

DER UNSTERBLICHKEITSGEDANKE IN PLATOS ‚PHÄDON‘

Der aus dem Altertum stammende Untertitel des platonischen Dialogs ‚Über die Seele‘ wird von den neueren Interpreten allgemein im Sinne des persönlichen Unsterblichkeitsglaubens aufgefasst und dementsprechend wohl auch übersetzt: ‚Über die Unsterblichkeit der Seele‘. Darnach bedeutet der Dialog die Verklärung des griechischen Weisen, der angesichts des Todes den dem griechischen Bewusstsein sonst fremden Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit fasst und philosophisch begründet. Solange ‚Phädon‘ als Vorbild aller Unsterblichkeitsbeweise galt, war gegen diese Auffassung nicht viel einzuwenden. Nachdem aber Kant alle diese Beweise als ‚Paralogismen der Vernunft‘ widerlegt hatte, war auch für die Beurteilung des ‚Phädon‘ eine neue unhaltbare Situation geschaffen: der objektive Gehalt dieses gewaltigen Werkes, dessen Eindruck sich niemand entziehen kann, sollte auf lauter Fehlschlüssen aufgebaut sein! Dieses ergreifende Denkmal menschlicher Grösse sollte dadurch zustande gekommen sein, dass der Philosoph dem Tode gegenüber sich durch Denkfehler die Wirklichkeit des Todes wegredet!

Und ganz fraglich musste die Einheit dieses Dialogs ‚über die Unsterblichkeit‘ erscheinen, wenn man mit Schleiermacher erkannte, welche Bedeutung darin der Darstellung des sterbenden Philosophen, des Trägers der platonischen Philosophie zukommt, und weiter zugeben musste, dass grosse Teile des Werkes, die als Darstellungen der Ideenlehre von grösster Bedeutung sind, mit dem Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit in gar keinem oder doch nur sehr losem Zusammenhange stehen.

Und so wagt Natorp zu behaupten, dass Platos ‚Phädon‘ ‚viel mehr vom Leben als vom Sterben handelt‘. Individuelle

Fortdauer werde zwar angenommen, aber im Mittelpunkt des Interesses stehe nicht sie, sondern das Leben des Philosophen im Ewigen, im Denken der Ideen; denn schwerlich hätte sich Plato darüber täuschen können, dass seine Folgerung der individuellen Fortdauer ‚auf einem bedenklichen logischen Sprung beruht, wenn dies sein wesentliches Interesse bei der Sache gewesen wäre‘ (Platos Ideenlehre S. 127).

Aber sind die Schwierigkeiten der Interpretation dadurch gehoben, dass die Lehre von der individuellen Fortdauer von der ersten Stelle, die sie für die früheren Interpreten angenommen hatte, an eine zweite verlegt worden ist? Können logische Sprünge an zweiter Stelle bei einem Denker wie Plato ohne Bedenken angenommen werden? Und wie verträgt sich mit der platonischen Forderung, dass jede kunstvolle Rede ein organisches Ganzes bilden soll, eine solche Teilung des Interesses zwischen dem scheinbar im Vordergrund stehenden, in Wirklichkeit aber unwesentlichen und sprunghaften Beweis der persönlichen Unsterblichkeit und — auf der anderen Seite — der in diese Beweisführung hineingeschobenen, oft recht künstlich herbeigezogenen, ohne innere Folgerichtigkeit entwickelten Darstellung der platonischen Ideenlehre, die sich trotz aller Bemühungen moderner Interpreten mit dem Gedanken der individuellen Fortdauer nicht in Einklang bringen lässt? Dürfen wir da noch von dem grossen Denker und unvergleichlichen Künstler Plato reden, wenn wir in einem seiner Hauptwerke nichts als eine solche willkürliche Verbindung unzusammenhängender und selbst widersprechender Elemente zu erkennen vermögen?

Einer solchen Fragestellung gegenüber scheint es mir erlaubt und methodologisch geboten, die stillschweigende Voraussetzung aller modernen Phädon-Interpretation, dass der Dialog die persönliche Unsterblichkeit beweisen wolle, einer prinzipiellen Prüfung zu unterziehen. Es ist ja nicht ohne weiteres selbstverständlich, dass was Plato unter dem Begriff Unsterblichkeit der Seele versteht, dasselbe sei, was man sich heute darunter denken mag. Wollen wir den griechischen Denker unvoreingenommen verstehen, so dürfen wir nicht von einer Auffassung ausgehen, die den Griechen überhaupt fremd war und erst in einer späteren Zeit sich gebildet hat, sondern müssen bei den Begriffen, die er gebraucht, zunächst nach der Bedeutung fragen, welche sie für seine

Zeitgenossen hatten, um dann zu sehen, was er selber daraus gemacht hat.

Was zunächst das erstere betrifft, so finden wir in der Dichtung und der Philosophie vor Plato den Gedanken von der Fortdauer der Seele nach dem Tode nur als Überbleibsel jener älteren animistischen Auffassung, die der homerischen von allem Animismus freien Weltanschauung vorausgegangen sein muss und durch den aus Thrakien herübergenommenen Dionysoskult wieder belebt wurde. Auf diese animistische Auffassung weisen alle jene orphisch-pythagoreischen Vorstellungen zurück, die uns bei Plato im Zusammenhang mit seiner Seelenlehre begegnen. Eine andere Frage aber ist es, wie sich Plato, der Philosoph, dessen Seele sich die griechische Phantasie gern in der Gestalt eines Schwans, dieses dem Apollo geweihten Vogels, vorstellte, und der wohl nicht bloss wegen der äusseren Schönheit der Darstellung, sondern auch wegen der inneren Klarheit seines Denkens von den Griechen selbst als typischer Vertreter des apollinischen Geistes gefeiert wurde, sich mit diesen Vorstellungen dionysischen Ursprungs abfand. Dass er sie nicht einfach in ihrer ursprünglichen Bedeutung übernahm, sondern auf seine Weise umdeutete, unterliegt keinem Zweifel: in Platos Begriff des Daimonion, von dessen warnender Stimme sich Sokrates immer leiten lässt, in diesem Bild der eigenen Selbstbestimmung, tritt der alte Dämonenglaube in so vergeistigter Gestalt auf, dass dadurch seine ursprüngliche Bedeutung, der Glaube an die Abhängigkeit des Menschen von fremden unbekanntem Mächten, vielmehr aufgehoben wird. In Platos Bild vom göttlichen Wahnsinn, durch den die höchsten Güter dem Menschen zuteil werden, und der alle Sphären der geistigen Tätigkeit bis zu der philosophischen Erkenntnis umfasst, sind die landläufigen Vorstellungen von der Besessenheit des Menschen, in dem statt seiner ein fremder Geist wirkt, in ihr direktes Gegenteil umgedeutet. In Platos, in verschiedenen Dialogen verschieden gefassten, weil gar nicht wörtlich zu nehmenden Mythen von den Irrfahrten der Seele, die, von Sinnlichkeit beschwert, den Weg zur reinen Geistigkeit des göttlichen Lebens nur mühsam findet, sind die animistischen Vorstellungen von der Seelenwanderung zum Symbol einer rein geistigen Beurteilung des Lebens geworden. Und so erscheint auch Platos Begriff von der Unsterblichkeit der Seele als

ähnliche Umdeutung einer ursprünglich animistischen Vorstellung in ihr direktes Gegenteil: der Vorstellung der nach dem Tode fortbestehenden, in das irdische Leben, an den *δαίμονες* wiederkehrenden, weil an das Leibartige gebundenen Seele tritt bei Plato entgegen die Vorstellung der ‚reinen‘, ‚wahrhaft seienden‘ Seele im Reiche des Unsichtbaren: dem Geisterglauben, der seine Wurzeln in der sinnlichen Natur des Menschen, in seiner Gebundenheit an sein individuelles Dasein hat, tritt entgegen die Vorstellung von der reinen Geistigkeit des philosophischen Lebens in der überindividuellen Idee.

Nur wenn wir Platos Begriff der Unsterblichkeit so auffassen, nicht im Sinne eines der griechischen Welt fremden Begriffs einer späteren Zeit, sondern als die bewusste Umdeutung einer zu seiner Zeit landläufigen Vorstellung im Sinne seiner eigenen Philosophie, lässt sich sowohl die historische Wirkung seines ‚Phädon‘, als auch das Werk selbst in seiner philosophischen und künstlerischen Einheit verstehen. Dass trotz des grossen Einflusses, den der ‚Phädon‘ auf die nachplatonische Philosophie ausgeübt hat, wir den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit bis zu den Neuplatonikern, die aber aus einem anderen Kulturzusammenhang heraus zu verstehen sind, nirgends finden, ist doch nur dann zu begreifen, wenn Plato nicht, wie es dem Wortlaut nach den Anschein hat, die zeitliche Fortdauer der individuellen Seele beweisen wollte, sondern nur das Bild der dem Tode trotzensen Seele gebrauchte zur Darstellung des ‚wahren‘ zeitlosen Seins der Idee. Denn schwerlich hätte die ganze Antike den Gedanken der individuellen Unsterblichkeit übersehen und unberücksichtigt gelassen, wenn er wirklich, wie es die modernen Interpreten behaupten, der Kerngedanke des Dialogs wäre. Und was vor Allem gegen den Unsterblichkeitsglauben von Plato spricht: der Dialog, der, als Beweis der Unsterblichkeit aufgefasst, von Denkfehlern und Sprüngen nicht frei zu sprechen ist, erscheint, wenn wir die Unsterblichkeit als ein Bild auffassen, als ein einheitliches Werk ohne unnötigen Ballast und von eindeutiger Klarheit und Folgerichtigkeit der Gedankenentwicklung.

Und so glaube ich diese von der herrschenden abweichende Auffassung nicht besser rechtfertigen zu können, als indem ich diese Entwicklung des ‚Phädon‘, so wie ich sie verstehe, darlege und dabei keine weitere Voraussetzung mache, als

dass Plato ein zu grosser Künstler war, um ein Werk zu schaffen, das in unzusammenhängende Bestandteile auseinanderfällt, und zu sehr Philosoph, um sich selbst in seinem Werke zu widersprechen. So deute ich den ‚Phädon‘ aus ihm selber heraus, nach der gleichen Methode, nach der ich kürzlich den ‚Phädrus‘ gedeutet habe¹⁾. Und wenn ich gelegentlich auf andere Dialoge verweise, so tue ich es nur zur nachträglichen Bestätigung dessen, was sich aus dem ‚Phädon‘ selbst ergibt: die Einheit des einzelnen platonischen Werkes tritt im Rahmen seines einheitlichen Gesamtwerkes noch geschlossener hervor.

Über den Tod und die letzten Gespräche von Sokrates lässt Plato den Phädon berichten; Plato selber will nach diesem Bericht nicht bei dem Gespräch gewesen sein. Jedenfalls lehnt er damit die Verantwortung für die historische Treue der Darstellung von sich ab. Um so bedeutsamer erscheint in sachlicher Beziehung Alles, was berichtet wird.

So mag es bereits als ein Vorspiel zu dem Gespräch erscheinen, in dem sich Sokrates als der wahre Befreier von der Todesfurcht zeigen soll, wenn gleich am Beginn des Dialogs von dem Festzug erzählt wird, den die Athener, wie alljährlich, in Erinnerung an Theseus, der sie einst von den Menschenopfern an Minos befreit haben soll, auch am Tage vor der Gerichtsverhandlung über Sokrates nach Delos sandten, und bis zu dessen Rückkehr die Vollstreckung des Urteils hinausgeschoben werden musste. So gibt der Festzug, dieser in die delphische Apollo-Religion aufgenommene und darin bereits humanisierte Überrest des alten Seelenkultes, auf den die Menschenopfer an Minos hinweisen, dem Sokrates Gelegenheit, in seinen Gesprächen über Leben und Tod die hellenische Überwindung des allem Seelenkult zugrunde liegenden Todesgrauens zu vollenden.

Und wie damit von vornherein das Thema des Gesprächs, so wird gleich darauf auch die Geistesverfassung angegeben, in der es geführt werden soll: jene ungetrübte Heiterkeit,

¹⁾ Siehe Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, Bd. I S. 17—31. Herrn Prof. Debrunner, mit dem ich in gleicher Weise wie beim ‚Phädrus‘ in gemeinsamer Arbeit nach einer philologisch und philosophisch einwandfreien Interpretation des ‚Phädon‘ gesucht habe, möchte ich auch an dieser Stelle für seine Mitarbeit danken.

die aus philosophischer Betrachtung entspringt und die in diesem Dialog so eindrucksvoll kontrastiert mit der persönlichen Trauer wegen des bevorstehenden Todes des Philosophen, dem selber das Schicksal nichts anhaben kann. Und so wird denn Sokrates, noch bevor das philosophische Gespräch über Tod und Leben beginnt, in Gegensatz gebracht zu der gewöhnlichen, unsachlichen, nur durch individuelles Wohl und Wehe bestimmten Einstellung zum Leben: wie er seine Frau, deren Wehklagen seine philosophische Vorbereitung auf den Tod nicht stören soll, fortführen lässt; wie er, dem die Fesseln eben abgenommen werden, beim Aufhören des Schmerzes auf die Relativität von dem ‚was die Menschen angenehm nennen‘, und was immer mit dem Unangenehmen verbunden sei, hinweist; und wie er, der sein Leben lang, der inneren Stimme folgend, die grösste Kunst, die Philosophie, getrieben habe, nun, da das Urteil über ihn gefällt sei, und der Festzug für Apollo ihm einen Aufschub gewährt habe, bedenkt, ob er nicht auch noch das, was die Menge unter Kunst versteht (*δημώδης μουσική*), treiben sollte, indem er, da er sich selbst nur auf die Wahrheit (*λόγοι*) verstehe, fremde, äsopische Fabeln (*μῦθοι*) in Verse bringe. Das ist jene Ironie, mit welcher Sokrates während des ganzen Gesprächs sich scheinbar auf den Standpunkt der ‚Vielen‘ stellt, um in Wirklichkeit ihm den seinigen entgegenzusetzen. Hier trifft sie mit der Kunst der Vielen zugleich ihre Rechtsordnung, nach welcher der verurteilt wurde, der seiner inneren Stimme folgte, und ihre Religion, die statt das Unrecht unmöglich zu machen, dem Philosophen die klägliche Entschädigung von ein paar Tagen gewährt (vgl. 117A).

Die beiden Mitunterredner, mit denen Sokrates dieses Gespräch über Leben und Tod führt, sind die Pythagoreer Kebes und Simmias; die Auffassung der Andern, der er die seinige entgegensetzen soll, wird damit näher bestimmt als die orphisch-pythagoreische Todessymbolik.

Wer sich in rechter Weise mit Philosophie befasse, so knüpft Sokrates das philosophische Gespräch an, der werde ihm willig im Tode folgen, ohne sich aber deswegen Gewalt anzutun. So widersinnig das scheine, möge es doch einen Sinn haben. Freilich gelte es nur für den Philosophen, dass es besser sei zu sterben als zu leben; in bezug auf diesen aber kann es als die eigentliche These von Sokrates betrachtet

werden, dass er nach nichts anderem strebt, als nach dem ‚Totsein‘ (*τεθνήναι* 64 A), deswegen aber doch nicht das Leben zu fliehen braucht. Die pythagoreische Auffassung, dass das Leben ein Gefängnis (*φρουρά*) sei, lehnt Sokrates, als ‚ein grosses und nicht leicht zu durchschauendes Wort‘ ab; er glaubt vielmehr unser Leben in guter Hut von Göttern, aus der wir nicht eigenmächtig entfliehen sollen (62 B). Und wenn nun Sokrates trotzdem von dem Streben des Philosophen nach dem Totsein spricht, so muss dieses Totsein für ihn etwas anderes bedeuten, als was man gewöhnlich darunter versteht: in welchem Sinne die wahren Philosophen den Tod wünschen und ihn auch verdienen, das bleibe den ‚Anderen‘, den ‚Vielen‘ verborgen (64 B). Um diese Vielen, mit denen er schon in der ‚Apologie‘ seine Rechnung abgeschlossen hat, will sich jetzt Sokrates nicht weiter kümmern; seinen Schülern aber, Kebes und Simmias, glaubt er wegen seiner Zuversicht dem Tode gegenüber Rechenschaft schuldig zu sein. Und so beginnt — vor den pythagoreischen Richtern — die philosophische Apologie des Sokrates wegen seiner Auffassung von Leben und Tod (63 E—64 A).

Ausgehend von der — Pythagoreern gegenüber nahe-
liegenden — Definition des Todes als einer Loslösung der Seele vom Leib, bezeichnet Sokrates auch das Verhalten des Philosophen, dessen ganzes Streben auf die Befreiung von der Knechtschaft sinnlicher Bedürfnisse (*αἱ περὶ τὸ σῶμα θροαπείαι*, 64 D) geht, als Loslösung der Seele von der Gemeinschaft mit dem Leib (65 A). So erscheine denn auch in den Augen der Vielen das Leben des Philosophen mit seiner Geringschätzung sinnlicher Genüsse, in denen sie den einzigen Wert des Lebens sehen, als kaum vom Totsein verschieden (*ἐγγύς τι τείνει τοῦ τεθνήναι*, 65 A). Das ‚Totsein‘, nach dem der Philosoph verlangt, ist also in Wahrheit das eigentliche geistige Leben, in dem sich der Mensch ‚so weit es möglich ist‘ erhebt über seine sinnlichen Bedürfnisse; auf das Leben des Philosophen angewandt, bedeutet das Bild von der Loslösung der Seele vom Leibe die Erhebung des Geistes über die Sinnlichkeit. Und noch tiefere symbolische Bedeutung gewinnt dieses Bild, wenn innerhalb des geistigen Lebens selbst der sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzt wird das reine Denken (*λογίζεσθαι*), bei welchem die Seele, abgewandt von der Sinneswahrnehmung, das Seiende nach

Möglichkeit ‚durch sich selbst‘ (*αὐτῆ καθ' αὐτήν*) zu erfassen sucht (65 C). Das ist der eigentliche philosophische Sinn, den Plato in das Bild der nach dem Tode sich vom Leibe loslösenden Seele hineinlegt: das reine, durch keine Sinnlichkeit vermittelte Denken des wahrhaft Seienden, das der Wahrheit um so näher komme, je reiner es sich von der Sinnlichkeit losgelöst hat (65 C—66 A).

So oft aber von diesem höchsten Ziel des philosophischen Strebens gesprochen wird, wird auch darauf hingewiesen, dass es in Wirklichkeit, solange wir leben, für uns unerreichbar bleibt. Sowohl die Erhebung des Geistes über die sinnlichen Bedürfnisse, als auch die Loslösung des reinen Denkens von der vermittelnden Sinnlichkeit wird immer als ein Ideal hingestellt, dem der Philosoph sich nur mehr annähert als andere Menschen, das aber auch er nie ganz verwirklicht. Wenn irgend jemand (*εἴπερ τις καὶ ἄλλος* 66 A) werde er diesem Ziele am nächsten kommen, wenn er, soweit es nur möglich ist, sich von der Sinnlichkeit abwendet, und seiner Seele im Denken (*εἴπερ πού ἄλλοθι* 65 C) etwas von dem Seienden sich offenbart.

Und so lässt Sokrates die Philosophen ihr Ideal der reinen Erkenntnis des Seienden, das sie im Leben nie ganz verwirklichen können, in einen Idealzustand nach dem Tode (*ἐπειδὴν τελευτήσωμεν* 66 E) verlegen. Das Verlangen der Philosophen nach Vollendung der Erkenntnis ist es, was ihnen den Glauben an diesen Idealzustand eingibt (*Ὁδοῦν ἀνάγκη . . . παρίστασθαι δόξαν . . . τοῖς φιλοσόφοις . . .* 66 B): Nicht Sokrates selbst, sondern diese Philosophen, von deren Verlangen nach vollendeter Erkenntnis er spricht, ziehen den Schluss, dass, da es in der Verbindung mit dem Leibe keine Möglichkeit reiner Erkenntnis (*καθαρῶς τι εἰδέναι* 66 D) gibt, wir wohl nach dem Tode, wenn Gott unsere Seele loslöst vom Leibe, diese Erkenntnis erlangen werden (66 E—67 A).

Verglichen mit den Hoffnungen, welche die anderen Menschen (*φιλοσόματοι* 68 B) mit den Vorstellungen von der Fortdauer der Seele verbinden, und welche durch das Verlangen nach ‚menschlichen Geliebten‘ eingegeben werden, erscheint diese aus der Liebe zur Weisheit entspringende Hoffnung der Philosophen auf Verwirklichung des philosophischen Ideals nach dem Tode viel berechtigter (68 A—B). Aber

auch diese Hoffnung spricht Sokrates selbst in eigenem Namen nur in sehr problematischer Form aus: *Ὁδοῦν, εἰ ταῦτα ἀληθῆ, πολλή ἐλπίς . . . ἐκεῖ . . . κτήσασθαι τοῦτο . . .* (67 B). Nicht auf jene Reinigung der Seele, welche ihr Gott nach dem Tode zuteil werden lässt, legt Sokrates das Hauptgewicht, sondern auf jene Reinheit der Gesinnung (*διάνοια* 67 C), für welche der Philosoph selber sorgt, wenn er seine Seele gewöhnt, schon während des Lebens (*καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι*: 67 C—D) sich zu sammeln und auf sich selbst zu besinnen. In diesem philosophischen Streben selbst, nicht in irgendwelchen Gütern, durch welche das Streben des Menschen nach dem Tode belohnt werden mag, sucht Sokrates die wahre Reinheit der Seele. Denn was aus Hoffnung auf irgendwelche Güter oder aus Furcht vor Übeln getan wird, bleibt selbstsüchtige, im Grunde knechtische (*τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης* 69 B) Scheintugend, die Lust gegen Lust und Schmerz gegen Schmerz eintauscht; nur das selbstlose Streben nach Erkenntnis ist der einzige wahre Wert (*νόμισμα ὀρθόν* 69 A), der alle relativen, vertauschbaren Güter aufwiegt. Jeder Hoffnung auf Belohnung gegenüber erscheint dieses philosophische Streben selbst als die einzige wahre Reinigung (*καθαρός* 69 C). In diesem Sinne allein kann Sokrates die orphischen Verheissungen an die Bacchen gelten lassen: die echte Weihe kann sich der Philosoph nur selber geben. Und weil Sokrates sich dessen bewusst ist, dass er sein Leben lang nach nichts anderm gestrebt hat, sieht er so zuversichtlich dem Tode entgegen; ist ihm doch die letzte Weihe jetzt schon, im Leben selbst, in seinem philosophischen Forschen sicher. Und so löst sich in bezug auf ihn der scheinbare Widersinn seiner ursprünglichen Behauptung, dass der Philosoph die Todesfurcht überwinden kann, ohne deswegen das Leben fliehen zu müssen.

Damit glaubt Sokrates seine Apologie vor den pythagoreischen Richtern schliessen zu können; er hat sie zwar nicht im Sinne der pythagoreischen Philosophie gehalten, aber, von pythagoreischen Vorstellungen ausgehend, hat er diese als Bild für seine eigene Auffassung gebraucht. So hat sich ihm der in weiten Kreisen seiner Zeitgenossen gebräuchliche Gegensatz von *ψυχή* und *σῶμα* vertieft zu dem für die platonische Philosophie charakteristischen Gegensatz der geistigen Tätigkeit und der sinnlichen Bedingtheit des Menschen und weiter zu dem Gegensatz der reinen Ideenerkenntnis und

der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Erfahrungserkenntnis. Und so weist bereits die Rechtfertigung des Sokrates, der leichten Herzens seine hiesigen Freunde verlässt, über sich hinaus auf eine allgemeine Rechtfertigung des Philosophen, der alle äusseren Güter zurückstellt hinter ideellen Werten, und weiter auf eine Rechtfertigung der Philosophie selbst, die sich über die wahrnehmbare Wirklichkeit erhebt zum reinen Denken des Seienden, auf eine Rechtfertigung der platonischen Ideenlehre. Das ist das in drei übereinander liegenden Schichten der Betrachtung hervortretende Thema des ganzen Dialogs. Die Apologie des Sokrates über die eigene Zuversicht dem Tode gegenüber bildet die allgemeine Einleitung dazu: sie gibt das Bild an, unter dem die ganze Betrachtung geführt werden soll — die Loslösung der Seele vom Leibe; in den drei verschiedenen Bedeutungen, welche Sokrates hier schon diesem Bilde unterlegt — Auflösung des individuellen Daseins, Befreiung des Geistes vom Zwange der Sinnlichkeit und Erhebung des Denkens über den Stoff der Wahrnehmung — bereitet die Apologie des Sokrates die drei Problemstellungen, die teils als gesonderte Glieder des Dialogs auseinandertreten, teils in einer für Plato überhaupt charakteristischen Darstellungsweise so ineinander greifen, dass die gleiche Darstellung auf drei verschiedene Arten verstanden werden kann; und in der scheinbaren Paradoxie der sokratischen These — der Philosoph fürchtet den Tod nicht, ohne deswegen das Leben zu fliehen — kündigt sich bereits der Gegensatz an, der in ähnlicher Weise alle drei Problemstellungen durchzieht, und dessen Lösung der Dialog sucht: das Verhältnis des Einzeldaseins zur gesamten Wirklichkeit, des individuellen Bewusstseins zu seinem objektiven Gehalt, der Wirklichkeit zur Idee. Und so ist bereits in der ersten Rechtfertigung des Sokrates der streng symmetrische Aufbau des ganzen Dialogs vorgebildet: aufsteigend in einer dreigliedrigen Betrachtung von der Frage der individuellen Fortdauer zur Darstellung der den tiefsten Sinn des individuellen Lebens bildenden Ideenerkenntnis, um von dieser, wieder in drei Gliedern, herabzusteigen zu der aus der Idee erkennbaren Wirklichkeit des individuellen Lebens.

Seine pythagoreischen Richter hätte Sokrates gerne mit seiner Rechtfertigung überzeugt; auf das Verständnis der Vielen rechnet er selber nicht: *τοῖς δὲ πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει*

(69 E). Da greift Kebes auf die Auffassung dieser ungläubigen Menschen zurück, die befürchten, dass ihre Seele, sobald sie aus dem Leibe herauskommt, wie ein Hauch zerstiebt und verfliegt, und in deren Namen stellt er die individuelle Fortdauer der Seele nach ihrer Loslösung vom Leibe in Frage. Auf diese Fragestellung der Vielen geht nun der dem eigenen Tode gegenüberstehende Philosoph ein: damit werde er sich von Niemanden, auch nicht von einem Komödienschreiber, den üblichen Vorwurf zuziehen, dass er sich um Dinge kümmere, die ihn nichts angingen (70 B—C).

In seiner frei deutenden Weise knüpft er an eine altüberlieferte Auffassung (*παλαιός λόγος, οὗ μεμνήμεθα* 70 C) an, dass die Seelen der Verstorbenen, aus dem Leben scheidend, in den Hades kommen und von dort wieder ins Leben zurückkehren, und aus den Verstorbenen wieder Lebende werden. Wenn sich beweisen liesse, dass die Lebenden aus nichts anderem entstehen können, als aus den Verstorbenen, so wäre damit die Existenz der Seelen im Hades gesichert. Diesen Beweis aber führt Sokrates so, dass er die Frage des Werdens nicht nur in bezug auf den Menschen, sondern in bezug auf alles Lebende und weiter in bezug auf alles Wirkliche (*ὅσαπερ ἔχει γένεσθαι* 70 C) betrachtet und von allem Wirklichen zeigt, dass es aus seinem Gegenteil entsteht; *ἀναγκαῖον, ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμῶθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῶ ἐναντίου* (70 E). Das ist einfach der platonische Begriff des Wirklichen, dessen Gegensatz denkbar ist, und dessen Dasein sich zwischen solchen Denkgegensätzen bewegt. Danach gibt es innerhalb der gesamten Wirklichkeit so wenig ein unwandelbares Sein, als ein absolutes Entstehen aus Nichts. In diesem ewigen Wandel der Wirklichkeit stellt nun Sokrates auch den Wechsel des menschlichen Lebens und Sterbens hinein. Auch darin müsse es ein Werden aus dem Entgegengesetzten geben, wenn die Natur nicht an einem Punkte ‚lahm‘ sein soll (71 E). Und nichts anderes als ein solches Werden der Lebenden aus den Toten, einen solchen natürlichen Wechsel also von Leben und Tod, könne das Wiedergeborenwerden (*τὸ ἀναβιώσκεσθαι* 72 A) bedeuten.

Da Kebes dem Sokrates diese seine natürliche Deutung des Seelenwanderungsglaubens nur zögernd zugibt, führt dieser zur Bekräftigung seiner Auffassung sein Hauptargument an: wenn es nicht überall einen gesetzmässigen Kreislauf des

Geschehens gäbe (*εἰ μὴ αἰεὶ ἀνταποδοιοῖ τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα ὡσπερὶ κύκλῳ περιόντα* 72 A—B), dann müsste schliesslich alles Werden überhaupt, damit aber auch alles Leben aufhören, und in dem ungeschiedenen Sein, dem *ὁμοῦ πάντα* des Anaxagoras, würde alle Bestimmtheit des individuellen Daseins sich auflösen. Nur unter Verzicht auf unbeschränkte Fortdauer lässt sich die Möglichkeit eines individuellen Seelenlebens denken. Und so lässt Sokrates die Vorstellung des Wiedergeborenwerdens der Lebenden aus den Toten gelten im Sinne eines natürlichen Wechsels von Leben und Tod, als Formen des allgemeinen Kreislaufs der Natur.

Das ist die natürliche Bedeutung, die Plato dem Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode abgewinnen kann: das ewige Sein der Natur, in deren Kreislauf die lebenden Individuen einander ablösen. Individuelle Unsterblichkeit bedeutet das freilich nicht; und alle Interpreten, welche den Dialog als Beweis der individuellen Unsterblichkeit auffassen, heben übereinstimmend das Fehlerhafte gerade dieses ‚Beweises‘, welcher die Existenz der Verstorbenen, die erst bewiesen werden solle, bereits als den Gegensatz zum Leben voraussetze, besonders hervor. Aber gerade die Tatsache, dass diese Betrachtung, als Beweis der individuellen Unsterblichkeit aufgefasst, so greifbar falsch und irreführend erscheint, dass man sie einem Plato gar nicht zutrauen kann, erschüttert die stillschweigende Voraussetzung der modernen Interpreten, dass Plato damit nichts anderes als die individuelle Unsterblichkeit beweisen wollte; sie beweist vielmehr das Gegenteil der individuellen Unsterblichkeit: das Individuum vergeht, die Lebenden sterben, nur die Natur in ihrer Gesamtheit bleibt unvergänglich und erzeugt immer neue Lebewesen.

In der darauf folgenden Betrachtung, bei der nun die Auffassung der Vielen ganz ausser acht gelassen wird, legt Sokrates dem Sein der Seelen der Verstorbenen eine andere Bedeutung unter. Kebes hat den Begriff der Wiedererinnerung herangezogen, den Sokrates beständig zu verwenden pflege, und nach dem die Seele auch ‚etwas Unsterbliches‘ zu sein scheine. Denn die Wiedererinnerung wäre nicht möglich, ‚wenn nicht unsere Seele schon irgendwo gewesen wäre, bevor sie in die menschliche Gestalt gekommen ist‘ (73 A). Der Pythagoreer sieht in der Wiedererinnerungslehre einen willkommenen Beweis für die Präexistenz der Seele. Da gibt Sokrates eine

neue Darstellung dieser Lehre, offenbar um solchen Missdeutungen, welche frühere Darstellungen erfahren haben, entgegenzutreten. Unter Wiedererinnerung versteht er die Erkenntnis, die, durch Sinnesempfindung veranlasst, über diese hinausgeht: *τόδε ὁμολογοῦμεν . . . ἀνάμνησιν εἶναι . . . εἴαν τις . . . τινα αἰσθήσων λαβῶν . . . καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὐ μὴ ἢ αὐτῇ ἐπιστήμη* (73 C). Und nun zeigt er, was Alles in unserer sinnlichen Erkenntnis nicht bloss Sinnesempfindung ist, also ursprüngliche geistige Tätigkeit bedeutet. Er findet es zunächst in der Erinnerung im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, also bei dem Wiederauftreten einer älteren, mit der gegenwärtigen gewohnheitsgemäss verbundenen Vorstellung (eine Leier erinnert an den Menschen, der sie zu brauchen pflegt); dann aber auch schon in der Wahrnehmung selbst, oder — wie Plato das Wesen der Wahrnehmung auffasst — in der Erkenntnis eines Gegenstandes aus seinem Abbild (das Bild des Simmias erinnert an Simmias selbst). Beides aber setze die Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung auf etwas Anderes voraus, dem sie ähnlich aber auch unähnlich sein könne, und dieses Beziehen setze wieder den Beziehungsbegriff voraus, ‚das Gleiche selbst‘, das selbst nicht wahrgenommen werden könne, wie die gleichen oder ungleichen Dinge, die unter diesem Begriff aufeinander bezogen werden (*ἕτερον ὄν τούτων* 74 B), und doch, als Massstab, aller Erkenntnis der wahrnehmbaren Dinge, die so sein wollen wie jenes, aber hinter ihm zurückbleiben (*ἐνδεῖ καὶ ἔστιν φαυλότερον* 74 D—E), zugrunde liege. So bedeutet es nicht zeitliche, sondern sachliche Priorität, wenn es von dem ‚Gleichen selbst‘ heisst, dass wir es auf irgend eine Weise kennen müssen, bevor wir die gleichen Dinge darauf beziehen können; denn nachdrücklich wird die Bedeutung dieses *προειδέναί* (74 E) dahin eingeschränkt, dass wir seiner nicht anders inne werden können als an Hand von Sinneswahrnehmungen: *ἐκ τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεων ἐκείνου ὀρέγεται τοῦ δ' ἔστιν ἴσον* (75 A—B). Der Zeit nach fängt alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung an, obgleich sie nicht alle aus der Erfahrung entspringt. So drückt denselben Gedanken Kant aus, dessen ‚a priori‘ ganz die gleichen Missdeutungen erfahren hat, wie die platonische ‚Wiedererinnerung‘, und dem, trotzdem er sich nicht einer so bildlichen Darstellung bedient wie Plato, der Vorwurf, er habe unsere Erkenntnis

auf angeborene Ideen gegründet, auch nicht erspart geblieben ist.

Es bedeutet die sachliche Priorität der Idee gegenüber der sinnlichen Erkenntnis, wenn es heisst, dass wir das Gleiche selbst, wie alles Seiende ($\delta \xi\sigma\tau\iota$ 75 D), erkennen müssen, bevor wir angefangen haben Wahrnehmungen zu haben, also vor der Geburt (75 B—C); wie es auf der anderen Seite das Gebundensein aller unserer Erkenntnis an die sinnliche Wahrnehmung bedeutet, wenn zugleich gesagt wird, dass wir jenes vor der Geburt Erkannte bei der Geburt wieder vergessen und es nun, beim Gebrauch der Wahrnehmungen, von Neuem lernen ($\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ 75 E) müssen, was nach der festgestellten Definition Wiedererinnerung bedeuten soll. So wird die Wiedererinnerung in dem Sinne, in dem sie Plato auffasst, nicht aus einem fertigen angeborenen Wissen abgeleitet, sondern einem solchen vielmehr entgegengesetzt: es wären nur zwei Möglichkeiten denkbar, entweder sind wir wissend geboren, und dann müssten wir alle uns während des ganzen Lebens dieses Wissens bewusst sein, oder aber — was allein der Fall ist — können einige während ihres Lebens das Seiende kennen lernen, das heisse sich daran erinnern (76 A).

So ist die ‚Wiedererinnerung‘ eigentlich nur das Symbol für unsere wirkliche, an die Sinnlichkeit gebundene Erkenntnis, im Gegensatz zu einer reinen Ideenerkenntnis, die Plato — ebenso symbolisch — aus dem wirklichen Leben hinausverlegt in eine ideelle Vergangenheit, wie er in der einleitenden Rechtfertigung des Sokrates das gleiche Ideal verlegt hatte in eine ideelle Zukunft des Menschen. Dass es sich hier um ein Ideal handelt, darüber lässt Plato keinen Zweifel. Denn nur in dem Sinne, in welchem der Idee ($\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) Sein zukommt, will Sokrates auch das Sein unserer Seele, im besonderen ihre Präexistenz gelten lassen: $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$, $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \kappa\alpha\iota \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \xi\iota\sigma\tau\iota\nu$, $\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \tau\eta\eta\eta \eta\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \psi\upsilon\chi\eta\eta\eta \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota \kappa\alpha\iota \pi\rho\iota\nu \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\mu\alpha\iota \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (76 E). Und in diesem ideellen Sinne fällt der zeitliche Unterschied zwischen der Präexistenz der Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode weg: die eine bedarf so wenig des Beweises wie die andere, denn beides stellt das Ideal dar. Und vom Standpunkt des Ideals lehnt es Sokrates ab, auf die Frage der Fortdauer der Seele nach dem Tode weiter einzugehen und weist mit unverhohlener Ironie die Vielen in ihrer kindlichen Furcht,

dass ihre Seele, wenn sie aus dem Leibe herauskommt, vom Winde verweht werden könnte, besonders wenn heftiger Sturm herrscht, an die Beschwörer der Todesfurcht, deren es unter den Hellenen so gut wie unter den Barbaren genug gebe (77D—78A).

Wer freilich in der ganzen Betrachtung einen Beweis der individuellen Unsterblichkeit sucht, wird den ‚Schluss‘ von der Präexistenz auf das Sein nach dem Tode ebenso fehlerhaft finden wie den vorausgegangenen ‚Beweis‘. Unbegreiflich, wie der sonst so kritische Kebes einen solchen Fehlschluss des Sokrates übersehen kann: wenn die Seele schon vor der Geburt war, sie aber nach dem vorher Zugestandenen nicht anders geboren werden kann als aus Toten, so müsse ihr auch nach dem Tode ein Sein zukommen (77 C—D). Was Sokrates damit wirklich meint, ist wieder das Gegenteil der individuellen Fortdauer: wenn auch, was bereits zugestanden ist, das Individuum im Kreislauf des Werdens untergeht, so bleibt doch jenes ‚Sein‘ der Seele, das ihr nach Sokrates gemeinsam ist mit der Idee, also der ideelle Gehalt des Lebens, der selber nicht zeitlich ist, auch unberührt durch die zeitlichen Grenzen von Geburt und Tod. In diesem Sinne allein ist es für Sokrates bereits erwiesen, dass unsere Seele nach dem Tode nicht weniger sein werde als sie vor der Geburt gewesen ist.

Und nun beginnt die Darstellung dieses ideellen Gehaltes selbst. Um die Beschwörung der Todesfurcht der Vielen will sich Sokrates nicht kümmern; seine Schüler glauben einer solchen auch nicht zu bedürfen: er möge nur so tun, als fürchteten sie sich. Aber da nimmt Sokrates aus eigenem Antrieb seine eigene, philosophische Beschwörung auf, die seine philosophischen Zweifel beschwichtigen soll. Nachdem sowohl der Standpunkt der *πολλοί* mit ihrer Sorge um individuelle Fortdauer, als auch derjenige der Pythagoreer, in deren Vorstellungen vom Sein der Seele vor und nach dem wirklichen Leben eine verfeinertere Selbstsucht zum Ausdruck kommt, erledigt worden ist, wendet sich die Betrachtung dem eigenen Standpunkt Platons zu: die Seele, die ihr wahres Sein in der Idee hat, ist das Bild, unter dem hier das wahrhaft selbstlose Leben des Philosophen dargestellt wird, wie an diesem wieder das Wesen der Idee zur Darstellung kommt.

Der Idee (*οὐσία* 78 C), dem Einfachen (*ἄξύνθετον*), dem Identischen (*μονοειδές* 78 D), dem Gegenstand des reinen Denkens, ist die Seele ‚im Grossen und Ganzen ähnlicher‘ (79 E) als dem Wahrnehmbaren und Vielgestaltigen; insofern sie jenes fasst, ist sie ihm ‚verwandt‘ (79 D), und dem Leib, als dem sterblichen in uns, vorgesetzt, wie jenes Einfache, Vernünftige vorgesetzt ist dem Vielgestaltigen, Wirklichen. Und so geht die Seele des Philosophen ein zu dem ihr verwandten Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen, in das Reich des Unsichtbaren, in den Hades im wahren Sinne dieses Wortes (*εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς*, 80 D). In diesem Zusammenhang gebraucht Sokrates zum ersten Mal, als Synonym von jenem Reinen und immer Seienden, und stets sich gleich Bleibenden, Einheitlichen und Vernünftigen, dem die Seele verwandt und ähnlich sei, und zu dem sie daher eingehe, den Ausdruck ‚unsterblich‘ (79 D, 80 B, 81 A). Unsterblich bedeutet hier einfach Idee.

Jetzt, da der Sinn, in dem er von dem Sein der Seele spricht, klargelegt ist, verwendet Sokrates unbedenklich die ganze Symbolik des orphisch-pythagoreischen Gedankenkreises. Wenn er jetzt von der Befleckung der Seele durch das Leibartige (*σωματοειδές*, 81 B—C) spricht, so ist das ein nicht mehr misszudeutendes Bild für jene Auffassung der Erkenntnis, für die nichts wahr ist, als was man sehen und greifen könne; was die befleckte Seele immer wieder in die Wirklichkeit (*εἰς τὸν ὄρατὸν τόπον*, 81 C) zurückziehe, sei die Furcht vor dem reinen Denken (*φόβῳ τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ Ἄιδου*, 81 C—D, vgl. 81 B). Und ebenso durchsichtig ist das Bild, wenn es weiter heisst, dass die glücklichsten unter diesen befleckten Seelen, welche wieder in eine zahme Gattung von Lebewesen kommen, in Bienen oder Ameisen oder auch in Durchschnittsmenschen, diejenigen seien, welche sich der gemeinen Tugend befleissigt haben, die aus Gewohnheit und Übung entsteht ohne Philosophie und Vernunft (82 A—B): den zahmen Empirismus, wie ihn etwa im bewussten Gegensatze zu Plato Aristoteles vertritt, hätte Plato von seinem idealistischen Standpunkte aus nicht deutlicher charakterisieren können. Und zuletzt folgt — in dem bereits wiederholt gebrauchten Bilde der in das Geschlecht der Götter eingehenden Seele des Philosophen — die Darstellung der wahren Philosophie (*ὄρθῶς φιλοσοφοῦντες*, 82 C), die sich von allen Täuschungen der Sinne losreisst, um nichts

anderes zu glauben, als was ihr das reine Denken zeigt (*ὅτι ἂν νοήσῃ αὐτὴ καθ' αὐτήν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων*, 83 B). Von diesem Wahren und Göttlichen und der Meinung nicht Unterworfenen (*ἀδόξαστον* 84 A) vermag die wahrnehmbare Wirklichkeit, an die uns die Begierden festnageln, die Seele des Philosophen nicht mehr abzulenken.

Und nun tritt, nachdem Sokrates, selber hingerissen von der Schönheit der Ideenerkenntnis, seine Schilderung des Lebens der Philosophen in der Idee geschlossen hat, die grosse Stille ein, die schon äusserlich den Abschluss der vorausgegangenen und den Beginn einer neuen Untersuchung anzeigt. Sokrates denkt dem Gesprochenen weiter nach; denn für ihn beginnt erst jetzt das eigentlich philosophische Problem. Und in echt platonischer Weise führt die dramatische Darstellung in die Tiefe des neuen Problems ein.

Aufgefordert, an seiner Darstellung, die einer gründlichen Prüfung viele Angriffspunkte biete, Kritik zu üben, äussern die Schüler ihr Bedenken, damit dem Sokrates in seinem jetzigen Unglück lästig zu werden. Aber in ungetrübter Heiterkeit lehnt der sterbende Philosoph, der als Diener Apollon den wahren Sinn des Hades (*τὰ ἐν Ἄιδου ἀγαθὰ*, 85 A) erkennend, sich frei weiss von der Todesfurcht, jede persönliche Schonung ab. Nicht nur in bezug auf sich und seine gegenwärtige Lage, sondern prinzipiell, im Interesse der objektiven Erkenntnis mahnt er seine Schüler, keine persönliche Rücksicht bei der Untersuchung mitwirken zu lassen. ‚Kümmert euch wenig um Sokrates, um so mehr aber um die Wahrheit‘ (91 C). Nicht erst morgen, nach dem Tode des Sokrates, solle Phädon zum Zeichen der Trauer sein schönes Haar scheren lassen, sondern heute noch wolle Sokrates es zusammen mit ihm tun, wenn ihnen der Beweis sterbe; und er, Sokrates, würde an Phädons Stelle, wenn ihm der Beweis verloren ginge, schwören, das Haar nicht eher wachsen zu lassen, als bis er jenen wieder ins Leben rufen könne. Und während er so von seinen Schülern verlangt, dass sie das persönliche Interesse in der Untersuchung ganz zurückstellen hinter dem sachlichen, streicht er seinem wegen seines bevorstehenden Todes betrübten Lieblingsschüler liebkosend übers Haar, mit dem er auch sonst zu spielen pflegte. In ergreifender Weise bricht mitten in der bewusst und gewollt sachlichen Untersuchung das persönliche Moment durch.

Und wir fühlen es: die Persönlichkeit ist in der bisherigen Darstellung zu kurz gekommen gegenüber ihrem objektiven Gehalt, das individuelle Dasein gegenüber der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens, die Wirklichkeit gegenüber der Idee. Und alle diese Bedenken melden sich jetzt und wollen philosophisch beschworen werden. Und so beginnt die eigentliche Rechtfertigung der Philosophie selbst: wenn auch die Wirklichkeit nicht in der Idee aufgeht, erkannt werden kann sie nur von der Idee aus, wie das individuelle Dasein von der allgemeinen Gesetzmässigkeit und wie die Persönlichkeit von ihrem objektiven Gehalt aus. Das ist der philosophische Inhalt des II. Teiles des Dialogs.

Simmias und Kebes haben sich durch die Darstellung der Seele, als des ‚dem Unsterblichen Gleichartigen und Verwandten‘ nicht befriedigt erklärt. Es sollte gezeigt werden, dass die Seele selbst unsterblich sei (*παντάπασι ἀθάνατον*, 88 B). Das sei sie nicht, wenn man sie als eine Harmonie, eine Beziehung auffasse; denn die Beziehung setze die Existenz dessen, was in Beziehung steht zueinander, voraus; die Harmonie einer Leier könne diese nicht überdauern. Auch dadurch werde die Unsterblichkeit der Seele noch nicht erwiesen, dass man sie in ihrer Tätigkeit zeige, denn was wirkt, sei deswegen nicht weniger dem allgemeinen Fluss des Geschehens ausgesetzt; der Weber, der sein letztes Kleid selber gewoben hat, könne vor diesem vergehen.

Da warnt Sokrates die Anwesenden, in denen durch diese Einwände Zweifel erregt wurden, nicht nur in bezug auf das Gesprochene, sondern in bezug auf alles, was noch gesprochen werden könnte (*τὰ ὕστερον μέλλοντα ἐηθηόσεσθαι*, 88 C), vor dem kläglichen Skeptizismus (*μισολογία* 89 D), der aus unmethodischem Denken entstehe (*ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης*, 90 B). Und vom Standpunkt der methodischen Erkenntnis beantwortet er die beiden Einwände. Für die Erkenntnis ist nicht das Einzelne, das in Beziehung steht zu Einzelem, das Primäre im Sinne jener sachlichen Priorität der Erkenntnis, die Sokrates in seinen Ausführungen über die Wiedererinnerung festgestellt hatte, sondern das, worauf das Einzelne bezogen wird und aus dem heraus es verstanden wird. Als Massstab, an dem die Wirklichkeit gemessen wird, als Kriterium für die Erkenntnis der Wirklichkeit, ist die Idee vor der Wirklichkeit, ist im Besonderen die Idee, die

den Wert des Lebens (*ἀρετή* 93 B) bestimmt, vor der seelischen Wirklichkeit.

Wer in der Antwort von Sokrates einen Beweis der individuellen Unsterblichkeit sucht, dem muss es als eine unerträgliche Weitschweifigkeit erscheinen, wenn Sokrates in diesem Zusammenhang die allgemeine Frage nach dem Grunde des Werdens und Vergehens aufwirft. Für Plato aber liegt gerade darin der Kern der ganzen Untersuchung: die Bedeutung der Idee für die Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere der seelischen Wirklichkeit. Und das ist der eigentliche Sinn der philosophischen Rechtfertigung des Sokrates, dass die Ideenlehre sich erweist nicht als eine Flucht aus der Wirklichkeit, sondern vielmehr als eine eigens zum Zweck der Wirklichkeitserkenntnis und Wirklichkeitsbeurteilung aufgestellte Methode.

Unter dem Bilde der eigenen philosophischen Entwicklung des Sokrates wird dieses grundlegende Problem der platonischen Philosophie dargestellt: die heisse Sehnsucht nach einer begründeten Erkenntnis der Wirklichkeit (*ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*, 96 A); die vergebliche Hoffnung, den Grund der Wirklichkeit (*δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι* 97 B), auch der seelischen Wirklichkeit, in dieser selbst zu finden, sei es in ihrer stofflichen Beschaffenheit (das Gehirn als Ursache der Wahrnehmung, aus der weiter die Vorstellung und, wenn diese sich gefestigt habe, die Erkenntnis entstehe 76 B), sei es in einer höheren geistigen Kraft, die neben den Stoffursachen wirke (der *νοῦς* des Anaxagoras); und — da so sich keine Möglichkeit zeigt, den wahren Grund der Wirklichkeit in ihr selbst zu erkennen und ihre innere Notwendigkeit aufzudecken, — der Entschluss, es bei der Erforschung der Ursachen mit der ‚zweitbesten Fahrt‘ zu versuchen (99 D), d. h. auf eine hypothetische Erkenntnis der Wirklichkeit sich zu beschränken unter methodischen Voraussetzungen, die wir machen müssen, wenn wir überhaupt eine Wirklichkeit erkennen wollen (*εἴπερ βούλοί τι τῶν ὄντων εὔρεῖν*, 101 E). Dieser Zweck der Erkenntnis ist die letzte, nicht weiter abzuleitende Voraussetzung aller methodischen Erkenntnis; alle weiteren, darauf beruhenden Voraussetzungen aber finden ihre Rechtfertigung in der einheitlichen Auffassung der Wirklichkeit, die sich aus ihnen ergibt (*εἰ τὰ ἀπ' ἐκείνης ὁρμηθέντα . . . ἀλλήλοισι συμφωνεῖ*,

101 D), also in ihrer Fruchtbarkeit für die Erkenntnis der Wirklichkeit.

Eine solche methodische Hypothese zur Erkenntnis der Wirklichkeit, ein ideeller Massstab, an dem man die Wirklichkeit messen, ein ideeller Grund, aus dem man sie verstehen könnte, ist die Idee. Und nichts anderes als eine solche methodische Hypothese zur Erkenntnis der seelischen Wirklichkeit, eine Idee des Lebens (*τὸ τῆς ζωῆς εἶδος*, 106 D), aus der heraus uns die einzelnen Erscheinungen des Lebens verständlich werden, und in diesem Sinne die wahre Ursache des Lebens, bedeutet die Seele. Wessen sich die Seele bemächtige, dem bringe sie stets Leben mit (105 D). So sei die wahre Ursache des gegenwärtigen Verhaltens des Sokrates nicht in seiner körperlichen Beschaffenheit zu suchen, seinen Knochen und Sehnen, ohne welche ihm die sitzende Lage unmöglich gewesen wäre (*ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἔν ποτ' εἶη αἴτιον*, 99 B), sondern in seiner Einsicht, dass es für ihn besser und schöner sei, ruhig im Gefängnis die über ihn verhängte Strafe abzuwarten, als zu fliehen. Eine reine Idee, die Voraussetzung, es gebe so etwas wie das Gute und Schöne an sich, wird hier durch die Wahl des Besten (*τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει*, 99 B) die Ursache der seelischen Wirklichkeit. Und diese wahre Ursache des Lebens, die Idee, aus der das Leben allein verstanden werden kann, ist was Sokrates im eigentlichen Sinne Seele nennt, von der er nun — zum ersten Mal im Dialog — sagen darf, dass sie selber unsterblich sei (105 E), nicht bloss wie früher, dass sie dem Unsterblichen ähnlich und verwandt sei. Nachdem sich deutlich herausgestellt hat, dass die Seele für ihn nichts anderes bedeutet, als die reine Idee des geistigen Lebens, kann er auch das Bild der individuellen Fortdauer der Seele, ohne Missdeutungen zu befürchten, mit greifbarer Anschaulichkeit ausmalen: wenn der Tod an den Menschen herankommt, so stirbt, wie es scheint, das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber macht sich heil und unversehrt davon, dem Tode aus dem Wege gehend (106 E)¹⁾.

Und nun folgt die Darstellung der Wanderung der Seele in den Hades, das Reich der unsichtbaren Idee. So stark

¹⁾ Vgl. dazu ‚Phädrus‘ 245 E: Nachdem das Unsterbliche als das sich selbst Bewegende bestimmt worden ist, brauche man sich nicht zu schämen, das Wesen der Seele als Unsterblichkeit zu bezeichnen.

auch die Phantasie bei dieser Darstellung beteiligt ist, der Faden der Gedankenentwicklung bleibt dennoch sichtbar. Nachdem die Theorie der hypothetischen Erkenntnis der Wirklichkeit, insbesondere der seelischen Wirklichkeit, in der Form eines philosophischen Dialogs entwickelt worden ist, folgt in der Form eines Mythos der Versuch einer solchen hypothetischen Darstellung des Lebens im Rahmen der gesamten, ebenfalls hypothetisch aufgefassten Wirklichkeit: die mythische Form der Darstellung entspricht dem hypothetischen Charakter, der nach Plato aller Wirklichkeitserkenntnis zukommt, wie die vorausgegangene Form des Dialogs der dialektischen Entwicklung des philosophischen Denkens entspricht. So erscheint die Seele im Hades als das mythische Bild für das unter dem Gesichtspunkt der Idee gesehene Leben innerhalb einer ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Idee gesehenen Wirklichkeit.

Zunächst gibt Sokrates in der Form einer phantastischen Darstellung der Erde, durch welche die Wanderung der Seele gehen soll, was er vergebens in des Anaxagoras Lehre vom *νοῦς* gesucht hatte, eine Darstellung der Wirklichkeit nach dem Prinzip des Besten, d. h. in ihrer angenommenen Vernunftgemässheit, aber nicht als ein gesichertes Wissen (*ὡς ἀληθῆ* 108 D), sondern als einen Glauben (*ὡς πέπεισμαι* 108 C, E), wie hier Plato alle hypothetische Erkenntnis der Wirklichkeit umschreibt.

Vor Allem die Annahme, dass in der Wirklichkeit die mathematische Form herrsche: als eine Kugel in der Mitte des Himmels erhalte sich die Erde durch ihre mathematisch vollkommene Lage und Gestalt ohne weitere Stütze im Gleichgewicht (109 A; vgl. dazu die Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des Anaxagoras 97 E, 99 B—C). Während wir, in Höhlungen der Erde wohnend, nur diese Abweichungen von ihrer vollkommenen Gestalt zu sehen vermögen, liege die ‚Erde selbst rein in reinem Himmel‘ (109 B); und könnten wir aus diesen Höhlungen mit dem Nebel und der Luft, die, als Niederschläge des reinen Äthers, dieselben ausfüllen und uns am richtigen Sehen verhindern, hinaufsteigen auf die Oberfläche und deren Glanz ertragen, so würden wir erkennen, dass jenes der wahre Himmel und das wahre Licht und die wahre Erde seien (109 E—110 A). Es ist eine ganz ähnliche symbolische Darstellung der Erkenntnis der Wirklichkeit vom

Standpunkt der Idee, wie sie Plato in dem Höhlenbild des ‚Staates‘ gibt.

Es folgt, als ein Mythos vorgetragen, den es sich wohl lohne anzuhören (110 B), die eigentliche Naturgeschichte: auch die Farben seien dort, auf der Erde selbst, reiner, als wir sie hier wahrnehmen, reiner sogar als die Grundfarben, welche die Maler gebrauchen (110 B—C); und rein seien dort die Steine (110 E), und von der gleichen Beschaffenheit die Formen der Pflanzenwelt, und Tiere und Menschen, die nicht so vergänglich seien, wie hier, in unserer wahrnehmbaren Wirklichkeit, Menschen von reinerer Erkenntnis als die unsrige und im eigentlichen Sinne den Göttern zugesellt: es ist wohl nicht zu viel hineingelegt, wenn man darin den Entwurf einer allgemeinen Formenlehre der Natur erblickt, von deren untersten bis zu den höchsten Erscheinungen aufsteigend.

Auf dieser Grundlage der allgemeinen Wirklichkeits-erkenntnis baut sich weiter auf eine entsprechende Darstellung des Seelenlebens: man dürfte vielleicht von einer Formenlehre des Geistes sprechen. Die verschiedenen Höhlungen der Erde, an denen überall Menschen wohnen, wie die Griechen an dem Mittelmeer, vom Phasis bis zu den Säulen des Herakles, ungleich an Tiefe und Aufgeschlossenheit und unterirdisch miteinander verbunden, so dass Ströme von Feuer, aber auch von schmutzigem Schlamm sich aus der einen Höhlung in die anderen ergießen (111 C—E): sind das nicht Kulturkreise, die so gut wie der griechische in dem Leben der Menschheit auftreten, ihren geistigen Gehalt, aber auch ihren trüben Aberglauben einander überliefernd? Hinauf und hinunter, wie durch ein natürliches Hebewerk getrieben, flute die Bewegung, am tiefsten heruntersteigend in den Tartaros, um aus diesem wieder in veränderter Gestalt, entsprechend dem Boden, durch den sie hindurchgeht, auf die Oberfläche zu treten; denn diese Strömungen hätten keinen Grund, in dem sie versinken würden, sondern aufwärts führe nach beiden Seiten von der Mitte aus der Weg (112 A—E): ein Bild des geistigen Geschehens, in dem, wie in dem Kreislauf der Natur, nichts verloren geht, sondern Alles, wenn auch in neuer Form, wieder auftritt. Und doch erscheint die Geistesgeschichte nicht als ein ewiges Einerlei: die Ströme, die weitere und grössere Kulturkreise durchzogen haben (*μακροτέρους τόπους περιελθόντα και πλείους*, 112 D), fallen viel tiefer in den

Tartaros hinein, als von wo sie hinaufgetrieben worden sind, andere nur um ein wenig tiefer; aber etwas tiefer, als wo sie entsprungen sind, dringen sie alle vor (*πάντα ὑποκάτω εἰσρεῖ τῆς ἐκροῆς*, 112 D). In allem Wandel der Geschichte gibt es also doch eine eindeutige Entwicklung — einen Fortschritt zu immer grösserer Vertiefung des geistigen Lebens.

Und endlich die letzte Betrachtung innerhalb des Mythos: die Wanderung der Seelen der Verstorbenen im Hades. Hier ist die Symbolik am wenigsten durchsichtig, aber die Beziehung auf verschiedene Formen der Erkenntnis, die den Charakter des geistigen Lebens bestimmen, scheint mir ausser Zweifel. Die Durchschnittsmenschen — wir kennen sie bereits als diejenigen, welche sich ohne Philosophie und Vernunft der gemeinen Tugend, die aus Gewohnheit und Übung entsteht, befleissigen (82 B) — kommen in den Acherusischen See, wo sie sich reinigen, ihre Vergehungen büssen und für das Gute, das sie getan haben, belohnt werden (113 D): es ist das allgemeine Bild des Lebens selbst, indem sich der Wert des Menschen erprobt, im Besonderen aber das Bild der Erfahrung, durch welche seine Meinungen (*δόξα*) geprüft, die falschen korrigiert und die richtigen bestätigt werden. Nur die Unverbesserlichen — wir denken an die Sophisten, die gar nicht den Willen haben, etwas zu erkennen (101 E) — werden für immer in den Tartaros gebannt; die aber sühnbare, wenn auch grosse Vergehen begangen haben, stürzen zwar auch in den Tartaros, können aber mit der Zeit, wenn sie sich genug um die von ihnen Vergewaltigten bemüht haben, auch in den Acherusischen See gelangen (113 E—114 B): so lange der gute Wille da ist, ist die Rückkehr von den grössten Irrtümern zur Erkenntnis der Wirklichkeit nicht ausgeschlossen.

Im Unterschied von allen diesen Durchschnittsmenschen und von den Unverbesserlichen entgehen die, welche sich durch heiliges Leben besonders ausgezeichnet haben — offenbar sind es diejenigen, welche sich von der Vernunft leiten lassen — allen diesen unterirdischen Stätten der Prüfung und kommen hinauf in reine Wohnungen über der Erde; diejenigen unter ihnen aber, welche sich genügend durch Philosophie gereinigt haben, leben in Zukunft ganz ohne Leiber und kommen in noch schönere Wohnungen, die zu beschreiben aber nicht leicht ist (114 B—C): die Vernunfterkennnis

bedarf zwar der jeweiligen Bestätigung durch die Erfahrung nicht, von jener vollendeten Erkenntnis aber, welche vollständig von der Erfahrung losgelöst ist, und von welcher die Philosophen träumen, können wir uns keinen Begriff machen.

Aber auch schon jene Erkenntnis, welche Sokrates dargestellt hatte (*τούτων ὧν διεληλύθαμεν* 114 C), die auf der Voraussetzung der Idee aufgebaute Wirklichkeitserkenntnis, ist ein erstrebenswertes Ziel: *καλὸν γὰρ τὸ ἀθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη*. Zwar dass es sich mit der Wirklichkeit gerade so verhalte, wie er es dargestellt habe, könne man durch die Vernunft nicht beweisen; dass es sich aber wenn auch nicht ganz so, doch ähnlich verhalte, das zu glauben dürfe man wohl wagen; denn schön sei dieses Wagnis; und solches müsse man sich zur eigenen Beschwörung sagen, und dazu sei auch sein ‚Mythus‘ bestimmt (114 D): dass die Wirklichkeit unter der Voraussetzung der Idee sich erfassen lasse, das ist der philosophische Glaube des Sokrates; und mit dem Bekenntnis dieses Glaubens an die Vernünftigkeit des Wirklichen schliesst jene philosophische Beschwörung des Zweifels, die er den üblichen Beschwörungen der Todesfurcht entgegensetzt (vgl. 77 E).

Die theoretische Rechtfertigung der Philosophie ist damit vollendet. Es folgt die bekannte Darstellung der letzten Augenblicke des Sokrates, die Darstellung des Philosophen, in dem der Glaube an die Vernünftigkeit der Wirklichkeit lebendig geworden ist und der darum auch dem eigenen Tode gegenüber die vollkommene, aus ungeteilter Hingabe an objektive Erkenntnis entspringende Sachlichkeit bewahrt: die Rechtfertigung der Philosophie durch das Leben. Und in dieser letzten Darstellung findet auch die Seelenlehre Platos ihren Abschluss: die Idee des Lebens, welche die erste Betrachtung des II. Teiles des Werkes in einem philosophischen Dialog deduziert, und auf deren Grundlage der darauf folgende ‚Mythus‘ das wirkliche Leben in seinen verschiedenen Formen dargestellt hatte, tritt lebendig hervor in der Persönlichkeit des Philosophen, deren Erfassen aber nicht mehr Sache des Philosophen ist noch die des Psychologen, sondern nur dem darstellenden Künstler gelingt. Und indem nun der Künstler Plato dem Philosophen die Feder aus der Hand nimmt, schliesst sich der Ring des ganzen Dialogs, der, vom individuellen Leben ausgehend, aufgestiegen war zur Idee als

des Lebens höchstem Gehalt, um von der Idee wieder herabzusteigen zum individuellen Leben als der deutlichsten Offenbarung der Idee. Was aber diese geschlossene Einheit zusammenhält ist Platos Gedanke von der Idee des Lebens oder, wie er das Gleiche bildlich ausdrückt, von der unsterblichen Seele.

Das ist also das Ergebnis unserer Interpretation von Platos ‚Phädon‘: ein Bild für die Idee des Lebens ist die Unsterblichkeit der Seele; und zwar nicht ein Bild, das den Gedanken veranschaulicht, das uns sagt, was Plato unter der Idee des Lebens versteht, sondern vielmehr ein Bild, das erst durch den ihm untergelegten Gedanken für Plato einen Sinn gewinnt; denn abgesehen von der symbolischen Deutung ist die unsterbliche Seele für Plato ein Unding. Nicht das Bild macht den Gedanken klar, sondern der Gedanke erfüllt erst eine gangbare, aber für Plato sinnleere oder gar sinnwidrige Vorstellung mit neuem Sinn.

Das ist Platos Bildlichkeit. Was allen seinen Bildern erst ihr Leben gibt, ist die Idee. Man versteht Plato auch als Künstler nicht, wenn man seine Philosophie nicht kennt:

Wie die Unsterblichkeit der Seele, so sind für Plato auch die Schöpfung der Welt (‚Timäus‘), und der Eros, und die Mania, und der Rausch und selbst die Politik solche Bilder, denen allen sinnerfüllend zugrunde liegt die platonische Ideenlehre. Alle diese Bilder müssen erst ihrer landläufigen Bedeutung entledigt und im Sinne der platonischen Philosophie umgedeutet werden, wenn Bild und Gedanke einander entsprechen sollen; in ihrer landläufigen Bedeutung genommen, stehen sie im direkten Gegensatz zu der philosophischen Idee, welche Plato ihnen unterlegt. Und darin, dass sie bei Plato das Bild meistert, offenbart sich — rein künstlerisch — die Macht der Idee.

Warum aber, könnte man vielleicht fragen, braucht Plato überhaupt Bilder, wenn doch für ihn die reine Idee, die direkt überhaupt nicht veranschaulicht werden kann, so im Vordergrund des Interesses steht? Zunächst weil er ein Künstler ist, und es zur Darstellung der Idee keine geeignetere künstlerische Form gibt, als die Ironie, als jenes Spiel mit der Wirklichkeit, das ohne die Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit aufzuheben doch von der Wirklichkeit auf die Idee hinweist. Dann aber auch, weil dieses Spiel mit dem Gegen-

stand, diese Umdeutung landläufiger Begriffe im Sinne seiner Philosophie, in dieser selbst einen Grund hat: der Aufstieg von dem Standpunkt der πολλοί zu dem der Ideenlehre ist dieser gegenüber nicht etwas Äusserliches und Zufälliges, sondern es offenbart ihr eigentliches Wesen, die dialektische Bewegung der Idee.

Und eine weitere Frage, die sich unserer Auffassung Platos und insbesondere seines ‚Phädon‘ entgegenstellt: wenn der Sinn aller platonischen Bilder so einheitlich und so eindeutig ist, warum sind die Interpreten so oft bei ihrer Deutung auf halbem Wege stehen geblieben, und haben sie, was für Plato noch Bild ist, für die Sache selbst genommen? Und warum ist diese Missdeutung besonders in bezug auf den Unsterblichkeitsgedanken des ‚Phädon‘ so allgemein, dass es ein Wagnis bedeutet, ihr entgegenzutreten?

Da erscheint es als eine Tragik der Geschichte, dass gerade die Vollkommenheit der platonischen Darstellung ihrem richtigen Verständnis im Wege stand. Die Bilder sind so vollendet dargestellt, dass man nur zu leicht dabei stehen bleibt, ohne dahinter eine tiefere Bedeutung zu suchen. Und um den Unsterblichkeitsgedanken in Platos ‚Phädon‘ als ein Bild zu verstehen, ist man zu sehr gebunden durch den Einfluss, den dieses Werk — gegen seine eigentliche Tendenz — auf die Bildung des philosophischen Seelenbegriffs der Neuzeit ausgeübt hat. Als sich die Scholastik anschickte ihren Seelenbegriff, der nicht theoretischen, sondern sittlich-religiösen Ursprungs ist, in philosophische Form zu fassen, brachte es die Autorität Platos mit sich, dass man seine Idee des Lebens, statt als Umdeutung des griechischen Unsterblichkeitsgedankens, als Beweis des neuen Unsterblichkeitsglaubens nahm; das identische Subjekt der Erkenntnis wurde als unvergängliche Substanz aufgefasst, es entstanden — zum Teil unter wörtlicher Anlehnung an den ‚Phädon‘ (c. XXV) — die bekannten Paralogismen der reinen Vernunft; und damit war das Schicksal der Phädon-Interpretation für Jahrhunderte besiegelt. Erst mit Kants Kritik der Paralogismen konnte Platos Begriff der Seele als der Idee des Lebens wieder zur Geltung kommen und war damit das Haupthindernis zu einem richtigen Verständnis des ‚Phädon‘ aus dem Weg geräumt.

Bern.

Anna Tumarkin.