

ZWEI VERLORENE SCHRIFTEN DES ANTISTHENES

Nach Zeller und Gomperz haben die Kyniker (zu denen die beiden Gelehrten auch Antisthenes zählten) zu erkennen gegeben, dass sie über eine Theologie verfügen, aber nicht über eine religiöse Einstellung¹. Was den Sokratiker anbelangt, ist bemerkenswert, wie die in *Περὶ φύσεως* entwickelte rationale Theologie darauf ausgerichtet ist, die Rolle der Religion im Leben des Menschen herabzustufen, wenn man mit diesem Ausdruck – der, wie man weiß, im Griechischen keine einheitliche terminologische Entsprechung findet² – im Wesentlichen eine auf die Gewissheit der Fortsetzung des Lebens nach dem Tode gegründete Heilslehre versteht. Aufgabe der rationalen Theologie und der Ethik ist es offenkundig, hinsichtlich der Bewertung *κατὰ νόμον* des Göttlichen und der gemeinen Betrachtung des Sterbens eine andere Perspektive zu entwickeln. Dass sich Antisthenes mit diesem Problemkomplex befasst hat, wird dadurch belegt, dass im siebten τόμος des durch Diogenes Laertios erhaltenen Schriftenkatalogs die Titel dreier Werke verzeichnet sind, die nach der antiken Terminologie und Klassifizierung zusammen mit den unmittelbar danach angeführten *Περὶ φύσεως* und *Ἐρώτημα περὶ φύσεως* zum Genre der ‚Physikalischen‘ Schriften (*φυσικά*) zählen: ein Genre, dessen Tradition im 4. Jahrhundert lebendig war, verschiedene Entwicklungen erfuhr und für das die Schriften des Antisthenes das einzige Zeugnis aus dem sokratischen Kreis darstellen. Die Liste umfasst: 1. *Über das Sterben* (*Περὶ τοῦ*

1) Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig⁵1923, II 1, 328–331, und Th. Gomperz, *Griechische Denker*, Berlin–Leipzig 1896–1909, ital. Übers.: *Pensatori greci*, Firenze³1967, II 572–574 und 600–605.

2) Vgl. H. G. Gadamer, *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca*, hg. v. V. Verra, Napoli 1988, der darauf aufmerksam macht, dass im Griechischen drei Termini die Idee der ‚Religiosität‘ ausdrücken: *ὄσιον*, was gläubigen Respekt verlangt, *εὐσεβεια*, der gläubige Respekt selbst, *αἰδώς*, Ehrerbietung. Vgl. auch V. Cilento, *Comprensione della religione antica*, Napoli 1967, 68.

ἀποθανεῖν); 2. *Über das Leben und den Tod* (Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου); 3. *Über die Welt des Hades* (Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου)³.

Die Titel, in denen in eindringlicher Weise der Bezug auf das Thema des Todes und das der Welt des Hades erscheint, lassen an zwei eng miteinander verwandte, aber unterschiedliche Arten von Schriften denken: Trostschriften, zu denen, wie ich glaube, Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν zu zählen ist, und eschatologische, zu denen Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου gehört⁴. Schwieriger einzuordnen, aber wahrscheinlich zwischen den beiden anzusiedeln ist die Schrift Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, die vielleicht auf eine Kunst des Lebens hinauslief⁵. Zwischen den beiden Gruppen von Schriften ist noch ein weiterer Unterschied erkennbar. Während Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου einer Tradition vor Antisthenes angehört, für die das Werk des Protagoras mit dem gleich lautenden Titel⁶ steht, sind Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν und Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου Titel, die erstmals mit dem Sokratiker auftauchen: Dieser wäre damit als der früheste Verfasser von philosophischen Trostschriften anzusehen⁷. Es geht nicht zu weit, anzunehmen, dass der Anlass, der zu dieser reichhaltigen literarischen Tätigkeit anspornte, die sich auf das Sterben konzentrierte, der Tod des Sokrates gewesen ist, ein emotionell traumatisierendes Ereignis für alle, die dem sokratischen Kreis angehörten, das so stark war,

3) Zu diesen Schriften vgl. Diog. Laert. 6,17 und die Anmerkung von G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli 1990, IV 250 f.

4) Diese Unterscheidung haben weder F. W. A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Bd. II, Parisiis 1867, Nachdruck Aalen 1968, 270, und F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Gießen 1889, 86–96, angestellt, die der Ansicht sind, dass Antisthenes in diesen Schriften seine Thesen zur Unsterblichkeit der Seele darlege, noch C. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, LSt 9, 1886, 21 f., dem J. Dahmen, *Quaestiones Xenophontae et Antistheneae*, Diss. Marburg 1897, 47, folgt; beide halten alle Schriften für Trostwerke.

5) Entsprechend der Annahme von C. A. Bayonas, *Travail manuel et esclavage d'après les Cyniques*, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, Cl. Lett. Sc. mor. e stor. 100, 1966, 383. Ein Περὶ ζωῆς ist in der Liste der Simmias zugeschriebenen Gespräche vorhanden, wo auch ein Περὶ τοῦ εὖ ζῆν verzeichnet ist: Vgl. Diog. Laert. 2,124.

6) Von Protagoras' Schrift kennen wir nur den bei Diog. Laert. 9,55 (= 80 A 1 DK) angeführten Titel. Die in Diog. Laert. 9,46 genannte Schrift Demokrits, die denselben Titel hat, wird für ein Werk des Bolos gehalten: Vgl. V. E. Alfieri, *Gli Atomisti. Frammenti e Testimonianze*, Bari 1936, 180 f. Anm. 461.

7) Diesen Punkt hat K. Jöel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin 1901, II 1, 156–206, erfasst, auch wenn er daraus dann verschiedene zweifelhafte Konsequenzen ableitet.

dass es auch auf philosophischer Ebene Fragen und Zweifel in Bezug auf das Leben des Menschen, und des gerechten Menschen insbesondere⁸, auf die eschatologische Perspektive und das Problem der Unsterblichkeit der Seele auslöste. Im Übrigen ist es natürlich, dass wie zum einen die Selbstverteidigung des Sokrates vor Gericht und seine Weigerung, das Gefängnis zu verlassen, Gegenstand einer lebhaften Diskussion unter Freunden und Verleumdern des Philosophen wurden, so zum andern seine mutige Annahme des Sterbens und sein Tod bei den bedeutenderen Sokratikern ein Echo in literarischer Behandlung gefunden haben.

Ein Zeugnis Ciceros, dessen tatsächliche Tragweite bisher verkannt wurde, liefert eine Spur, die zu einigen Anhaltspunkten für die von Antisthenes in einer dieser Schriften behandelten Themen führt. Der Text lautet: *Κυρσῶς mihi sic placuit, ut cetera Antisthenis, hominis acuti magis quam eruditi*⁹.

8) Es sei an Plat. epist. 7, 324e1–2 erinnert: *Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπὼν δικαιοτάτων εἶναι τῶν τότε κτλ.*

9) Cic. Att. 12,38,5 (= SSR V A 84). ΚΥΡΣΑΣ erscheint in F. Declava Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milano – Varese 1966, 23, zwischen zwei Cruces. Giannantoni gibt in seiner Ausgabe dagegen den Text mit Bosius' Korrektur *Κῦρος δ', ε'*, wieder. In den Ausgaben des Cicero schwanken die Herausgeber zwischen der Korrektur *Κῦρος δ', ε'* (vgl. M. Tulli Ciceronis Epistulae, ed. L. C. Purser, II, Oxford 1903; R. Y. Tyrrell – L. C. Purser, *The Correspondence of M. Tullius Cicero*, V, Dublin–London 1915, 61; M. Tulli Ciceronis ad Atticum Epistularum libri sedecim rec. H. Sjögren, fasc. 3, libri IX–XII, Upsaliae – Gotoburgi 1932, 190; M. Tulli Ciceronis ad Atticum Epistularum libri sedecim ed. H. Moricca, II, Torino 1950, 617) und der Korrektur *Κῦρος β'* (M. T. Cicero, *Atticus-Briefe*, ed. H. Kasten, München 1959, 800; D. R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, V, Cambridge 1966, 136, später M. T. Ciceronis Epistulae ad Atticum, ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart 1987, 497 und Oxford 1988, 150). Man muss bemerken, dass in der Ausgabe der Briefe Ciceros der Loeb Classical Library, *Letters to Atticus, with an English Translation by E. O. Winstedt*, III, Cambridge (Mass.) – London 1937, 81 Anm. 1, die folgende erstaunliche Anmerkung zu lesen ist: Antisthenes „wrote a work in ten volumes, of which two, books 4 and 5, were called *Cyrus*“. Winstedt ist wahrscheinlich beeinflusst von der Anmerkung von R. Y. Tyrrell – L. C. Purser, a. a. O. Es trifft natürlich nicht zu, dass Antisthenes ein Werk in zehn Büchern geschrieben hat, von denen das vierte und fünfte *Kyros* genannt wurden. Vielleicht hat der Herausgeber dabei irrtümlich an das Verzeichnis der Schriften des Antisthenes gedacht, das von Diogenes Laertios überliefert wurde und in zehn τόμοι unterteilt war, von denen der vierte und fünfte einen *Kyros* respektive einen *Kyros oder über das Königtum* enthalten. Viel Neues zu den Zeugnissen Ciceros über Antisthenes bei C. W. Müller, *Cicero, Antisthenes und der pseudoplatonische ‚Minos‘ über das Gesetz*, RhM 138, 1995, 247–265.

Das ursprüngliche Κυρσᾶς hat die wunderbarlichsten Korrekturen erfahren¹⁰, nur weil sich ein solcher Titel in dem von Diogenes Laertios bewahrten Katalog der Werke des Antisthenes nicht findet. Aber viele der in der indirekten Überlieferung angeführten Schriften des Antisthenes finden im Katalog des Laertios keine Entsprechung¹¹, auch wenn alle (Κυρσᾶς eingeschlossen) leicht auf eine der dort verzeichneten Schriften zurückgeführt werden können: entweder weil ihre Titel Alternativen sind, die sich in der Praxis der gelehrten Zitate für eine anders betitelte Schrift durchgesetzt hatten, oder weil sie Benennungen von Teilen oder Abschnitten einer bestimmten Schrift sind, deren Gebrauch sich ebenfalls verbreitet hatte. In dieser Hinsicht ist der von Diogenes Laertios im siebten Buch zitierte Fall der Χρεία Σοφοκλέους aufschlussreich, der, wie ich bereits bei anderer Gelegenheit dargestellt habe, kein eigenständiges Werk mit dem Titel Χρεία Σοφοκλέους benennt, das im antisthenischen Schriftenkatalog gar nicht vorkommt, sondern die alternative Bezeichnung einer Schrift oder die Angabe des Teils einer Schrift ist, die Antisthenes der Erläuterung einer Versgruppe des Sophokles gewidmet hat¹². Bei der von Cicero im kolloquialen Briefstil verwendeten Formulierung Κυρσᾶς handelt es sich um einen ganz analogen Fall, der die bekannte

10) Die bekannteste ist die Humanisten-Korrektur Κῦρος δ', ε' , als wollte Cicero das bekannte Werk des Antisthenes, den *Kyros*, zitieren und darin mit griechischen Ziffern auf das vierte und fünfte Buch verweisen. Aber es ist wirklich erstaunlich, dass niemandem aufgefallen ist, dass es einen *Kyros* des Antisthenes in fünf oder mehr Büchern nie gegeben hat: Dem *Kyros* und dem *Kyros oder über das Königtum*, die im vierten respektive fünften Band des Laertios-Verzeichnisses enthalten sind, ist keine Buchangabe hinzugefügt. Ebenso unbegründet ist die Annahme von A. Müller, *De Antisthenis vita et scriptis*, Diss. Marburg 1860, 43 f., der, nachdem er Bosius' Korrektur akzeptiert hat, δ', ε' , als Verweise auf zwei Werke mit dem Titel *Kyros* interpretiert, die in den Bänden vier und fünf des Verzeichnisses aufgeführt sind. Aber abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme geben die Buchstaben des griechischen Alphabets niemals die Bände eines Bücherzeichnisses an, sondern die Anzahl der Bücher, aus denen eine Schrift besteht. Darüber hinaus bliebe, wie mehr als einmal festgestellt worden ist, das von Cicero im Singular gebrauchte *placuit* unerklärlich. Für einen Überblick über alle (durchweg nicht überzeugenden) Korrekturvorschläge für den Namen Κυρσᾶς verweise ich auf A. Patzer, *Antisthenes der Sokratiker*. Das literarische Werk und die Philosophie, dargestellt am Katalog der Schriften, Diss. Heidelberg 1970, 153 f.

11) Siehe die Auflistung in Declava Caizzi (wie Anm. 9) 77. Dieser Liste muss die Χρεία Σοφοκλέους hinzugefügt werden, die Diog. Laert. 7,19 anführt.

12) Vgl. A. Brancacci, *Oikeios logos*. La filosofia del linguaggio di Antistene, Napoli 1990, 74 Anm. 60.

eigentümliche Zitierfreiheit des Altertums bestätigt, für die wir gerade in der Überlieferung des Antisthenes viele Beispiele haben. Ferner finden sich für die Form des Namens Κυρσῶς, so ungewöhnlich sie auch ist, Parallelen, weshalb auch unter diesem Gesichtspunkt kein Grund besteht, Ciceros Text zu korrigieren, wie dies vor kurzem Patzer mit Recht betonte¹³. Patzer irrt dagegen, wenn er annimmt, dass Κυρσῶς ein richtiger Titel eines nicht im Verzeichnis angeführten Werks des Antisthenes sei¹⁴. Nicht zu billigen ist der Einwand Giannantonis, der angemerkt hat, dass die Verteidigung einer handschriftlichen Lesart nicht so weit gehen dürfe, Antisthenes über die beiden Schriften mit dem Titel Κῦρος hinaus weitere zwei mit dem Titel Κύριος und eine mit dem Titel Κυρσῶς zuzuschreiben, von denen keine andere Quelle etwas wisse¹⁵. Ebenfalls nicht überzeugend ist, meiner Meinung nach, die (allerdings zurückhaltend und mit der angemessenen Vorsicht aufgestellte) alternative Hypothese Patzers, nach der der Κυρσῶς mit einer der beiden mit Κύριος betitelten Schriften identifiziert werden könnte, die im zehnten τόμος des Katalogs angeführt werden¹⁶, so daß der Titel korrigiert werden müsste. Die Unbrauchbarkeit dieser Lösung ergibt sich aus der Tatsache, dass die Untertitel dieser beiden geheimnisvollen Schriften mit dem Titel Κύριος (ἐρόμενος respektive κατάσκοποι) nichts mit den Inhalten zu tun haben, die Patzer richtigerweise für seinen Κυρσῶς postuliert.

Fassen wir zusammen: Cicero, der in dem zitierten Abschnitt erklärt, auch andere Werke von Antisthenes (*cetera*) gelesen zu haben, und der besonders dessen Περὶ φύσεως kannte¹⁷, bezieht sich hier mit der Bezeichnung Κυρσῶς auf eine Schrift oder Teilschrift des Antisthenes, die mit dem Namen der darin vorkommenden

13) Vgl. Patzer (wie Anm. 10) 154, der auf die Form Μητρῶς verweist, die im Fr. 219 K.-A. des Komödiendichters Antiphanes belegt ist. Man kann den bei Aristoph. Equ. 534 zitierten Κορνῶς hinzufügen.

14) Vgl. Patzer (wie Anm. 10) 156.

15) Giannantoni (wie Anm. 3) IV 298 (man muss aber bedenken, dass die zwei Schriften mit dem Titel *Kyrios* im Katalog der Werke des Antisthenes bei Diogenes Laertios belegt sind, und von Patzer als echt anerkannt werden). Giannantoni selbst beschließt seine Ausführungen über das dornige Problem des *Kyrsas* und die beiden mit *Kyrios* (und mit *Kyros*) betitelten Schriften mit der Anmerkung, dass keiner der bisherigen Lösungsvorschläge befriedige und das Problem folglich offen gelassen werden müsse (299).

16) Vgl. Patzer (wie Anm. 10) 157 und 117.

17) Vgl. Cic. nat. 1,13,32 (= SSR V A 180).

Hauptgestalt betitelt werden konnte. Ob Schrift oder Teilschrift ist einerlei; wie wir sehen werden, sind wir mit einem hohen Grad an Sicherheit in der Lage, die Schrift zu identifizieren, auf die sich Cicero bezieht. Wichtiger ist es, zu erklären, warum die alternative Benennung einer Schrift eine Erscheinung war, die nicht nur generell, sondern insbesondere bei der Überlieferung des Antisthenes leicht auftreten konnte. Dafür genügt eine Gegenüberstellung der Edition der Antisthenes-Schriften, deren Gliederung uns von Diogenes Laertios überliefert wurde, und der Edition der von Thrasyllus herausgegebenen Tetralogie von Platons Dialogen. In der letztgenannten Edition haben alle Dialoge einen Titel, zumeist ein Eigenname, der den Gesprächspartner des Sokrates (*Menon*) oder den Erzähler des Dialogs (*Phaidon*) bezeichnet, und zwei Untertitel, deren erster den Inhalt des Dialogs erklärt: zum Beispiel *Über die Tugend* oder *Über die Seele*. Der antisthenische Schriftenkatalog wurde dagegen nach anderen Kriterien erstellt. Einige Schriften, von denen wir wissen, dass es sich um Gespräche handelt, haben als Titel einen Eigennamen, der entweder Sokrates' Gesprächspartner (*Alkibiades*) oder die Gestalt benennen kann, deren Taten erzählt werden (*Kyros*). Der größte Teil der Titel wird jedoch nicht durch Eigennamen gebildet, und entsprechend der in antiken Bücherverzeichnissen sehr verbreiteten Tradition tritt an die Stelle des Titels die Umschreibung mit $\pi\epsilon\rho\iota$ + Genitiv. Wie man nun Platons *Phaidon* auch mit dem Untertitel $\Pi\epsilon\rho\iota$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ ¹⁸ zitieren konnte, so mag es im Falle der Antisthenes-Überlieferung als bequemer und unmittelbar bezeichnender empfunden worden sein, zuweilen eine Schrift mit dem Namen der Gestalt, die darin vorkam (zum Beispiel *Kyrsas*), zu zitieren und nicht mit dem längeren Titel, bestehend aus der Wendung $\pi\epsilon\rho\iota$ + Genitiv, der ihren Inhalt anzeigte. Die zweite angedeutete Möglichkeit schließlich, dass eine alternative Benennung auch einen Teil oder Abschnitt einer Schrift bezeichnen kann, ist nicht rein hypothetisch, sondern kann aufgrund der Kenntnisse, die wir von der Struktur des antiken Buches haben, belegt werden. Wir wissen nämlich, dass Teile eines Werkes – in Ciceros Terminologie die so genannten $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ¹⁹ – vor allem im Falle einer langen Erzählung in den antiken Bucheditio-

18) Vgl. z. B. Diog. Laert. 3,36 und 37 (bis); Themist. in Aristot. an. 106,29–107,5 (= Arist. Fr. 58 Gigon).

19) Vgl. Cic. Att. 12,45,1, und J. Beaujeu, *Cicéron. Correspondence*, Bd. VIII, Paris 1983, 308 Anm. 1.

nen einen eigenen Titel bekommen konnten. Eigenartigerweise erhalten wir den Beweis für diesen Brauch gerade durch ein Zeugnis, das ein anderes Buch des Antisthenes betrifft, *Περὶ οἴνου χρήσεως*, von dem Aelius Aristides berichtet, dass der Schlussabschnitt den Untertitel *Der Liebhaber der Krone* (φιλοστέφανος, ἢ φιλοσιστέφανος) trug²⁰. Aus dem Zeugnis des Aristides geht hervor, dass dieser Abschnitt ein langer λόγος war, von dem uns der Rhetor die abschließenden Bemerkungen überliefert hat.

Nach dieser Klarstellung kann ein zweites Zeugnis untersucht werden, das am Ende des Artikels steht, den das Lexikon *Suda* Sokrates gewidmet hat: „Ein Mann namens Kyrsas, der auf Chios geboren wurde, kam nach Athen, um Sokrates aufzusuchen. Und während er am Grab schlief, erschien ihm Sokrates im Traum und unterhielt sich mit ihm. Und dieser reiste sofort wieder ab, nachdem er von dem Philosophen nur diesen Vorzug erfahren hatte“²¹.

Aufgrund der Übereinstimmung mit dem Zeugnis Ciceros ist offensichtlich, dass sich eine Spur des *Kyrsas* des Antisthenes in dieser kurzen Anmerkung der *Suda* erhalten hat. Die Tatsache, dass Sokrates hier in Verbindung mit *Kyrsas* genannt wird, und die Seltenheit dieses Namens gestatten, wie dies bereits Wilamowitz sah²², keinen anderen Schluss. Und dass es sich um kein unbedeutendes Werk handelte, wird über die Erwähnung hinaus, die bei Cicero steht, auch durch die Erinnerung an die Episode bestätigt, um die es darin ging und die sich in der *Apologie des Sokrates* von Libanios erhalten hat. Dort ruft der Rhetor den Schmerz ins Gedächtnis zurück, der die Athener nach Sokrates' Tod erfassen wird, „wenn sich die Unterhaltungen dem Gedächtnis einstellen werden, wenn die Angehörigen in Trauer um ihn sein werden, wenn die Freunde weinen werden, wenn die Fremden anlanden werden, um ihn zu treffen und, nachdem sie ihn tot vorgefunden haben, sein Grab aufsuchen werden [...]“²³.

20) Vgl. Aristeid. or. 49,31.

21) *Suda* s. v. Σωκράτης, σ 829 (= SSR I D 2): Κυρσᾶς δὲ τις ὄνομα. Χίος τὸ γένος, ὡς συννεσόμενος ἦλθε Σωκράτει· ᾧ καθευδήσαντι παρὰ τὸν τάφον ὄναρ ὀφθεις ὁμίλησεν. ἀπέπλευσε δὲ εὐθὺς ἐκεῖνος, τοῦτο μόνον ἀπολαύσας τοῦ φιλοσόφου.

22) U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1919, II 27 Anm. 2.

23) Liban. apol. Socr. 174 (= SSR IE 1): ὅταν αἱ διατριβαὶ τὴν μνήμην εἰσώσωσιν, ὅταν οἱ συνήθειες ἐκεῖνον πενθῶσιν, ὅταν οἱ φίλοι κλάωσιν, ὅταν οἱ ξένοι καταπλέωσι μὲν ὡς συννεσόμενοι τάνδρῳ, τεθνεῶτα δὲ εὐρόντες ζητῶσι τὸν τάφον, κτλ.

Aber auch der siebzehnte sokratische Brief, der sich an einen mit Sokrates verbundenen Mann von Chios wendet und ganz auf den Bericht des wahrscheinlichen Unglücks angelegt ist, das Anytos, Meletos und die der ungerechten Verurteilung des Philosophen schuldigen Athener treffen wird, ist augenscheinlich von der Schrift des Antisthenes angeregt, die hier im Bericht über einen aus Megara stammenden Jüngling einen Reflex hat, der das Grab des Sokrates besucht, weil er von der Liebe zu diesem Philosophen ergriffen ist²⁴.

An dieser Stelle ist es möglich, einige Schlussfolgerungen anzustellen. Κυρσᾶς war kein vollständiger Titel einer ganzen Schrift, sondern entweder die abgekürzte Angabe einer Schrift oder die Angabe eines Abschnitts einer Schrift des Antisthenes. Aufgrund des Inhalts der Anmerkung in der *Suda* glaube ich, dass diese Schrift zweifellos mit einer der drei im Verzeichnis angeführten Werke tröstenden und eschatologischen Inhalts identifiziert werden muss. Wenn das so ist, dann ist Κυρσᾶς höchstwahrscheinlich ein anderer Name für diese Schrift oder ein Abschnitt daraus, nämlich die Schrift Περὶ τῶν ἐν Ἔτιδου²⁵. Vergewenwärtigt man sich auch den Hinweis des Libanios, kann man die Struktur dieser

24) Vgl. besonders Socrat. epist. 17,3: ἦκε γάρ τις κατ' ἔρωτα Σωκράτους συγγενέσθαι αὐτῷ, μὴ προειδῶς Σωκράτην, ἀλλ' ἀκούων περὶ αὐτοῦ. ὡς δὲ ἡδομένῳ αὐτῷ τῆς ἀφίξεως ὄντι ἤδη περὶ τὰς πύλας τοῦ ἄστεος προσηγγέλθη, ὅτι Σωκράτης, πρὸς ὃν ἐληλύθοι, τεθνήκοι, ἐς μὲν τὴν πύλην οὐκέτι εἰσήλθε, διαπυθόμενος δέ, ὅπου εἶη ὁ τάφος, προσελθὼν διελέγετο τῇ στήλῃ καὶ ἐδάκρυε, καὶ ἐπειδὴ νύξ κατέλαβεν αὐτόν, κοιμηθεὶς ἐπὶ τοῦ τάφου ὄρθρου πολλοῦ φιλήσας τὴν ἐπικειμένην αὐτῷ κόνιν πολλὰ καὶ περιασπασάμενος πάσῃ φιλότῃτι ἤχετο ἀπίων Μεγαράδε. Kein Hinweis darauf findet sich in der Einleitung zu den sokratischen Briefen von A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles. A Study Edition*, Missoula (Montana) 1977, 27 ff.

25) Der Schluss, den die Cicero-Forscher aus dem Passus des Briefes an Atticus 12,38a zogen und der zur Korrektur von Κυρσᾶς zu Κύρος führte, wird also überprüft werden müssen. J. Beaujeu (wie Anm. 19) 247 hebt hervor, dass Cicero Antisthenes' Werk im Hinblick auf die Abfassung eines an Caesar zu sendenden Συμβουλευτικόν gelesen hatte, das dann nie geschrieben wurde, und leitet daraus die rein politische Natur dieses Werks ab, das jedoch, wie dies der Titel selbst vermuten lässt, mannigfaltiger und eher ethischer als ausschließlich politischer Natur sein musste. Eine Untersuchung der nach Mitte Februar 45, nach dem Tod seiner Tochter Tullia geschriebenen Briefe zeigt, wie Cicero monatelang tiefem und dumpfem Schmerz verfallen war, der ihn dazu veranlasste, sich ins Schreiben und in die Lektüre zu flüchten und sich besonders für Trostliteratur zu interessieren. Wir wissen, dass Cicero für die Niederschrift seiner verloren gegangenen *Consolatio* die gesamte Trostliteratur las, die ihm zur Verfügung stand, und in diesem Kontext ist auch die Lektüre der Schrift, besser: der Schriften, des Antisthenes zu sehen.

Schrift folgendermaßen rekonstruieren: Sie war – und sie kann gar nichts anderes gewesen sein – ein erzähltes Gespräch, wie dies aus demselben Anlass der *Phaidon* war. Im Dialog Platons ist das zur Einführung des Berichts über die letzten Stunden des Sokrates verwendete literarische Mittel die Frage, die Echekrates an Phaidon richtet und die er damit begründet, dass von seinen Landsleuten, den Phlasiern, niemand jetzt leicht nach Athen reise, während aus Athen seit langem keine Nachrichten mehr zu den Phlasiern gelangten²⁶. In derselben Weise begibt sich im Dialog des Antisthenes eine Gruppe Fremder nach Athen, um Sokrates aufzusuchen, und erfährt dort von seinem Tode. Von ihnen hebt sich Kyrsas ab, ein junger Mann von Chios, dem, nachdem er sich auf das Grab zum Schlafen niedergelegt hat, im Traum der in eine heroisierte Gestalt verklärte Sokrates erscheint. Im Traum spricht der Philosoph zu Kyrsas, unterhält sich mit ihm und teilt ihm etwas mit, das vermutlich das eschatologische Thema des Schicksals des Menschen (oder des Weisen) nach dem Tod betrifft und auf alle Fälle so wichtig und bedeutsam sein muss, dass dieser sofort abreist, zufrieden damit, nur diese einzige Gunst erhalten zu haben. Es ist möglich, aber nicht sicher, dass in dieser Schrift auch eine Voraussage des Sokrates enthalten war²⁷: Dies würde die thematische Entwicklung des siebzehnten sokratischen Briefes erklären, die Übereinstimmung zwischen dem Motiv der Voraussage in der *Apologie* Xenophons und in der *Apologie* Platons und abermals die Überlieferung der exemplarischen Bestrafung, die die Athener gegen Anytos und Meletos verhängt haben sollen²⁸: alle Echos und Entwicklungen, die, ausgehend von der Schrift des Antisthenes, ein Thema berühren, das letztlich auf einige von Sokrates in den letzten Tagen ausgesprochene Worte zurückgeht.

Nicht zu ermitteln ist der spezifische Lehrinhalt der Schrift. Insbesondere wissen wir nicht, ob Antisthenes in ihr die These von

26) Plat. Phaid. 57a–b.

27) Beachtenswert ist, dass Antisthenes das literarische Mittel der Voraussage im Schlussteil seines *Odysseus* verwendet.

28) Zur letztgenannten Überlieferung vgl. Diog. Laert. 6,10; Socrat. epist. 14, 2. Zur Überlieferung bezüglich der Beziehungen zwischen Sokrates und Anytos, von der man bereits angenommen hat, dass sie auf eine Schrift des Antisthenes zurückgehen könnte, vgl. Xen. apol. Socrat. 29–30; Schol. in Plat. apol. 18b; Liban. apol. Socr. 28; Dion Chrys. orat. 55,22. Zum Motiv der Voraussage des Sokrates vgl. Xen. apol. Socr. 30–31; Plat. apol. 39c–d.

der Unsterblichkeit der Seele vertreten hatte, wie dies Platon im *Phaidon* tun wird, oder ob er sie stattdessen für letzten Endes vergänglich erklärte, wie dies später die Stoiker tun werden. Etwas Licht auf die Frage wirft ein Homer-Scholion zu jener Episode, in der Patroklos dem Achilleus im Traum erscheint (Ψ 65–67: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλῆος δειλοῖο, / πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα, / καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο). In diesem Scholion finden wir Antisthenes' Vorstellung von der Seele als ὁμοσχίμων mit dem Körper; sie ist der Ausgangspunkt dafür, dass die Ansicht des Antisthenes und die des Chrysippos vom Scholiasten verbunden werden: „Von hier aus behauptet Antisthenes, dass die Seelen in ihrer Form den Körpern gleichen, die sie umhüllen. Chrysippos dagegen sagt, dass nach ihrer Trennung vom Körper die Seelen kugelförmig werden“²⁹.

Der Terminus ὁμοσχίμων ist nur für Antisthenes und Theophrast³⁰ belegt. Antisthenes scheint ihn speziell dafür verwendet zu haben, die Beschaffenheit der Seelen zu bezeichnen. Das Verb ὁμοσχημονέω, das ebenfalls sehr selten verwendet wird, ist dagegen demokritisch und bezeichnet die Fähigkeit der Augen, dieselben atomischen Gebilde zu empfangen, die das Bild der Gegenstände ausmachen³¹. Angesichts der Einmaligkeit des Zeugnisses ist anzunehmen, dass Antisthenes ὁμοσχίμων auf der Grundlage des demokritischen ὁμοσχημονέω geprägt hat, das im Kontext der besseren Erkennbarkeit von untereinander homogenen Gegenständen

29) Anon. schol. ad Il. Ψ 65 (= SSR V A 193): ἐντεῦθεν Ἀντισθένης ὁμοσχίμονας φησὶ τὰς ψυχὰς τοῖς περιέχουσι σώμασιν εἶναι. Χρυσίππος δὲ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος φησὶν αὐτὰς σφαιροειδεῖς γενέσθαι. K. Praechter, Die Philosophie des Altertums, in: F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. I, Berlin 1926, 162, sieht in diesem Fragment eine Bestätigung für den so genannten antisthenischen Materialismus. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, Bd. II, 1, Leipzig 1922, 306 Anm. 2, und W. Nestle, Die Sokratiker, Jena 1922, 13, stellen dagegen in Abrede, dass daraus abgeleitet werden könne, dass Antisthenes an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt habe.

30) Vgl. Theophr. hist. plant. 4,2,4.

31) Vgl. Theophr. de sens. 50 (Dox. gr. 513). Zum Bezug von ὁμοισχημόνα auf σώματα, d. h. auf die Atome, vgl. Leukippos, 67 A 10 DK, ex Hippol. ref. 1,12 S. 16,16 (Dox. gr. 564). Auch Demokrit bezieht im Beleg Aët. 4,19,13 (68 A 128 DK = Dox. gr. 408) ὁμοισχημόνα auf σώματα hinsichtlich der φωνή als σώμα: Hier soll noch einmal der Bezug von ὁμοισχημόνα auf die Körper betont werden, die sich aufgrund ihrer gleichen Gestalt alle an derselben Stelle wieder vereinen, was die empirisch-deduktive Genesis der Generalisierung beleuchtet.

(ὁμόφυλα) gebraucht wird. Aus dem zweiten, ebenfalls wichtigen Teil des Scholions lässt sich ableiten, dass Chrysippos die antisthenische Vorstellung akzeptierte, soweit sie das Stadium des physischen Lebens betraf, sie dann aber dahingehend präziserte (und hier beachte man den Übergang von ὁμοσχήμονας εἶναι zu σφαιροειδεῖς γενέσθαι), dass nach ihrer Trennung vom Körper die Seelen ihr Aussehen verändern und eine sphäroide Gestalt annehmen³². Zweifellos begünstigt die Nähe zwischen Antisthenes und Chrysippos die Hypothese, dass für den Sokratiker die Seele nicht grundlegend anders beschaffen war als später für die Stoiker. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Antisthenes' Vorstellung von der Seele auf einem vollständigen Bekenntnis zum Materialismus der stoischen Art gegründet gewesen wäre. Man kann nur sagen, dass, wenn für Antisthenes die Seelen die gleiche Gestalt haben wie die Körper, die sie enthalten, sie eine Natur körperlicher oder quasi-körperlicher Art haben müssen, was auch die Verwendung des Verbs περιέχειν unterstreicht³³. Dies reicht aus, um auszuschließen, dass der Sokratiker zum Prinzip des grundlegenden Unterschieds des ontologischen Status der Seele und des Körpers gelangte, zu einem Prinzip, auf das Platon im *Phaidon* die sichere Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele gründete³⁴. Dieser Schluss stimmt mit dem Titel Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου überein, der der antisthenischen Schrift angesichts der in ihr behandelten das Jenseits betreffenden Probleme gegeben wurde: Er weist darauf hin, dass die eschatologische Behandlung im Mittelpunkt stand, und sonst nichts.

Die Tatsache, dass man sich die Seelen und die sie umhüllenden Körper als gleichförmig dachte, deutet außerdem auf eine Abkehr von jener Perspektive hin, die für die naturwissenschaftliche Forschung des fünften Jahrhunderts typisch war. Damals siedelte man in dem Versuch, den spezifischen physiologischen Sitz der

32) Vgl. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Vorwort von V. E. Alfieri, Firenze 1967, I 179–83.

33) Für die naturalistische Verwendung von περιέχειν wird vor allem auf das Fr. 2 DK von Anaximenes, ex Aët. 1,3,4 (Dox. gr. 278) verwiesen: οἶον ἢ ψυχὴ ... ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὕσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει, und ferner für Anaxagoras auf das Fr. 2 DK, ex Simpl. phys. 155,30: καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθήρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος, sowie auf das Fr. 14 DK, ex Simpl. phys. 300,27: ... ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι κτλ.

34) Vgl. insbesondere das so genannte Argument der Affinität bei Plat. *Phaid.* 78b–81a.

ψυχή als des Prinzips des Lebens zu bestimmen, die Seele in einem bestimmten Teil des Körpers an³⁵. Die Abkehr davon und die parallele gelehrte Lektüre traditioneller, vor allem homerischer Konzeptionen³⁶, sind bei genauer Betrachtung konsequent mit dem Motiv der starken ethischen Aufwertung der Seele verknüpft, die historisch auf Sokrates zurückgeht und für Antisthenes gut bezeugt ist. Es bildet den Rahmen für die lange Selbstvorstellung, die der Philosoph in Xenophons *Symposion* gibt und in der dieses Thema eine ganz spezielle Bedeutung erlangt: „Ich bin der Auffassung, Freunde, dass die Menschen Reichtum und Armut nicht in ihrem Haus haben, sondern in den Seelen [...]. Außerdem ist es gut, zu bedenken, dass dieser Reichtum auch freigebig macht. Unser Sokrates, von dem ich diesen empfangen habe, maß ihn nicht, noch wog er ihn mir zu, sondern gab mir so viel, wie ich tragen konnte: Und ich bin jetzt auf niemanden neidisch, sondern zeige allen Freunden meine Fülle und teile mit jedermann, der dies möchte, den Reichtum meiner Seele.“³⁷

Der Sinn der Rede des Antisthenes ist jedoch nicht nur, dass die Seele der Sitz der moralischen Beschaffenheit des Menschen ist, sondern genauer, dass die Seelen genau so reich oder arm sein können, wie die Menschen entweder der Wahrheit nahe oder von ihr entfernt sein können. Zur ersten Gruppe gehören diejenigen, die durch die Übung des λόγος oder der φρόνησις in der Lage sind, Erkenntnisse zu erlangen, die tauglich sind, die Seelen zu stärken,

35) Alkmaion von Kroton siedelte die ψυχή nach Aët. 4,17,1 (24 A 8 DK = Dox. gr. 407) wieder im Gehirn (τὸ ἡγεμονικόν) an: Das Wort ist eindeutig stoisch, was bei einem doxographischen Auszug nicht verwundert, aber es besteht kein Anlass, am Inhalt des Belegs zu zweifeln. Das Thema des Sitzes des Prinzips des Lebens wird in Plat. Phaid. 96a–b als in der naturwissenschaftlichen Forschung zentral dargestellt. Für Diogenes von Apollonia vgl. Theophr. de sens. 39–45 (= Dox. gr. 510 = 64 A 19 DK); Aristot. an. 1,2. 405a21 (= 64 A 20); Aët. 4,16,3 (= Dox. gr. 406 = 64 A 21 DK).

36) Für die wichtigsten Hinweise vgl. R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, ital. Übers.: *Le origini del pensiero europeo*, hg. v. L. Perilli, Milano 1998, 121–49.

37) Xen. symp. 4,34 u. 43 (= SSR V A 82): νομίζω, ὃ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς (...) ἄξιον δ' ἐννοῆσαι ὡς καὶ ἐλευθερίους ὁ τοιοῦτος πλοῦτος παρέχεται. Σωκράτης τε γὰρ οὗτος παρ' οὗ ἐγὼ τοῦτον ἐκτησάμην οὔτ' ἀριθμῶ οὔτε σταθμῶ ἐπήρκει μοι, ἀλλ' ὅποσον ἐδυνάμην φέρεσθαι τοσοῦτόν μοι παρεδίδου· ἐγὼ τε νῦν οὐδενὶ φθονῶ, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φίλοις καὶ ἐπιδεικνύω τὴν ἀφθονίαν καὶ μεταδίδωμι τῷ βουλομένῳ τοῦ ἐν τῇ ἐμῇ ψυχῇ πλοῦτου.

sie „unerschütterlich und unzerbrechlich (ἀσάλευτα καὶ ἀρραγῆ) (zu machen)“, und zuverlässige Urteile über die Dinge zu bilden³⁸. Die zweite Gruppe bilden die Toren, Beute der Meinung, die die ethischen Grundwahrheiten nicht kennen und daher nicht fähig sind, sich zum philosophischen Leben zu erheben. Dieser Ansatz, der in keiner Weise gleichmachend ist, konnte leicht zu eschatologischen Entwicklungen führen, die in einer Linie mit der grundlegenden antisthenischen Unterscheidung zwischen σπουδαῖοι und φαῦλοι³⁹ ein unterschiedliches Schicksal für den gemeinen Mann und den Weisen über den Tod hinaus sehen, je nach dem unterschiedlichen Grad der moralischen und intellektuellen Erhebung, die von ihren Seelen im Leben erreicht worden ist. Eine Bestätigung für diese Hypothese liefert der Mythos in einem Fragment des *Herakles*, das vom Tod Chirons erzählt, den der Held versehentlich herbeiführte. Hier wird offen erklärt, dass die himmlische Bestimmung, die Zeus dem Kentaur nach seinem Tode vorbehalten hat, von seiner ethischen Vollkommenheit abhängt, und im Besonderen von seiner εὐσέβεια: „Nachdem sie sich entsprechende Zeit miteinander unterhalten hatten, fiel ein Pfeil aus dem Köcher des Herakles auf Chirons Fuß und verursachte seinen Tod. Zeus versetzte ihn wegen seiner Frömmigkeit und seines Unglücks unter die Sterne“⁴⁰.

Die Fragmente, die aufgrund ihres Inhalts der Schrift *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν* zugerechnet werden können, bestätigen, wie der Tod des Sokrates und die von Sokrates zum Thema des Sterbens eingenommene Position den roten Faden bilden, anhand dessen die

38) Vgl. Epiph. adv. haeres. 3,2,9 (3,26) (= SSR V A 107); Diocl. ap. Diog. Laert. 6,11 (= SSR V A 134).

39) Für diese Unterscheidung und die damit verbundene Ausarbeitung der Gestalt des σοφός verweise ich auf meine Untersuchung *Oikcios Logos* (wie Anm. 12) 114–17.

40) [Eratosth.] *catasterism*. 40: χρόνον δὲ ἰκανὸν ὀμιλοῦντων αὐτῶν ἐκ τῆς φαρέτρας αὐτοῦ βέλος ἐξέπεσεν εἰς τὸν πόδα τοῦ Χείρωνος καὶ οὕτως ἀποθανόντος αὐτοῦ ὁ Ζεὺς διὰ τὴν εὐσέβειαν καὶ τὸ σύμπτωμα ἐν τοῖς ἄστροις ἔθηκεν αὐτόν. Vgl. Schol. ad German. Aratea 11: *Antisthenes autem dicit e pharetra Herculis lapsam sagittam pedem eius vulnerasse acceptoque vulnere animam exalasse et ob hoc a Iove inter astra conlocutum esse* (= SSR V A 92). Hier sei auch an die Bemerkung erinnert, die Aristophanes im *Frieden* dem Diener in den Mund legt: οὐκ ἦν ἄρ' οὐδ' ἄ λέγουσι, κατὰ τὸν ἄερα / ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ; (Aristoph. Pax 832–834). Echo eines Splitters des neuen Wissens oder des traditionellen Substrats, das eine Lehre wie die antisthenische veredeln konnte?

Handlung der eschatologischen Schriften und der Trostschriften des Antisthenes zu verstehen ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann man sagen, dass sich in Antisthenes' Werk *Περὶ τοῦ ἀποθαινεῖν* zu *Περὶ τῶν ἐν Ἀίδου* verhält wie die *Apologie des Sokrates* zum *Phaidon* im Werke Platons. Dabei sei daran erinnert, dass gerade in Platons *Apologie* Sokrates ein Grundprinzip seiner Ethik darlegt; er äußert sich nicht über die Unsterblichkeit der Seele, sondern löst das im Menschen doch vorhandene religiöse Streben ganz im moralischen Verhalten auf und lässt davon das Geschick abhängen, das den Menschen nach seinem Tode erwartet: „Also müsst auch ihr, Richter, gute Hoffnung haben angesichts des Todes und dies eine Richtige im Gemüt haben, dass es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode: Und sein Geschick wird von den Göttern nicht vernachlässigt werden“⁴¹.

Diese Erklärung ist von grundlegender Bedeutung für die ethische Perspektive – und nicht für die metaphysische, die sie hinsichtlich der Frage nach dem Sterben eröffnet. Das gleiche Motiv kommt auch bei Antisthenes vor: „Antisthenes sagte, dass diejenigen, die unsterblich werden wollen, fromm und gerecht leben müssen“⁴².

Es ist ferner notwendig, an den dritten Abschnitt der *Apologie* zu erinnern, wo die zweite Ausführung zum Thema des Sterbens, die Sokrates an diejenigen richtet, die ihn freigesprochen haben, das älteste uns überlieferte Zeugnis einer philosophischen *consolatio* ist. Sokrates wendet sich an die Freunde, und mit Blick auf sie geht er

41) Plat. apol. 41c8–d2: ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρῆ, ὧ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἐν τῷ τούτῳ διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα. Das Thema der „guten Hoffnung“ (πολλὴ ἐλπίς, 40b4) ist das Trosthema schlechthin, das alle anderen von Sokrates in dieser Schlussrede benutzten Argumente trägt.

42) Diog. Laert. 6,5 (= SSR V A 176): τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι, ἔφη (sc. Ἀντισθένης), δεῖν ζῆν εὐσεβῶς καὶ δικαίως. Wie genau sich dieses Fragment an den sokratischen Standpunkt hält, unterstreicht H. Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen 1913, ital. Übers.: Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia, Firenze 1978, II 145 Anm. 1. Was die Verbindung εὐσεβῶς καὶ δικαίως anbelangt, sei daran erinnert, dass Antisthenes der Verfasser einer Schrift *Περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας* ist und dass die so genannte göttliche Metapher zur Bezeichnung der Ethik von vielen Fragmenten belegt wird (vgl. Brancacci [wie Anm. 12] 104–114, und jetzt auch Ch. Eucken, Antisthenes. Die geistige Unabhängigkeit des Individuums, in: M. Erler – A. Gräser [Hrsg.], Philosophen des Altertums, I – Von der Frühzeit bis zur Klassik, Darmstadt 2000, 118).

erneut auf das Sterben ein. In der ersten Ausführung hatte er bereits erklärt, den Tod nicht zu fürchten, und zwar mit einfachen und prägnanten Worten, die aufgrund einiger deutlicher Parallelen zu Xenophons *Apologie* zumindest teilweise auf die Worte des historischen Sokrates zurückgehen müssen⁴³. In der zweiten Ausführung hat die Argumentation einen erhabeneren Ton und zielt darauf ab, zu zeigen, dass das Sterben in keinem Fall zu fürchten ist: weder als ein Nicht-mehr-Sein, worin der Tote überhaupt keine Empfindung mehr kennt und der Tod einem traumlosen Schlaf gleicht, noch als eine Versetzung von hier an einen anderen Ort, wie es die Mythen erzählen, die wir orphisch-pythagoreisch nennen. Im ersten Fall wäre das Sterben ein Gewinn, ein „wunderbarer Gewinn“ (θαυμάσιον κέρδος)⁴⁴; im zweiten Fall wäre für Sokrates der Aufenthalt im Hades „etwas Wunderbares“ (θαυμαστή . . . διατριβή), eine Freude (οὐκ ἀηδές), „die größte Wonne“ (τὸ μέγιστον), wofür zu sterben er nicht nur einmal, sondern viele Male bereit wäre, und schließlich „der Gipfel der Glückseligkeit“ (ἀμήχανον . . . εὐδαιμονίας), da es für ihn bedeuten würde, auch an diesem Ort das ἐξετάζειν und das διαλέγεσθαι weiter ausüben zu können⁴⁵. Und in diesem Kontext legt Platon Sokrates die gewichtige Behauptung in den Mund, dass, wenn diese Dinge wahr seien, große Hoffnung bestehe, dass der Tod ein Glück sei, und dass auch diejenigen, die ihm zuhören, εὐέλπιδες sein müssen⁴⁶.

43) Vgl. Plat. apol. 38c–39d. Zu den Parallelen zwischen Platon und Xenophon hinsichtlich des wohl bekannten Themas, wie kurz die Zeit sei, die Sokrates wahrscheinlich zu leben verbleibe, vgl. Plat. apol. 39b und Xen. apol. Socr. 6–7. Es gibt aber noch viele andere Übereinstimmungen, die sich zwischen Platon und Xenophon in diesem letzten Teil der *Apologie* feststellen lassen: Zum üblen Ruf, der die Athener treffen wird, die schuldig sind, Sokrates zum Tod verurteilt zu haben, vgl. Plat. apol. 38c und Xen. apol. Socr. 7 und 26, ferner mem. 4,8,10; zur Voraussage des Sokrates vgl. Plat. apol. 39c und Xen. apol. Socr. 30; zum Wunsch des Sokrates, seinen ungerechten Tod dem analogen Fall des Palamedes gegenüberzustellen, vgl. Plat. apol. 41b und Xen. apol. Socr. 26; zur Behauptung des Sokrates, dass es für ihn nunmehr besser sei zu sterben, vgl. Plat. apol. 41d und Xen. apol. Socr. 4–8; zum Hinweis auf das göttliche Zeichen, das ihn nie vom eingeschlagenen Weg abgebracht habe, vgl. Plat. apol. 41d und Xen. mem. 4,8,6–10.

44) Plat. apol. 40d1–2; vgl. auch ebd. 40e2–3.

45) Vgl. Plat. apol. 39d–42a.

46) Vgl. Plat. apol. 40c4–5; 41c8–9. Diese Worte scheinen umso bedeutender, als sie der traditionell negativen griechischen Bewertung der ἐλπίς widersprechen.

In einer zweiten Maxime, die aus *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν* stammt, vertritt im Hinblick auf das Sterben auch Antisthenes einen Eudämonismus sokratischer Prägung, allerdings mit einer gegenüber Platon leicht veränderten Perspektive: „Er wurde gefragt, welches die größte Glückseligkeit für einen Menschen sei. [Antisthenes] antwortete: glücklich zu sterben“⁴⁷.

Da die antiken *χρεῖαι*, sofern authentisch, so konstruiert sind, dass sie dem Philosophen, auf den sie sich beziehen, die Worte zuschreiben, die im Falle eines dialogischen Werks vom Protagonisten des Dialogs gesagt wurden, muss die Maxime als Ausspruch des Sokrates in *Περὶ τοῦ ἀποθανεῖν* verstanden werden. Man beachte ferner, wie in diesem Fragment das Sterben als ein wirklich abschließendes Ereignis und die Glückseligkeit, von der hier nicht im Hinblick auf eine eventuell jenseitige Zukunft die Rede ist, als das Scheiden aus dem Leben in Erscheinung treten, so dass man darin einen leicht pessimistischen Ton wahrzunehmen vermeint, der im Übrigen auch während der ersten Rede des Sokrates in der *Apologie* nicht fehlt, in der er sich zu der Behauptung hinreißen lässt, dass die Nacht, in der man so tief geschlafen habe, dass man nicht einmal einen Traum gehabt habe, für die glücklichste und angenehmste aller Tage und aller Nächte eines Lebens zu halten sei⁴⁸. Der Schluss ist erlaubt, dass Platon deshalb in der zweiten Rede mit größter Eindringlichkeit das eudämonistische Motiv hervorhebt und schließlich dahin gelangt, Sokrates eine *πολλὴ ἐλπίς* zuzuschreiben, dass der Tod eine Wohltat sei, um den pessimistischen Ton zu korrigieren, der auf Sokrates selbst zurückgehen mag und in Antisthenes' Darstellung des Philosophen nicht fehlen durfte. Dass die Elemente der Diskussion, die sich im sokratischen Kreis über dieses Thema entfalten musste, immerhin auf historischen Daten beruhen und übereinstimmende Motive keinesfalls ausschließen, belegt gerade die im antisthenischen Fragment enthaltene Behauptung, die eine deutliche Übereinstimmung mit den von Platon in der Schlusszene des *Phaidon* dem Sokrates zugeschriebenen Worten zeigt, wo der Philosoph ein Gebet an die Götter richtet, damit die Wanderung zum anderen Aufenthaltsort

47) Diog. Laert. 6,5 (= SSR V A 177): ἐρωτηθεὶς τί μακαριώτερον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη (sc. Ἀντισθένης), „εὐτυχούντα ἀποθανεῖν“.

48) Vgl. Plat. apol. 40d–e.

49) Vgl. Plat. Phaid. 116c1–3.

(μετοίκησις) glücklich vonstatten gehe: Dort erinnert das εὐτυχῆ γενέσθαι Platons exakt an das antisthenische εὐτυχούντα ἀποθαυεῖν⁴⁹.

Es ist keineswegs unnütz, an dieser Stelle in Erinnerung zu bringen, dass sich die einzige ausdrückliche Erwähnung, die Platon Antisthenes in seinen Dialogen zukommen lässt, eben im *Phaidon* findet⁵⁰. Dies beweist, dass Antisthenes im Gegensatz zu Platon dem Tode des Lehrers beiwohnte und den Ausführungen zuhörte, die bei dieser Gelegenheit sicherlich über die Seele und über deren mögliches Schicksal gemacht wurden. Man kann mit vollem Recht annehmen, dass eben diese Ausführungen Antisthenes zu seinen eschatologischen Schriften anregten. Auch im *Phaidon*, in dem Platon in philosophischer Hinsicht weit über Sokrates hinausgeht und größte Anstrengungen unternimmt, um vollendete Argumentationen zugunsten der Unsterblichkeit der Seele zu entwickeln, ist der Gedanke der Unmöglichkeit eines definitiven rationalen Beweises für etwas, das jenseits des Lebens und aller möglichen Erfahrung liegt, doch immer gegenwärtig und tritt häufig zutage, wobei ein deutlicher Bruch hinsichtlich der argumentativen Ebene und der eigentlichen Anlage des Gesprächs gegeben ist.

Den ersten Beleg dafür bildet der Passus, in dem Sokrates, nachdem Simmias und Kebes ihre Zweifel an den bisher angestellten Überlegungen dargelegt haben, bemerkt, dass er in einem so schweren Augenblick Gefahr laufe, sich insofern nicht wie ein wahrer Philosoph zu verhalten, als er allzu sehr darauf bedacht sei, dass seine Worte, wenn auch nicht den anderen, so doch wenigstens ihm selbst als wahr erschienen. Sokrates drängt so weit über diese Haltung hinaus, dass er in der noch dazu außergewöhnlich pragmatischen Behauptung, die er an Phaidon richtet, im Grunde eine schwer zu leugnende Ernüchterung enthüllt: „Denn ich berechne genau, lieber Freund; und sieh nur, ob ich daraus nicht meinen Vorteil ziehe! Wenn das, was ich sage, sich als wahr erweist, ist klar, dass es trefflich ist, sich davon zu überzeugen; wenn es für den Toten nichts mehr gibt, dann werde ich wenigstens die ganze Zeit über, die meinem Tod vorausgeht, den Anwesenden durch Klagen keine Unannehmlichkeiten bereiten. Im Übrigen wird dieser Irr-

50) Vgl. Plat. Phaid. 59b (= SSR V A 20). Vgl. auch Socrat. ep. 14,9; Liban. de Socr. sil. 23.

tum nun nicht mehr lange dauern, das wäre ein Übel, sondern wird in Kürze verschwinden“⁵¹.

Den zweiten Beleg dafür liefert die Stelle, an der Sokrates als Antwort auf den Einwand des Kebes, der die Auffassung vertritt, dass die Haltung desjenigen, der dem Tod mit Mut entgegentrete, solange töricht sei, wie die Unsterblichkeit der Seele nicht bewiesen sei, während es vernünftiger und gerechtfertigt sei, dass der Sterbende Angst habe, feststellt: „Der Hauptpunkt deines Suchens ist der: Du forderst, dass dir bewiesen werde, dass unsere Seele unzerstörbar und unsterblich ist. Wenn es nicht so sein soll, dass ein Philosoph, der im Sterben darauf vertraut und glaubt, dass er nach seinem Tod dort viel glücklicher sein wird, als wenn er ein ganz anderes Leben geführt hätte, eine unvernünftige und einfältige Zuversicht hegt.“⁵².

Hier geht Sokrates noch über das hinaus, was er im vorhergehenden Passus erklärt hatte. Er bringt nämlich nicht nur einen Gesichtspunkt vor, der in keiner Weise auf einer rationalen Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele gegründet ist, sondern verrät zum zweiten Mal auch deutliche Ernüchterung hinsichtlich der Möglichkeit, eine diesbezüglich schlüssige Argumentation zu entwickeln. Parallel dazu betont er das Bewusstsein der Überlegenheit des φιλοσοφείν in Hinblick auf die Lebensziele, bezüglich jeglicher Annahme über eine eventuelle ἀνώλεθρόν-τε-καὶ-ἀθάνατον-Natur der Seele. Für seine Haltung der mutigen Annahme des Todes gibt Sokrates eine Erklärung, die in keiner Weise auf einer metaphysischen Gewissheit beruht. Vielmehr beschränkt er sich darauf, in Übereinstimmung mit dem bereits in der *Apologie* vertretenen Prinzip zu beteuern, dass der Mensch, der sein Leben wirklich der Philosophie gewidmet hat, im Augenblick des Sterbens „darauf vertraut und glaubt“ (θαρρῶν τε καὶ ἠγούμενος), dass er nach dem Tod glücklicher sei, als wenn er sterben würde, nach-

51) Plat. Phaid. 91b1–7: λογίζομαι γάρ, ὃ φίλε ἑταῖρε – θέασαι ὡς πλεονεκτικῶς – εἰ μὲν τυγχάνει ἀληθὴ ὄντα ἃ λέγω, καλῶς δὴ ἔχει τὸ πεισθῆναι· εἰ δὲ μηδὲν ἔστι τελευτήσαντι, ἀλλ’ οὖν τοῦτόν γε τὸν χρόνον αὐτὸν τὸν τοῦ θανάτου ἦτορον τοῖς παροῦσιν ἀηδῆς ἔσομαι ὀδυρόμενος, ἢ δὲ ἄνοιά μοι αὐτῆ οὐ συνδιατελεῖ – κακὸν γὰρ ἂν ἦν – ἀλλ’ ὀλίγον ὕστερον ἀπολείται.

52) Plat. Phaid. 95b8–c4: ἔστι δὲ δὴ τὸ κεφάλαιον ὧν ζητεῖς· ἀξιοῖς ἐπιδειχθῆναι ἡμῶν τὴν ψυχὴν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον οὖσαν, εἰ φιλόσοφος ἀνὴρ μέλλον ἀποθάνεισθαι, θαρρῶν τε καὶ ἠγούμενος ἀποθανὼν ἐκεῖ εὖ πράξειν διαφερόντως ἢ εἰ ἐν ἄλλῳ βίῳ βιοῦς ἐτελεῦτα, μὴ ἀνόητόν τε καὶ ἡλίθιον θάρρος θαρρήσει.

dem er ein ganz anderes Leben geführt hätte. Aber auch diese Haltung ist nur ein *θαρρεῖν*, das für den Augenblick des Sterbens (*μέλλον ἀποθανεῖσθαι*) gilt und das Sokrates aus Gründen ethischer Natur weder für unsinnig noch für töricht hält. Ich bin der Auffassung, dass diese Aussagen eine historische Grundlage haben und dass Platon, der bei Sokrates' Tod nicht zugegen war, sie aus dem Munde der Sokratiker erfahren hat. Diese mussten ja, wie es im *Phaidon* heißt, nach Sokrates' Tod untereinander wiederholt über das sprechen, was sie gehört hatten, und über die sie überkommenden widersprüchlichen Gefühle bald des Vertrauens, bald des Unbehagens bezüglich der Möglichkeit, der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele auf den Grund zu kommen⁵³. Oder Platon hat diese Aussagen einfach ihren Schriften entnommen, unter denen sich sicher die des Antisthenes befanden, der bekanntlich ein Zeuge des Todes von Sokrates war. Eine bekannte Maxime, die definitiv aus den Schriften stammt, mit denen wir uns hier befassen, und die in dem für Antisthenes charakteristischen scharfen Ton verfasst ist (aber immerhin analog zu dem, was von Platons Sokrates in der *Apologie* vertreten wird), bringt nicht zufällig die Auffassung zum Ausdruck, dass es nicht möglich sei, sicher zu wissen, was mit dem Menschen nach seinem Tod geschehe, weshalb derje-

53) Man erinnere sich an die Worte Phaidons Phaid. 88c1–2: πάντες οὖν ἀκούσαντες εἰπόντων αὐτῶν ἀηδῶς διετέθημεν, ὡς ὕστερον ἐλέγομεν πρὸς ἀλλήλους, ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐμπροσθεν λόγου σφόδρα πεπεισμένους ἡμᾶς πάλιν ἐδόκουν ἀναταράξαι καὶ εἰς ἀπιστίαν καταβαλεῖν οὐ μόνον τοῖς προειρημένοις λόγοις, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ ὕστερον μέλλοντα ῥηθῆσεσθαι, μὴ οὐδενὸς ἄξιοι εἶμεν κριταὶ ἢ καὶ τὰ πράγματα αὐτὰ ἀπίστα ἢ („Als wir die beiden so sprechen hörten, überkam uns alle ein Gefühl des Unbehagens, wie wir uns später, nachdem alles geschehen war, mehrfach einander gestanden; weil diese beiden, während wir von den vorausgehenden Überlegungen gänzlich überzeugt worden waren, jetzt uns erneut die Seele zu verwirren und uns nicht nur hinsichtlich der bereits angestellten Überlegungen, sondern auch hinsichtlich derer, die später angestellt werden würden, ins Ungewisse zurückzuwerfen schienen; ins Ungewisse, sage ich, entweder wegen unserer völligen Unfähigkeit zu urteilen oder gar weil das Thema des Gesprächs jegliche Gewissheit ausschließt“). Bezeichnend ist auch Echekrates' Antwort Phaid. 88c8–d3: νῆ τοὺς θεοὺς, ὦ Φαίδων, συγγνώμην γε ἔχω ὑμῖν. καὶ γὰρ αὐτόν με νῦν ἀκούσαντά σου τοιοῦτόν τι λέγειν πρὸς ἑμαυτὸν ἐπέρχεται: „τίνι οὖν ἔτι πιστεύομεν λόγῳ; ὡς γὰρ σφόδρα πιθανὸς ἄν, ὃν ὁ Σωκράτης ἔλεγε λόγον, νῦν εἰς ἀπιστίαν καταπέπτωκεν“ („Bei den Göttern, Phaidon, ihr habt mein Verständnis. Denn auch ich, da ich dies jetzt von dir gehört habe, fühle mich dazu gedrängt, mir selbst etwas Ähnliches zu sagen: ‚Welcher Überlegung können wir von nun an Glauben schenken? Die Überlegung, die Sokrates entwickelte, war so überaus überzeugend und ist nun doch wieder in die Ungewissheit zurückgesunken‘“).

nige lüge, der das Gegenteil behauptete: „Als er sich einmal in die orphischen Mysterien einführen ließ, antwortete er dem Priester, der behauptete, dass die in dieses Mysterium Eingeweihten im Hades an großer Glückseligkeit teilhätten: ‚Warum stirbst du dann nicht?‘“⁵⁴.

Wenn auch die sehr große Lückenhaftigkeit der in unserem Besitz befindlichen Zeugnisse keine sicheren Generalisierungen oder Schlüsse gestattet, veranlasst mehr als ein Detail zur Annahme, dass Antisthenes in diesen Schriften am sokratischen Motiv der strukturellen Unkenntnis des noch lebenden Menschen hinsichtlich des Schicksals, das ihn nach seinem Tod erwartet, festgehalten hat: ein Motiv, das einerseits in dem literarischen Mittel, Sokrates sprechen zu lassen, als er schon tot ist und mit Kyrsas nur im Traum sprechen kann, eine konsequente Darstellungsform findet; das andererseits impliziert, dass sich, welche Hypothese auch immer man über das, was nach dem Tod sein kann, aufstellt, die Dinge so verhalten können, wie angenommen wird, oder anders; und das schließlich dabei mitwirkt, dem Ereignis des Todes eine reale zentrale Bedeutung abzuerkennen, insofern es nicht die Macht hat, etwas von dem, was für den Menschen wesentlich ist, bestimmen zu können. In diesem Sinne bestand auch die pessimistische Nuance, wenn es sie – vielleicht bereits bei Sokrates, nur perfekt getarnt durch sein undurchdringliches ironisches Kleid – gab, neben dem ethischen Anspruch, und für Antisthenes wie für seinen Lehrer blieb wahr, dass das „richtige und fromme Leben“ das einzige unvergängliche Prinzip ist, nach dem das Leben wie auch das Sterben ausgerichtet werden sollen.

Rom

Aldo Brancacci

54) Diog. Laert. 6,4 (= SSR V A 178): *μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά, τοῦ ἱερέως εἰπόντος ὅτι οἱ ταῦτα μυούμενοι πολλῶν ἐν ἄδου ἀγαθῶν μετίσχουσι, „τί οὖν“, ἔφη, „οὐκ ἀποθνήσκεις;“*. Es muss erwähnt werden, dass sich Antisthenes, obgleich er die Falschheit ihrer Offizianten verlachte, in die orphischen Mysterien einweihen ließ. Die Einweihung, deren Ziel die *σωτηρία* des Eingeweihten ist, kann mit der bereits angeführten Bitte des Sokrates an die Götter im *Phaidon* verglichen werden, dass die Versetzung an den anderen Ort glücklich erfolgen möge.