit. So erwartet er seine Fahrt nach der Unterwelt, um sie anzutreten, wenn das Schicksal ihn ruft. [115a]

3. 6 Der Tod des Sokrates [115a]

Ihr nun, setzte er hinzu, o Simmias und Kebes und ihr übrigen, werdet ein andermal, jeder zu seiner Zeit, abreisen. Mich aber ruft jetzt schon, würde ein Tragödiendichter sagen, das Schicksal. Beinahe ist es Zeit, sich nach dem Bad umzusehen. Denn es scheint mir doch besser erst zu baden, ehe ich den Trank nehme, damit ich den Frauen hinterher keine Mühe mache mit dem Waschen des Leichnams.

Als er dies gesagt hatte, sprach *Kriton*: Gut, o Sokrates! [115b] Was trägst du aber diesen hier oder mir auf für deine Kinder oder was sonst zu dir gehört? Was können wir noch für dich aus Dankbarkeit tun, damit wir dir etwas Gutes zu tun haben?

Was ich immer gesagt habe, sprach er, o Kriton, nichts Besonderes sonst! Wenn ihr euch selbst recht erkennt, dann dankt ihr mir und was sonst zu mir gehört auf rechte Weise und macht auch für euch selbst alles recht. Auch wenn ihr es jetzt nicht versprecht, ist es dann recht. Wenn ihr aber euch selbst vernachlässigt und im Leben nicht gleichsam den Spuren dessen nachgeht, was wir jetzt und sonst geredet haben, dann würdet ihr, wenn ihr jetzt auch noch so vieles und noch so heilig versprechen würdet, damit gar nichts weiter ausrichten. [115c]

Das wollen wir versuchen, so zu machen, sagte *Kriton*. Aber auf welche Weise sollen wir dich begraben?

Wie ihr wollt, sprach er, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin.

Dabei lächelte er ganz ruhig und sagte, indem er uns ansah: Diesen *Kriton*, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der *Sokrates* bin, dieser, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt. Sondern er glaubt, ich sei derjenige, den er nun bald tot sehen wird, und er fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll. [115d] Daß ich aber so lange eine so große Rede darüber gehalten habe, daß ich dann nicht länger bei euch bleibe, wenn ich den Trank genommen habe, sondern fortgehe, zu irgend welchen Herrlichkeiten der Seligen, das, meint er wohl, sage ich alles nur so, um euch zu beruhigen und auch mich. Legt also eine Bürgschaft für mich ein beim *Kriton*, und zwar eine ganz andere, als er sie für mich bei den Richtern eingelegt hat! Denn er hat sich verbürgt, * ich würde ganz gewiß bleiben, ihr aber verbürgt euch dafür, daß ich ganz gewiß nicht bleiben werde, wenn ich tot bin, sondern abziehen und fort sein. [115e] Dann wird es *Kriton* leichter ertragen, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, und wird sich meinetwegen nicht ereifern, als ob mir etwas Schlimmes passiert wäre, damit er auch nicht beim Begräbnis sagt, er lege den *Sokrates* hin oder trage ihn heraus oder begrabe ihn. **Du sollst wissen, sagte er, o bester *Kriton*, sich unschön auszudrücken ist nicht nur eine Sünde gegen die Schönheit, sondern pflanzt auch etwas Böses in die Seelen ein.** Sei mutig, wenn du meinen Leib begräbst, und sage, daß du *diesen* begräbst. Den Leib aber begrabe nur, wie es dir recht ist und wie du es am meisten für passend hältst! [116a]

Als er dies gesagt hatte, stand er auf und ging in ein Gemach, um zu baden, wobei ihn *Kriton* begleitete. Uns aber forderte er auf zu warten. Wir blieben also, redeten über das Gesagte und bedachten es noch einmal. Dann aber klagten wir wieder über das Unglück, das uns getroffen hatte, und waren ganz darin einig, daß wir nun, wie eines Vaters beraubt, das restliche Le-

ben als Waisen zubringen müßten. [116b] Nachdem er gebadet und man seine Kinder zu ihm gebracht hatte, - er hatte nämlich zwei kleine Söhne und einen großen -, und die mit ihm verwandten Frauen gekommen waren, sprach er mit ihnen in Gegenwart Kritons. Als er ihnen aufgetragen hatte, was er wollte, ließ er die Frauen und Kinder wieder gehen und kam zu uns. Es war schon nahe am Untergang der Sonne, denn er war lange drinnen geblieben.

Als er nun gekommen war, setzte er sich nieder. Er hatte nach dem Bad noch nicht viel gesprochen, da kam ein Diener der Elfmänner, stellte sich vor ihn und sagte: [116c] O Sokrates, über dich werde ich mich nicht zu beklagen haben wie über andere. Die wurden mir böse und fluchten, als ich ihnen sagte, daß sie jetzt auf Befehl der Oberen das Gift zu trinken hätten. Dich habe ich schon in der ganzen Zeit als den Edelsten, Sanftmütigsten und Besten von allen erkannt, die sich jemals hier befunden haben. Auch jetzt weiß ich sicher, daß du nicht mir böse sein wirst, sondern jenen, denn du weißt wohl, wer daran schuld ist. Nun also, denn du weißt wohl, was ich dir zu sagen gekommen bin: Lebe wohl und suche so leicht als möglich zu tragen, was nicht zu ändern ist! Da weinte er, wandte sich um und ging. [116d]

Sokrates sah ihm nach und sprach: Auch du lebe wohl, wir wollen es so tun. Zu uns gewandt sagte er: Wie fein der Mensch ist! Auf diese Weise ist er die ganze Zeit mit mir umgegangen, hat sich manchmal mit mir unterhalten und war der beste Mensch. Wie aufrichtig beweint er mich nun! Aber wohlan, o Kriton, laßt uns ihm gehorchen, bringe einer den Trank, wenn er schon ausgepreßt ist! Wo nicht, soll ihn der Mensch bereiten! [116e]

Da sagte *Kriton*: Aber ich meine, o Sokrates, die Sonne bescheint noch die Berge, sie ist noch nicht ganz unter gegangen. Und ich weiß, daß auch andere erst ganz spät, nachdem es ihnen angekündigt worden war, getrunken haben. Sie haben erst noch gut gegessen und getrunken, ja einige haben noch sol-

che zu sich kommen lassen, nach denen sie Verlangen hatten. Also übereile dich nicht, denn es ist noch Zeit.

Da sagte *Sokrates*: Sehr recht, o Kriton, hatten jene, so zu tun, wie du sagst. Denn sie meinten noch etwas zu gewinnen, wenn sie so täten, aber ebenso habe auch ich recht, nicht so zu tun. [117a] Denn ich meine nichts zu gewinnen, wenn ich etwas später trinke. Ich würde mich nur lächerlich machen, wenn ich am Leben kleben und knausern wollte, wo nichts mehr zu haben ist. Also geh, sprach er, gehorche mir und tu nichts anderes!

Darauf winkte Kriton dem Knaben, der am nächsten bei ihm stand, und der Knabe ging hinaus. Nachdem er eine Weile weg geblieben war, kam er und führte den Mann herein, der ihm den Trank reichen sollte. Dieser hatte ihn schon im Becher zubereitet.

Als nun *Sokrates* den Menschen sah, sprach er: Nun, mein Bester, du verstehst etwas davon, wie muß man es machen?

Nichts weiter, sagte er! Wenn du getrunken hast, gehst du umher, bis dir die Schenkel schwer werden, dann legst du dich nieder, so wird es schon wirken. [117b]

Damit reichte er dem *Sokrates* den Becher, und dieser nahm ihn ganz getrost, o Echekrates. Ohne im mindesten zu zittern, die Farbe zu verändern oder das Gesicht zu verziehen, sondern wie er auch sonst den Menschen gerade ansah, fragte er ihn: Was meinst du von dem Trank wegen einer Spendung? Darf man eine machen oder nicht?

Wir bereiten nur so viel, o *Sokrates*, antwortete er, als wir meinen, daß ausreichend sein wird. [117c]

Ich verstehe, sagte *Sokrates*. Beten aber darf man doch zu den Göttern und muß es sogar, damit die Wanderung von hier nach dort glücklich sein wird, worum ich denn auch hiermit bete. Und so möge es geschehen! Wie er dies gesagt hatte, setzte er an, und ganz frisch und unverdrossen trank er aus.

Von uns waren die meisten bis dahin ziemlich imstande gewesen, sich zu halten und nicht zu weinen. Als wir aber sahen, daß er trank und getrunken hatte, da nicht mehr. Auch mir

selbst flossen die Tränen mit Gewalt herunter, nicht nur tropfenweise. Ich mußte mich verhüllen, um auszuweinen, nicht über ihn jedoch, sondern über mein eigenes Schicksal. Was für eines Freundes war ich nun beraubt! [117d] Kriton war noch eher als ich aufgestanden, weil er nicht vermocht hatte, die Tränen zurück zu halten. Apollodoros aber hatte schon früher nicht aufgehört zu weinen, nun brach er vollends in lautes Klagen aus, weinte und gebärdete sich ganz unsinnig. Es war keiner unter uns Anwesenden, den er nicht durch sein Weinen erschüttert hätte, nur den Sokrates selbst nicht. Der sagte: Was macht ihr da, ihr wunderlichen Leute! Ich habe die Frauen vor allem deshalb fort geschickt, damit sie dergleichen nicht tun. Denn ich habe immer gehört, man müsse still sein, wenn einer stirbt. Also haltet euch ruhig und seid stark! [117e]

Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten inne mit dem Weinen. Er aber ging umher, und als er merkte, daß ihm die Schenkel schwer wurden, legte er sich gerade hin auf den Rücken, denn so hatte es ihn der Mensch geheißen. Darauf berührte ihn dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, von Zeit zu Zeit und untersuchte seine Füße und Schenkel. Er drückte ihm den Fuss stark und fragte, ob er es fühle. Er sagte: ‚Nein.‘ [118-a] Darauf die Knie, und so ging er immer höher hinauf und zeigte uns, wie er erkaltete und erstarrte. Darauf berührte er ihn noch einmal und sagte, wenn ihm das bis ans Herz käme, dann würde er hin sein.

Als ihm der Unterleib schon fast ganz kalt war, da enthüllte er sich noch einmal, denn er lag verhüllt, und sagte, und das waren seine letzten Worte: ‚O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig.* Entrichtet ihm den und versäumt es ja nicht!‘

Das soll geschehen, sagte *Kriton*. Sieh aber zu, ob du noch sonst etwas zu sagen hast?

Als Kriton dies fragte, antwortete er aber nichts mehr, sondern bald darauf zuckte er. Der Mensch deckte ihn auf, da waren seine Augen gebrochen. Als Kriton das sah, schloß er ihm Mund und Augen.

Dies, o Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des Mannes, der unserem Urteil nach von den damals Lebenden, mit denen wir es versucht hatten, der Beste war und auch sonst der Vernünftigste und Gerechteste.

Anmerkungen zum Phaidon

S. [140](#) *von meinen Mitbürgern, den Phleiasiern (57a)*] Phleius war eine Stadt im nord-östlichen Peleponnes, süd-westlich von Korinth. Sie war bekannt für ihren Pythagoreismus. Echekrates war Schüler des Pythagoreers Archytas gewesen und gehörte zur letzten Generation der Pythagoreer. Trotz seiner Kleinheit spielte Phleius im griechischen Geistesleben eine bedeutende Rolle, denn auch mehrere Künstler und Schriftsteller stammten aus der Stadt.

S. [140](#) *Ja, das hat uns jemand erzählt (58a)*] Gemeint ist Platons *Apologie*, deren Inhalt damit als bekannt vorausgesetzt wird.

S. [140](#) *das die Athener nach Delos senden (58a)*] Laut Xenophon, *Memorabilien* starb Sokrates erst einen Monat nach seiner Verurteilung: »Er mußte nämlich nach dem Urteil noch dreißig Tage am Leben bleiben, weil das Delische Fest in jenen Monat fiel, das Gesetz aber keine öffentliche Vollstreckung der Todesstrafe gestattete, bis die Festgesandtschaft aus Delos zurückgekehrt war...« (VIII, 2). Die jährliche Entsendung eines Schiffes nach Delos, der Geburtsstätte des Apollon, als Dankopfer an den Gott geht auf die Theseus-Sage zurück. Die Athener mußten dem kretischen König Minos nach einer kriegerischen Auseinandersetzung in bestimmten Zeitabständen ein Menschenopfer bringen; je sieben junge Mädchen und Männer wurden dem menschenverschlingenden Minotauros zugeführt, dem Herrn des Labyrinths beim Palast des Minos. Auf der letzten dieser Fahrten begleitete der Held Theseus die Opfer und konnte durch Mithilfe der Tochter des Minos, Ariadne, den Minotauros in seinem Labyrinth aufspüren und töten. Weil er Athen von dem Menschentribut befreit hatte, wurde Theseus ein athenischer Staatsheros. Ob die ‚zweimal Sieben‘ auch die

anwesenden 14 Schüler meinen, muß der Andeutungskunst Platons überlassen werden.

S. [142](#) *Aristippos und Kleombrotos, waren die da? (59c)*] Platon erwähnt hier aus anderen Dialogen bekannte Schüler und Freunde des Sokrates. Die bedeutendsten unter ihnen sind, neben Platon selbst, die Gründer der Philosophenschulen in der Nachfolge des Sokrates: Antisthenes (kynische Schule), Aristipp (Schule in Kyrene in Nordafrika), Eukleides (megarische Schule), außerdem Phaidon. Aischines, Antisthenes und Eukleides haben wie Phaidon und Platon sokratische Dialoge geschrieben. Nach Kriton, dem Vater des Kritobulos, und Mene xenos hat Platon je ein Werk benannt; Hermogenes ist Gesprächspartner im *Kratylos*. Simmias und Kebes haben, ebenso wie Kriton, angeboren, Sokrates mit ihrem Geld aus dem Gefängnis zu befreien (*Kriton* 45a-b). Simmias und Kebes waren in Theben Schüler des Pythagoreers Philolaos. Sie sind daher die geeigneten Gesprächspartner in diesem Dialog, der bis zur autobiographischen großen Wende [99] fast nur pythagoreische Elemente enthält.

S. [143](#) *die Elf lösen jetzt den Sokrates (59e)*] Das athenische Kollegium der ‚Elfmänner‘ war zuständig für die Todesurteile und für die Aufsicht über die Gefängnisse. Gelöst wird er von den Feseln, wie er gleich selbst berichtet.

S. [143](#) *Ich denke, wenn Äsop dies bemerkt hätte (60c)*] Äsop oder Aisopos, sagenhafter griechischer Geschichtenerzähler des 6. Jahrhunderts v. Chr., der die Gattung *Fabel* populär machte (lat. übernommen v. Phaedrus, um 15 v. Chr. - 55 n. Chr.); belehrende Histörchen, zum Nachdenken anregend, oft mit Tieren als handelnden Personen. Sie wurden auch Zeus, Apoll, Athene und den Göttern zugeschrieben, um deren Schwächen (Neid, Eitelkeit, Dummheit) bloßzustellen. Nicht nur die literarische Wirkung war bedeutsam, die Fabel wurde zu der typischen moralischen Erziehung des Abendlandes. Schon im 5. Jahrhundert bestanden zahlreiche Anekdoten über Äsop, die später in einem Roman zusammengefaßt wurden.

S. [144](#) *und noch neulich Euenos (60d)*] In der *Apologie* (20b) heißt es, daß Euenos aus Paros für 5 Minen „menschliches und politisches“ Gutsein lehrt. Im *Phaidros* (267a) ist er als Rhetoriker erwähnt.

S. [146](#) *als ihr mit dem Philolaos zusammen wart (61d)*] Philolaos aus Kroton in Unteritalien war ein einflußreicher Pythagoreer im 5. Jahrhundert. Nach Auflösung der pythagoreischen Gemeinden in Unteritalien lebte er als Wanderphilosoph in Sizilien, aber auch in Theben.

S. [146](#) *bis zum Untergang der Sonne (61e)*] Hinrichtungen durften aus religiösen Gründen nicht vor Sonnenuntergang durchgeführt werden.

S. [157](#) *Thyrsträger gibt es viele, doch echte Begeisterte wenige (69c)*] Der Thyrsus war ein mit Efeu und Weinlaub umwundener Stab der Bacchanten. Vgl. das sehr ähnliche Wort Jesu über Ruf und Erwählung in Mt 22, 14: „Denn viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt.“

S. [162](#) *Endymion sei nur eine Posse und nirgends anzutreffen (72c)*] Endymion war nach der Sage ein schöner Jäger oder Hirt. Zeus nahm ihn in den Olymp auf, doch er trat Hera zu nahe und wurde von ihr oder von Zeus mit ewigem Schlaf bestraft. Nach einer anderen Version verliebte sich die Mondgöttin Selene in Endymion und versenkte ihn in Schlaf, um seine Schönheit zu erhalten und um ihn ungestört küssen zu können. Der schlafende Endymion war schon im Hellenismus ein beliebtes Motiv in der bildend Kunst auf römischen Sarkophagen und pompejanischen Fresken, das von der Renaissance- und Barockmalerei wieder aufgenommen wurde (u. a. von Tintoretto, Carracci, Giordano, Rubens, van Dyck). Auch für Dichter war die Gestalt reizvoll. Lukian verwendete sie in den *Göttergesprächen*, Fontenelle machte sie zum Gegenstand einer seiner *Pastoralen* (1689). Die Verserzählung von John Keats *Endymion* (1818) beginnt mit dem Vers „Ein Ding von Schönheit ist ein Glück auf immer.“

S. [163](#) Wenn man ihnen geometrische Figuren zeigt (73b)] Das verweist auf den Dialog *Menon*, wo Sokrates einem Skla-

ven zeigt, daß Flächeninhalte quadratisch und nicht linear wachsen. Das ist die berühmte Anamnesis-Lehre. Durch Erziehung und Lernen wird der Mensch sich eines verborgenen Wissens inne. Im Lernen erkenne ich dagegen, von dem ich vorher nicht wußte, daß ich es gewußt habe.

S. [180](#) *die gleiche Weberei anfertigen wie Penelope (84a)*] Penelope war die Frau des Odysseus und wartete zwanzig Jahre auf die Rückkehr ihres Mannes aus Troja. Sie hielt ihre Freier in Ithaka hin, indem sie die tägliche Arbeit am Sargtuch ihres Vaters Ikarius in der Nacht wieder auftrennte. Odyssee 21, 136 - 156.

S. [187](#) *wie die Leute von Argos (89c)*] Die Bewohner von Argos legten ein solches Gelübde ab, nachdem es ihnen nicht gelungen war, eine von Spartanern eroberte Stadt wieder zu erobern. Vgl. Herodot I, 82. Die Sitte, sich aus Gründen eines Gelübdes den Kopf kahl scheren zu lassen, war in der Antike weit verbreitet. Vgl. Lev 14, 8; Jes 22, 12; Apg 21, 23 - 26.

S. [188](#) *kann es ja auch Herakles nicht aufnehmen (89c)*] Als Herakles oder Herkules zugleich mit der Hydra und einem riesigen Krebs kämpfen mußte, rief er seinen Neffen und Wagenlenker Iolaos zu Hilfe.

S. [189](#) *wie im Euripos von oben nach unten dreht (90c)*] Die Strömung in der Meerenge zwischen Böotien und Euböa wechselt täglich mehrmals die Richtung.

S. [195](#) *noch Härteres hast du schon geduldet (94d)*] Odyssee 20, 17f.

S. [196](#) *mit der Thebischen Harmonia (95a)*] Harmonia hieß die Gattin des sagenhaften Königs Kadmos von Theben.

S. [200](#) *aus einem Buch des Anaxagoras vorlesen (97b)*] Anaxagoras aus Klazomenai (um 500 - 427 v. Chr.) lebte zur Zeit des Perikles einige Zeit in Athen und war ein Freund von ihm. Er wurde Schüler des dort lebenden Hermodimus. Später klagte man ihn der Gottlosigkeit an, da er Sonne, Mond und Sterne für glühende Steine erklärt hatte, was eine Entgötterung der Natur bedeutet. Durch Perikles wurde der zum Tode Verurteilte befreit. Sein Hauptwerk hieß *Über die Natur*. Um 427

ist Anaxagoras in Lampsakos (Hellespont) gestorben. Sein Schüler in Athen war Archelaos, der eine Art Lehrer des Sokrates war und den er vielleicht aus dem Buch des Anaxagoras hatte vorlesen hören.

S. [202](#) *als Schemel unter die Füße (99b)* / Die Wirbeltheorie stammt nach Aristoteles von Empedokles (*De caelo* 295a), die Lufttheorie von Anaximenes, Anaxagoras und Demokrit (*De caelo* 294b).

S. [203](#) *eine Beschreibung gebe, o Kebes? (99d)* / Die berühmte Stelle des *Phaidon* und vielleicht die zentralste Stelle bei Platon! Die erste Fahrt ist nicht möglich, weil die Vernunft vor einer Wirklichkeit der Welt steht, die sie zwar anerkennen, aber nicht in Begriffe bringen kann. Die erste Fahrt würde die Welträtsel in Begriffen einfangen und wie eine Beute nach Hause bringen, nur ist diese Beutehoffnung nach Sokrates und Platon eitel und illusorisch. Die Neuzeit war ein Versuch, die erste Schifffahrt doch noch durchzuführen, sie ist auch viel weiter gekommen als die antike Wissenschaft, aber ist sie dem Ziel auch nur ein wenig näher gekommen? Dem Unendlichen nähert man sich nicht durch endliche Schritte.

Die ‚zweitbeste Seefahrt ist eine Metapher aus der Seemannssprache, deren Bedeutung von Eustathios (zur *Odyssee* 1453) überliefert zu sein scheint, der mit Berufung auf Pausanias erklärt: „Zweitbeste Seefahrt heißt die, die man unternimmt, wenn man bei Windstille mit den Rudern fährt.“ Das bestätigt Cicero (*Tusc.* IV 5), der das „Segelsetzen in der Rede“ gegen das „Rudern der Dialektiker“ stellt. Die „erstbeste Seefahrt“ entspricht der Methode der Naturphilosophen und der Pythagoreer, die einmal materiell, einmal ideell glauben, letzte Begründung geben zu können. Die „zweitbeste Fahrt“ mit den Rudern hingegen ist viel ermüdender und aufwendiger, sie kommt nie zum Ziel, auch wenn sie immer auf dem Weg zum Ziel ist. Sie anerkennt das Übersinnliche, nimmt es aber nicht in Besitz, weil der Besitz unmöglich ist.

S. [205](#) *So fändest du gar keine andere Ursache (101c)* / Der theoretische Höhepunkt des *Phaidon* und der Ideenlehre! Nach

Platon lassen sich die Ursachen einer Bewegung nie genau genug bestimmen, als daß ihre Angabe ausreichend wäre. Die Lehre von der Teilnahme ist dann eine Art Ersatzlehre für das nicht mögliche Wissen. An-archisches Denken! Tiefer als jede Ursache liegt etwas, das nicht Ursache ist. In der totalen Ursachenlehre des Aristoteles wird diese Vorsicht aus einsichtigen Gründen wieder aufgegeben, um dem Wissen einen vollen Zugriff zu gestatten. Wem ist nach fast 2.500 Jahren eher die Palme zu reichen, Platon oder Aristoteles?

S. [217](#) *wie der Telephos des Aischylos sie beschreibt (107e)*] Aischylos fr. 129.

S. [217](#) *als heilige Feier eingeführt und gebräuchlich ist (108-a)*] *Lex orandi lex credendi!* = Der Maßstab des Betens ist der Maßstab des Glaubens! Frühes theologisches Prinzip, das an die Stelle der rationalen Theologie tritt, wenn diese ihre Grenze anerkannt hat. Allerdings gilt in völlige Erleuchtung auch die umgekehrte Richtung: *Lex credendi lex orandi!* Anselm von Canterbury († 1109) hat diesen Kreislauf vollendet erkannt. Er sagt zum einen: *Credo, ut intelligam*, aber auch: *Intellego, ut credam*.

S. [222](#) *wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde (112a)*] Ilias 8, 14.

S. [227](#) *Denn er hat sich verbürgt (115d)*] Kriton wollte dem Sokrates das Gefängnis zwischen Gericht und Tod ersparen. Das Angebot seiner Bürgschaft wurde abgelehnt.

S. [230](#) *dem Asklepios einen Hahn schuldig (118a)*] Anspielung auf den Gott der Heilkunst Asklepios und auf sein Heiligtum in Epidauros. Dort wurden Kranke in Schlaf versetzt, aus dem sie gesund erwachen sollten. Ebenso hofft auch Sokrates, heil aus dem Tod zu erwachen. Deshalb das Opfer des Hahnes. Daß es als schuldige Dankesgabe bezeichnet wird, könnte eine vorsichtige Anspielung darauf sein, daß Platon oder dieser sich selber für schon gerettet hält.

Theologisches Nachwort zum *Phaidon*

von Dieter Hattrup

1. *Der pythagoreische Charakter*

Der *Phaidon* hat den europäischen Menschen geprägt. Vielleicht nicht weniger als die Bibel und gewiß mehr als die Neuzeit, die den Tod nicht in den Blick bekommen konnte und ihn deshalb unaufhörlich produzieren mußte, hat dieser Dialog den Tod und damit das Leben in Europa bestimmt. Die Trennung von Leib und Seele, wie die berühmte Lehre des *Phaidon* besagt [64c], hat sich als einzigartige Vorstellung gegen alle Widerstände aus Anthropologie und Theologie durchgesetzt. Wie selbstverständlich diese Vorstellung des Todes ist, kann man daran ermessen, wenn man einmal versucht, sie wegzulassen. Was ist dann der Mensch? Ist er bloßer Körper, in seinem Sein identisch mit dem Totgewicht? Oder ist er Geist und reine Vernunft? Aber was bedeutet dann das körperliche Anhängsel für dieses Vernunftwesen? Die Unterscheidung wird wohl schließlich bedeuten, daß der Mensch seine Heimat und Einheit nicht in der Welt hat, was durch die zeitlichen Grenzen von Geburt und Tod sinnfällig markiert wird.

Wer um 1830 Philosophie in München studierte, konnte ohne den *Phaidon* sich nicht zu den geistigen Menschen rechnen. So berichtet der junge Martin Konrad (1812 – 1879), daß er als junger Student den großen Philosophen Schelling nach den wichtigsten Büchern zur philosophischen Ausbildung fragte. Der empfahl ihm an erster Stelle den *Phaidon*.

„Aber, setzte er hier hinzu, lesen Sie diesen nicht etwa nur einmal, sondern lesen und studieren Sie ihn wieder und wieder und imbibieren Sie ihn.“ (Martin, *Zeitbilder* 1879, 43)

Ja, eingeschlürft zu werden, das verdient der Phaidon in der Tat. Er kann dem Geist die Initialzündung zum Erwachen geben, weil es das Denken aus dem Intellektualismus befreit und mit den schmerzhaften Folgen des Denkens vertraut macht. Aus diesem Abschiedsgespräch des Sokrates erfahren wir, daß Philosophieren nichts anderes ist als Sterbenlernen, und wo vom Sterben nicht die Rede ist, da wird der Geist nicht erweckt.

Bei aller Hochschätzung von Wahrheit und Wirkung des Dialogs lassen sich jedoch eine Reihe von Schwachpunkten benennen. Diese Kritik kann man sogar von innen heraus ansetzen und muß nicht mit zufälligen Forderungen von außen kommen, was schnell zu leichtfertigen Urteilen führt. Warum nur, um den ersten Punkt zu nennen, bringt Sokrates im Gespräch vier Beweise für die Unsterblichkeit? Da ist zuerst der Beweis durch den Kreislauf des Lebens [70c], dann der Beweis durch das Unvergängliche [77b], durch den Unterschied von Werden und Sein [79a], schließlich den vierten und neuartigen Beweis durch die Ideenlehre [102a]. Diese Schwäche ist das erste allgemein auffällige Kennzeichen des Dialogs.

„Der Streit um das authentische Thema des Phaidon beruht nun gewiß nicht auf mangelnder Eindeutigkeit seiner Aussagen, sondern auf Zweifeln an der Beweiskraft der dort vorgetragenen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele.“ (Fischer 1990, 7.)

Wäre ein einziger Beweis nicht überzeugender als solch eine Kette sich ablösender Versuche, die damit kundtun, daß keiner ganz ans Ziel gelangt? Man kann einen zweiten Punkt der internen Kritik anfügen. Warum diese Fremdheit oder Feindschaft zum Leib des Menschen? Warum der mindere Rang von Raum und Zeit gegenüber der stehenden Ewigkeit der Vernunft? Es mag sein, daß der Tod das wahre Ziel des Lebens ist, aber warum unter Abstreifung des Leibes? Diese Frage stelle ich hier nicht unter modischer, langsam grau werdender Leibbetonung oder aus christlicher Auferstehungshoffnung, sondern aus Gründen der Logik. Warum unterzieht die reine Vernunft sich

der Mühe, in diese raumzeitliche Welt zu fallen und einen Leib anzunehmen, wenn ihr wahrer und angemessener Ort ganz fern davon ist, am anderen Ende des Seins, wo Raum und Zeit nicht sind?

Diese Fragen drängen sich bei der Lektüre des *Phaidon* auf, ohne daß dabei die Achtung vor dem Dialog Schaden nehmen muß. Im Gegenteil! Ein guter philosophischer Text verträgt Fragen, und je besser die Fragen sind, um so besser präsentiert sich sein Gedanke. Ich will die beiden hauptsächlich an den Dialog gerichteten Fragen aufnehmen, um seine Qualität darzutun. Im gleichen Zug öffnen diese Fragen das Gespräch mit der Theologie und machen den Dialog empfänglich für die Offenbarung, der schon selbst seine Offenheit für eine *göttliche Rede* kundtut, für ein göttliches Wort, auf dem sich vielleicht sicherer fahren läßt als *auf dem Brett*, das die Philosophie bieten kann. [85d]

Durch eine historische Einordnung läßt sich der Dialog vermutlich besser verstehen, als wenn wir nur aus der Ferne zuschauen und ihn für ein Jahrtausendpublikum geschrieben halten. Die historische Bestimmung des Adressaten ersetzt das Durchdenken des Inhalts nicht, sondern regt von neuem zu solcher Tätigkeit an.

Schon immer ist die große Nähe des Dialogs *Phaidon* zu den Lehren der Pythagoreer bekannt gewesen. Die Trennung von Leib und Seele im Tode, die Seelenwanderung, die Harmonie der Musik sind pythagoreische Vorstellungen. (Vgl. W. BURKERT: Art. *Pythagoreimus*. In: HWP 7 (1989) 1724) Aber damit sind eben nur Elemente benannt, die im Dialog vorkommen, insgesamt ist er, und zum Ende hin gesteigert, gar nicht mehr pythagoreisch, sondern dialektisch bestimmt.

Wie verhält sich der pythagoreische zum dialektischen Sokrates? Vor einiger Zeit hat Theodor Ebert (1994) einen Vorschlag gemacht, der geeignet scheint, Eindeutigkeit in diese Doppeldeutigkeit zu bringen. Seine These lautet, daß der *Phaidon* eine Botschaft an die Pythagoreer in Magna Graecia, also in Süditalien ist. Platon will den Nachkommen griechischer

Siedler nicht einfach schmeicheln oder nach dem Mund reden, er will ihnen auch nicht widersprechen, sondern sie zum Tieferdenken ihrer hauptsächlichlichen Theoreme anregen.

„Meine generelle These zur Interpretation des *Phaidon* ist die, daß man diesen Dialog nur dann richtig deutet, wenn man ihn als an ein pythagoreisches Publikum gerichtet versteht, wenn man also die fiktive Situation des Rahmengesprächs als Parallele versteht zu der Situation, in der Platon sich als Autor sah.“ (Ebert 1994, 4)

„Daß die (jüngeren) Pythagoreer von der eleatischen Dialektik nichts angenommen hatten, wird wohl auch durch die Mitteilung des Aristoteles bestätigt, daß „die Früheren nicht an der Dialektik teilhatten“ (*Met.* I, 6; 987b); „die Früheren“, das schließt im Kontext dieses Metaphysikkapitels jedenfalls die Pythagoreer mit ein. Die Botschaft des *Phaidon* an die Pythagoreer lautet: Treibt Dialektik!“ (Ebert 1994, 93)

Platon läßt den Bericht über den Tod des Sokrates durch den Mund des Phaidon dem Sprecher einer Gemeinde von Pythagoreern erzählen. Dieser Echekrates erkundigt sich zu Beginn des Dialoges nach dem Schicksal des Sokrates. [57a] Und mit dem Verweis auf die Pythagoreer endet er auch, mit dem Schlußwort an eben diesen Echekrates. [118a] Platon hat den Dialog vermutlich erst nach 366 v. Chr. geschrieben, nach seiner Rückkehr aus Sizilien. Dort waren zahlreiche pythagoreische Gemeinden zu finden, zudem wird Aristoteles als der Hörer genannt, der bis zuletzt blieb, als Platon den *Phaidon* vortrug, was eine auffällige Reaktion der Hörer Platons gewesen sein muß. (DIOGENES LAERTIUS: *Vitae* 3, 37) Und Aristoteles kann nicht eher mit Platon zusammen getroffen sein als um das Jahr 366. Also mehr als 33 Jahre sind seit dem Bechertod des Sokrates vergangen!

Platon ist sich bewußt, kein Verlaufsprotokoll geben zu können. In seiner andeutenden Weise sagt er, daß er selbst wegen einer Krankheit nicht anwesend war am letzten Tag im Gefängnis. [59b] Deshalb muß man aber die Reden bis zur Wende im

„Autobiographischen Exkurs“ [95e] nicht für erfunden halten, für eine bloße literarische Fiktion, der keinerlei Wirklichkeit entspricht und die mit dem historischen Sokrates nichts zu tun hätte. Selbst wenn die Reden über Tod, Unsterblichkeit und ewiges Gericht in dieser Form nicht gehalten wurden, zeigen sie womöglich mehr vom originalen Sokrates an als wörtliche Gesprächsaufzeichnungen. Denn sie durchleuchten die pythagoreische Lehre auf dem Hintergrund der von Sokrates gemachten Entdeckung der Philosophie. Weder die idealistischen Pythagoreer, noch der materialistische Anaxagoras können nach der Entdeckung der Philosophie mehr als Denker gelten. Sie behaupten Prinzipien, aber Prinzipien können aus sich selbst nicht wahr sein, da sie sich beim genauen Gebrauch widersprechen. Also existieren sie aus einer Quelle, die ursprünglicher ist als sie selbst. Der Mangel eines Denkens aus Prinzipien gilt für beide Seiten, auch wenn die Pythagoreer und die Anhänger des Anaxagoras erbitterte Feinde waren und Platon eher mit den Pythagoreern sympathisiert haben dürfte als mit dem Naturforscher Anaxagoras. „Sokrates spricht: Halt mir’s zu gute, mein Bester! Ich bin eben lernlustig. Die Felder und die Bäume nun wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt.“ (*Phaidros* 230d)

Am besten teilt man den Dialog in drei Teile ein. Im **ersten Teil** werden dem Sokrates die Ansichten der Pythagoreer versuchsweise in den Mund gelegt, zum Teil aber auch seinen Gesprächspartnern Kebes und Simmias. Der Wechsel der Argumente ist ein Hinweis darauf, daß es um Sachfragen geht, die unabhängig von den Meinungsträgern zu prüfen sind. Die Gespräche führen zu keinem klaren Ergebnis. Denn zwar wird die Lehre abgelehnt, die Seele sei eine Harmonie, [95e] aber die Eigenständigkeit der Seele und ihre Unabhängigkeit vom Körper, die zur Definition des Todes als Trennung von Leib und Seele führt, bleibt davon unbenommen. [64c] Ebenso ergeht es der Wiedererinnerung, die zu den Kernstücken der pythagoreischen Lehre zählt. Auch sie wird freundlich bedacht [72e], aber

ihr Beweiswert für die Unsterblichkeit der Seele bezweifelt. Deshalb kann man zu zeigen versuchen,

„daß es Platon mit der Diskussion der Anamnese nicht allein darum zu tun ist, die Vorstellung der Wiedererinnerung vorgeburtlichen erworbenen Wissens als paradox und nicht beweisen hinzustellen (denn eine *Widerlegung* findet sich ja im *Phaidon* keineswegs), sondern daß es ihm darauf ankommt, die Unzulänglichkeit der pythagoreischen μύησις-Vorstellung nachzuweisen.“ (Ebert 1994, 87)

Der gesamte Komplex der pythagoreischen Lehren wird als bedenkenswert behandelt, bleibt aber als unzureichend begründet in der Schwebe.

Ein Umschwung tritt erst ein mit dem Teil II, der in [95e] beginnt und in [107d] endet, der hier deshalb **die große Wende** genannt wird. Dieses Stück bringt die Geburt der sokratisch-platonischen Ideenlehre, und aus dieser geht die sokratische Dialektik der Gespräche hervor. Mit dem Teil II geht Platon auf Abstand zu den Pythagoreern, die keine Dialektik kannten, weil für sie der Gedanke der Harmonie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen eine unmittelbare Annäherung möglich zu machen schien. Der Abschnitt dieses zweiten Teiles ist literarisch deutlich markiert. Er beginnt mit einem schweigenden Innehalten aller (95e: ‚συχνὸν χρόνον ἐπισχῶν‘), bevor Sokrates dann zu einer neuen Rede ansetzt, die ganz ihm allein gehört und die kein Pythagoreer hätte halten können. Aus der Dialektik der Rede, deren Sinn er ebenfalls begründet, folgt die Undialektik von Tod und Leben sowie die Unbedingtheit verantwortlichen Handelns. [107c] Denn durch die Unsterblichkeit seiner Seele ist dem Menschen die Flucht in ein Jenseits von Gut und Böse abgeschnitten. Auf ihn wartet ein Gericht, das ist die Verantwortung. Das Stück zwischen [95e] und [107-d] macht einen geschlossenen Eindruck.

„Man nennt dieses Stück den ‚autobiographischen Exkurs‘. In Wahrheit ist dieser eingeschobene Teil weder eine Autobiographie noch ein Exkurs; er enthält vielmehr, in jener

andeutenden Form, die Platon liebt, die zentrale philosophische Lehre des ganzen Werkes.“ (Picht 1987, 58f)

Das ist richtig gesehen, wenn auch in kaustischen Worten ausgedrückt. In der Tat, eine ausgewachsene Autobiographie verlangt mehr als nur den einen Gedanken, den ein Mensch in der Mitte seines Lebens gefaßt hat. Aber für einen Philosophen mag das Leben damit gelebt sein, daß ihn *ein* Gedanke erfaßt hat und in ihm zur Darstellung gelangt ist: ‚Timeo virum unius cogitationis.‘ Und ein Exkurs ist das Stück nicht, weil es den Kern des platonisch-sokratischen Denkens und auch des Dialoges *Phaidon* enthält.

Es ist deshalb nicht sehr geschickt, diesem Stück seine zentrale Bedeutung abzusprechen und seine historische Echtheit zu bestreiten.

„Die Distanz, in die Sokrates sich durch diese Schilderung zu dem großen Vorsokratiker bringt, war sicherlich eher geeignet, ihm Sympathien der Pythagoreer einzutragen als eine Nähe zu diesem rationalistischen Materialisten. Von der historischen Wahrheit dürfte diese Schilderung gleichwohl weit entfernt sein. Die Rolle, die Anaxagoras im perikleischen Athen für die Intellektuellen dieser Stadt gespielt haben dürfte, macht eine derart distanzierte Haltung des Sokrates schon von vornherein wenig wahrscheinlich. Zu allem Überflus ist aber durch eine Überlieferung, die auf Theophrast zurückgeht, die Schülerschaft des Sokrates bei Archelaos, der seinerseits ein Schüler des Anaxagoras war, bezeugt (vgl. DK 60 A S). Auch in dieser ‚Autobiographie‘ haben wir also wohl eine von Platon vorgenommene Stilisierung des Sokrates zu sehen.“ (Ebert 1994, 18)

Natürlich ist die Erzählung in hohem Grade stilisiert, aber in ihrem Kern wird sie sowohl historisch korrekt wie auch dem Denken selbst angemessen sein. Sollte Sokrates nicht genug Mut besessen haben, sich von der offiziell im Athen des Perikles geschätzten Denkart zu verabschieden, wenn ihm dies notwendig schien? Starb er nicht für diesen Mut den Becher-tod? Daß er in Kontakt mit dem Denken des Anaxagoras stand,

wird ja in der üblichen andeutenden Weise von Platon gesagt: Er hörte jemanden aus einem Buch des Anaxagoras zitieren. [97b] Also kann sein Denken sehr wohl den Ausgang vom Natursystem des Anaxagoras genommen, ihren aber Durchbruch in der Abkehr von ihm gefunden haben.

Es scheint, daß es einem historisch orientierten Schriftsteller wie Ebert schwer fällt, die Bewegung eines Gedankens selbst zu erfassen. Ohne Mühe nämlich ließe sich die These aufstellen, daß alles Denken von der Art ist, wie Platon es als Entdeckung des Sokrates beschreibt. Denken ist ein Umdenken, ein Umwenden, eine Umkehr und darin eine Erleuchtung von einem Licht ganz neuer Art. Die Pythagoreer und die Anaxagoreer machen den gleichen Fehler, an dem jeder Mensch von seiner Jugend an laboriert: Sie glauben, letzte Prinzipien ergreifen zu können. Unter Hinterlassung von Verdruß, Krankheit und Tod schlägt zwar das leidvolle Leben dem Menschen dieses auf Dauer törichte Verlangen aus den Händen, aber ohne Verdruss und mit Zustimmung von dem Verlangen abzulassen, ja den Verzicht auf Selbstbegründung als die Geburt des Menschen im Sein selbst zu begrüßen, ist eine der großen Leistungen des Menschen, die ihn unmittelbar zur Weisheit führt. Wem allerdings ähnliches nicht geschehen ist, wie soll der Sokrates oder Platon verstehen? Er wird die Gestalten historisch einordnen und ihnen damit ihre Kraft nehmen!

Welches Ausmaß die Wende hat, läßt sich am Charakter von Teil III, das **Schicksal der Seele nach dem Tod**, feststellen. Das Denken erfährt eine neue Bewertung, es ist nicht mehr der Versuch zur ersten Schiffahrt, sondern zur zweiten Schiffahrt. [99c] Es ist entscheidend zu erkennen, daß Anaxagoras und die Pythagoreer erste Schiffahrten versuchen und damit scheitern. Die erste Fahrt ist eine Illusion, wie an dem berühmten Selbstwiderspruch des Begriffs demonstriert [101c]: Da das Zweiwerden aus verschiedenen, ja entgegen gesetzten Gründen bewirkt wird, ist eben die Erkenntnis des Grundes eine Illusion.

Plötzlich auch ist das Denken offen geworden für Offenbarung. Es erlaubt persönliche Entscheidungen, es wächst ihm ein

existentieller Ernst zu, den es in der monokausalen Sichtweise nicht hatte. Der letzte und vierte Beweis für die Unsterblichkeit mißlingt auf andere Weise als die pythagoreischen Versuche. Die Beweise vor der großen Wende scheitern durch die nicht erkannte Schwäche des Begriffs, der letzte Beweis wird als gelungen anerkannt durch die Anerkennung der Schwäche des Begriffs.

„Daß in diesen Beweisen, auch wenn sie allesamt unzureichend sind, dennoch eine Art Sachordnung besteht und sie so etwas wie eine steigende Beweiskraft verraten, scheint ebenso klar, wie daß am Ende der Beweisanspruch aller dieser Argumentationen auf das Hypothetische begrenzt wird.“ (Gadamer 1973, 188)

Die Steigerung, die hier bemerkt wird, müßte noch weiter verstärkt werden bis zur Erkenntnis des andersartigen Scheiterns. Denn die erste Schifffahrt scheitert aus Unkenntnis, die zweite kommt zwar auch nicht zum Ziel, aber aus Erkenntnis! Sie betritt nicht den Weg der Zerstörung, sondern kreist unablässig um den Ursprung des Seins und des Lebens, den sie als Ursprung nicht erfassen kann.

Aus der Schwäche des Begriffs erwächst die Stärke des Lebens! Alle naturalistischen Auffassungen von damals bis heute sind Fluchtversuche vor dem Leben. Sie delegieren die Existenz des Lebens an eine gesichtslose Notwendigkeit. Die Bejaher der Lebens, die vom Tod nichts wissen wollen, sind deshalb die eigentlichen Jünger des Todes.

„Das Todesstreben des Philosophen ist so gesehen kein Streben nach dem Tod, sondern nach dem Tod des Todes und also nach dem lebendigen Leben, das der Mensch nach Platon jedenfalls nicht aus eigener Kraft erlangen kann.“ (Fischer 1990, 30)

Das ist die entscheidende Erkenntnis des *Phaidon*: Nicht aus eigener Kraft! Die ersten zwei oder drei Beweisversuche vor der Wende, nach wissenschaftlich-pythagoreischer Art, hätten dem Menschen das beständige Leben auf naturhafte Art und damit aus eigener Kraft garantiert. Das ist beim vierten Versuch

nach der Wende nicht der Fall. Diese Unsterblichkeit aus der Schwäche des Begriffs aber nun führt die Wende zur verantwortlichen Leben herbei. Jetzt gibt es keine Flucht mehr in die materialistische Sterblichkeit der Seele, [107c] noch auch, so dürfen wir hinzufügen, in die idealistische Unsterblichkeit einer Weltseele.

Es gibt eine dogmatische Lektüre des *Phaidon* und Platons überhaupt, die zwar emphatisch die einzelnen Lehren annimmt, aber die Bewegung des platonischen Gedankens nicht mitvollzieht. So sieht Giovanni Reale im *Phaidon* eine Entwicklung am Werk, die gewillt ist,

„von der Ebene der Ideen, die für den Unsterblichkeitsbeweis der Seele genügte, aufzusteigen zur Prinzipienebene, um zur metaphysischen Letztbegründung zu kommen....“
(Reale 1996, 76)

Man kann zwar die Ideenlehre und die stehenden Ideen, die niemals das Gegenteil ihrer selbst annehmen, als Letztbegründung bezeichnen, aber der Sinn der Begründung ist eine Steigerung, sondern eine Minderung des Wissens. Schließlich kommt eine mühsame zweitbeste Fahrt, eine Fahrt mit bloßen Rudern, bei weitem nicht so weit wie eine erstbeste Fahrt unter vollen Segeln. Die stehenden Ideen werden von den Zuhörern auch als etwas ganz anderes empfunden, da sie zu den Beweisversuchen vor der großen Wende nicht passen.

„Bei den Göttern, war uns nicht in unseren vorigen Reden gerade das Gegenteil von dem, was jetzt gesagt wird, heraus gekommen?“ [103a]

Die zweitbeste Fahrt als die „Anerkennung der intelligiblen Realitäten als realer Ursache“ (Reale 1996, 75) zu bezeichnen, ist wohl nur möglich, wenn man den negativen Charakter übersieht, der nach Sokrates-Platon jedes begriffliche Denken an eine unübersteigbare Grenze führt. Vor allem sollte man nicht mehr von der Erkenntnis von Ursachen sprechen, denn diese legen die Vorstellung nahe, es ließe sich der Weg bis zur Wirkung überblicken. Daß dies unmöglich ist, macht die Pointe der Lehre von den stehenden Ideen aus.

2. Die Wende vom Wissen zur Ethik

Wenn wir die Beweisversuche nachzeichnen, löst sich die Leiblosigkeit der Vernunft zunehmend auf und geht schließlich in die von der Vernunft nur am Rande wahrnehmbare Offenbarung über, welche die Einsicht in den Sinn der leiblichen Verfassung des Menschen möglich macht. Der *Phaidon* läßt sich verstehen als die stückweise Rücknahme des anfänglichen Beweiszieles, als Übergang von der pythagoreischen Dogmatik zur sokratischen Dialektik. Dieser Dialog nimmt ja in mehrfacher Hinsicht die ursprüngliche Absicht zurück. Der biographische Exkurs des Sokrates über seine frühen Versuche in der Naturphilosophie zeigt dies ebenfalls. [99c] Die zweite Schiffahrt ist ein anderer Rückzug aus der ersten Absicht. Wie Sokrates sich aus dem Leben zurück zieht, so zieht er sich auch aus seiner naturphilosophischen Absicht zurück und beweist sie damit. Denn das Lebenswerte des Lebens läßt sich nicht damit demonstrieren, daß man den Tod leugnet oder ihn zu einem momentanen Durchgang herab setzt, sondern daß man ihn vorführt. Denn nach all den Beweisen, von denen man wenigstens drei Versuche deutlich unterscheiden kann, kommt wieder der Mythos, der alle Vernunft in die zweite Reihe verweist. Nicht die Gewißheit, sondern der Mut ist das Ziel der sokratischen Reden.

Das aber bedeutet die Abkehr vom Primat der Vernunft und die Hinkehr zum Primat der Ethik! Die wird allerdings nicht wirklich vollzogen, sondern nur vorbereitet, wie wenn die Vernunft eine Zisterne gegraben hätte und nun auf den Regen wartet. „Denn es ist ein schönes Wagnis!“ [114d] Das Wagnis ist nicht der Gebrauch der Vernunft und die Identität der Erkenntnis, die von ihr garantiert wird, sondern die Anerkennung einer Wirklichkeit, die von der Vernunft nicht angemessen beschrieben werden kann.

Die Wendung zur Ethik, die von keinen unterpersonalen Naturkräften garantiert wird, ist eindeutig. Zentral ist der Satz, der alle Beweisversuche als unzureichend abschließt: „Da sich die Seele nun als unsterblich gezeigt hat, kann es für sie keine Zuflucht vor dem Bösen geben und keine Rettung, außer wenn sie so gut und verantwortungsvoll wird wie nur eben möglich.“ [107c] Auf die höchst rationale Einsicht auf die Grenze der Rationalität folgt nur noch die Erzählung vom vertrauenswürdigen Mythos [107d] und vom Tod des Sokrates selbst [115b]. Das heißt, die Versuche im Beweisen waren gar nicht so unzureichend, wie sie vom Standpunkt der fordernden Vernunft erscheinen, sie fahren im Gegenteil eine große Ernte ein, nur ist der Gewinn von anderer Art als geplant. Wenn man die Wendung zur Wirklichkeit mitmacht und von dem Wahn abläßt, sich durch eine unterpersonale, sachhafte Vernunft die menschliche Identität sichern zu wollen, öffnet sich mit der ethischen Verantwortung ein neuer Lebensraum, ein unerwarteter Reichtum. Sokrates-Platon beweist nicht die Unsterblichkeit der Seele, was zum einen unvernünftig ist und zum anderen die Verantwortungslosigkeit erzeugen würde. Aber das Gegenteil zu behaupten, wäre ebenso unvernünftig und verantwortungslos.

Und der arme Leib des Menschen, den der Philosoph zu Anfang so keck verleugnet hat? „Scheint dir, daß es sich für einen philosophischen Mann gehört, sich Mühe zu geben um die sogenannten Lüste, wie um die Lust zu essen und zu trinken?“ [64d] Da bleiben natürlich die Eierschalen einer Vernünftigkeit, die sich zwar am Ende nicht anmaßt, Offenbarung zu werden, aber doch die Erinnerung, alles mit Vernunft durchdringen zu wollen, von ferne in sich trägt. Schließlich will sie die Offenbarung nicht einmal ersetzen, sondern macht ihr doch durch den Nachweis der Aporien der Vernunft sogar erst einmal Platz. Ohne Leib keinen Tod, und ohne Tod keine Verantwortung, sonst würden sich die Bösen ganz unmässig freuen [107c]. Aber natürlich, für die Lust ist der Leib nicht gedacht, da bleibt die anfängliche Körperfeindlichkeit des Philosophen bestehen.

Die sinnliche Lust ist eine Verantwortungslosigkeit, die das Gute zwar sucht, es aber im Verzehr des Anderen für sich selbst verschlingen will. Aber das ist ja auch christlich völlig klar, daß es für den Leib eine Erlösung nur gibt, wenn der Mensch sie sich schenken läßt, ohne sie zu nehmen. Das aber ist das Fest der Wiederannahme des Leibes nach dem Fest seines Verlustes, es folgt auf den Karfreitag das Osterfest!

Literatur

Charalambos APOSTOLOPOULOS: *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung u. Abwägung d. Verhältnisses zwischen d. platonischen ‚Phaidon‘ u. d. Dialog Gregors von Nyssa ‚Über die Seele und die Auferstehung‘*. Frankfurt am Main: Lang, 1986.– XI, 416 S.; (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 188) ISBN 3-8204-8357-8

J. L. ACKRILL: *Anamnesis in the Phaedo. Remarks on 73c - 75 c* (1973). In: *Exegesis and the Argument*. Festschrift G. Vlastos. Assen, 1973, 177 - 195.

Walter BRÖCKER: *Platos Gespräche* (1964). Frankfurt: Klostermann, ⁵1999.– 596 S.

Theodor EBERT: *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons ‚Phaidon‘* (1994). Stuttgart: Steiner, 1994.– 106 S.; ISBN 3-515-06652-7

★ Michael ERLER: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*. Berlin; New York: de Gruyter, 1987.– 330 S.; (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 25) ISBN 3-11-010704-X

Norbert FISCHER: *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons ‚Phaidon‘* (1990). In: FZPhTh 37 (1990) 3 - 30.

Hans-Georg GADAMER: *Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons ‚Phaidon‘* (1973). In: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Tübingen: Mohr, 1985, 187 – 200.

Romano GUARDINI: *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon* (1956). Hamburg: Rowohlt, (1956) 1969 (rde 27).– 204 S.

Reginald HACKFORTH: *Plato's Phaedo* (1955). Transl. with an introd. and comm. by R. Hackforth. Reprint 1972. Cambridge: Univ. Pr., 1955.– 200 S.; ISBN 0-521-08458-X, 0-521-09702-9

Theo KOBUSCH; Burkhard MOJSISCH (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (1996). Darmstadt: Wiss. Buchges., 1996.– 307 S.; ISBN 3-534-12632-7

Moses MENDELSSOHN: *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von Dominique Bourel. Hamburg: Meiner, 1979 (Phil. Bibl. Bd. 317).– 178 S.

Konrad MARTIN: *Zeitbilder oder Erinnerungen an meine verewigten Wohlthäter*. Mainz: Franz Kirchheim, 1879.– 192 S.; Nachdruck: Hrsg. und mit Kommentar von Dieter Hattrup. Paderborn: Edition 2000, 20001.– 192 S.

Gerold PRAUSS: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin: de Gruyter, 1966.– 226 S.; Bonn, Univ., Diss., 1965

Hans Michael BAUMGARTNER: *Ist der Mensch absolut vergänglich? Über die Bedeutung von Platons Argumenten im Dialog ‚Phaidon‘*. Mit der autobiographischen Beigabe ‚Mein Weg zur Philosophie.‘ Bonn: Bouvier, 1998.– 46 S. ISBN 3-416-02824-4

Peter GARDEYA: *Platons Phaidon. Interpretation und Bibliographie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.– 44 S.; ISBN 3-8260-1135-X

Georg PICT: *Aristoteles' De anima*. 1987. Mit einer Einführung von Enno Rudolph. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.– 437 S.

PLATO: *Phaidon*. Griechisch-deutsch. Übers. und hrsg. von Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Meiner, 1991.– LVII, 217 S.; (Philosophische Bibliothek; 431) ISBN 3-7873-0960-8

Giovanni REALE: *Die Begründung der abendländischen Metaphysik: Phaidon und Menon* (1996). In: Theo KOBUSCH u.a. (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen* (1996), 64 – 80.

Franz Josef WEBER: *Platons Apologie des Sokrates* (1971). Paderborn: Schöningh, ⁷2002.– 157 S.

Personen

Achill.	<u>103</u> , <u>111</u>
Aischines.	<u>77</u> , <u>142</u> , <u>233</u>
Ajax.	<u>87</u>
Anaxagoras (Philosoph).. . . .	<u>67</u> , <u>89</u> , <u>92</u> , <u>97</u> , <u>102</u> , <u>162</u> , <u>200</u> , <u>235</u> ,
Anselm von Canterbury.	<u>237</u>
Antiphon.	<u>77</u>
Apollodoros.	<u>77</u> , <u>83</u> , <u>140</u> , <u>142</u> , <u>230</u>
Ariston.	<u>77</u>
Aristophanes.	<u>34</u> , <u>57</u> , <u>96</u> , <u>134</u>
Aristoteles.	<u>34</u> , <u>49</u> , <u>89</u> , <u>90</u> , <u>92</u> , <u>133</u> , <u>236</u> , <u>237</u> , <u>241</u>
Äsop.	<u>143-145</u> , <u>233</u>
Baumgartner, Hans Michael.	<u>252</u>
Bröcker.	<u>37</u> , <u>251</u>
Chairephon.	<u>59</u> , <u>98</u>
Cicero.	<u>236</u>
Daidalos.	<u>24</u> , <u>31</u> , <u>34</u>
David.	<u>2</u>
Demodokos.	<u>77</u>
Demokrit.	<u>236</u>
Diogenes Laertius.	<u>90</u> , <u>241</u>
Dr. Faustus.	<u>35</u>
Echekrates.	<u>140-142</u> , <u>186</u> , <u>187</u> , <u>206</u> , <u>229</u> , <u>231</u> , <u>232</u> , <u>241</u>
Epigenes.	<u>77</u> , <u>142</u>
Epikur.	<u>110</u>
Euenos.	<u>58</u> , <u>144-146</u> , <u>234</u>
Euripides.	<u>34</u> , <u>134</u>
Euthyphron.	<u>1</u> , <u>2</u> , <u>7-34</u> , <u>36</u> , <u>37</u> , <u>39</u> , <u>41</u> , <u>44-48</u> , <u>50</u> , <u>125</u> , <u>252</u>
Gadamer, Hans-Georg.	<u>246</u> , <u>251</u>
Goethe, Johann Wolfgang von.	<u>35</u>
Gorgias.	<u>57</u> , <u>89</u>
Guardini, Romano (1885-1968)..	<u>252</u>

Hackforth.	139 , 252
Hatstrup, Dieter.	1 , 6 , 36 , 92 , 135 , 238 , 252
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.	50 , 51 , 107
Heidegger, Martin.	111
Herakles.	11 , 89 , 188 , 218 , 235
Heraklit (Philosoph)..	96
Hippias.	57 , 89
Hölderlin.	49
Homer.	49 , 87 , 103 , 105 , 195 , 196 , 222
Ijob.	111
Jammer, Max.	189 , 197
Kallias.	57 , 95
Kant, Immanuel.	47 , 50 , 99 , 137
Kierkegaard, Sören.. . . .	111
Klage.	140
Kronos (Titan).	18
Levinas, Emmanuel.	113
Paulus (Apostel)..	7 , 93 , 133
Phaidon.	1 , 2 , 38 , 89 , 96 , 107 , 111 , 139-142 , 186 , 187 , 189 , 206 , 207 , 232 , 233 , 236 , 238-241 , 243 , 244 , 246-248 , 252 , 253
Phaidros.	90 , 234 , 242
Picht, Georg.	244 , 253
Platon.	1 , 2 , 33 , 34 , 38 , 39 , 41 , 42 , 46 , 48-50 , 53 , 77 , 83 , 92 , 94 , 95 , 103-105 , 112 , 113 , 136 , 137 , 139 , 142 , 232 , 233 , 236 , 237 , 240-247 , 249 , 251-253
Protagoras.	89
Pythia.	59 , 97
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von.	238
Sisyphos.. . . .	88 , 112
Sokrates.	2 , 7-48 , 50 , 52-59 , 62 , 64 , 67 , 69 , 71 , 76 , 78 , 82 , 84 , 89-119 , 121-126 , 128-132 , 135-144 , 146-151 , 153 , 154 , 156 , 158 , 160-163 , 165-174 , 177-184 , 186-188 , 190 - 192 , 194-196 , 198 , 207-210 , 213-215 , 218 , 220 , 226-230 , 232-234 , 236 , 237 , 239-245 , 247-249 , 251-253
pythagoreisch.	146

Zeus. . . . [11-14](#), [18](#), [27](#), [28](#), [39](#), [41](#), [45](#), [46](#), [54](#), [65](#), [67](#), [79](#), [85](#),
[93](#), [115](#), [126](#), [144](#), [150](#), [152](#), [156](#), [164](#), [165](#), [176](#), [178](#), [187](#),
[189](#), [193](#), [195](#), [199](#), [203](#), [206](#), [209](#), [214](#), [233](#), [234](#)