

Universitätsbibliothek Wuppertal

Platonische Studien

Bonitz, Hermann

Berlin, 1875

Die im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-5229](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-5229)

Phädras
allendeter
sondern
e Laches,
igen, die
den sich
rden er-
nen, wie
s Namen,
a Dialoges

urch sodann
cheidung zu

DIE IM PHÄDON ENTHALTENEN BEWEISE FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DER MENSCH- LICHEN SEELE.

¹¹³) Unter den Platonischen Dialogen hat kein anderer in gleichem Maße auch ausserhalb der Kreise philologischer oder philosophisch-historischer Forschung Interesse gefunden, wie der Phädon. Der Anlass hierzu liegt ungleich weniger in der hohen Formvollendung dieses Dialogs — dieser Grund würde das Symposion und den Protagoras, und ihnen zunächst den Gorgias zu gleicher Bevorzugung berechtigen —, als in seinem Inhalte; denn specifisch Platonische Lehren haben in ihm einen Ausdruck gewonnen, der auch ausserhalb des philosophischen Gebietes die lebhafteste Theilnahme zu wecken geeignet ist: die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist nicht nur als unerschütterliche Überzeugung ausgesprochen, sondern auch in strenger Form zu beweisen unternommen. Darin liegt der Grund, dass, abgesehen von den allgemein auf Platon oder auf die griechische Philosophie bezüglichen Werken, speciell der Phädon eine grosse Anzahl von Monographien veranlasst hat; doch scheint es zweifelhaft, ob der Ertrag für die Einsicht in den Gedankeninhalt und das Ergebnis des Dialogs in angemessenem Verhältnis zu dem ermüdenden Reichthum dieser Literatur stehe. Denn über Fragen, die in dieser Hinsicht von entscheidendem Gewichte sind, finden wir selbst in den bedeutendsten Erklärungsschriften

*) Hermes Bd. 5. S. 413—429.

theils widersprechende, theils, wie mir scheint, schlechthin unhaltbare Ansichten entwickelt. Mag der Beweis für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele der einzige und der eigentliche Inhalt des Dialogs sein oder nicht, jedenfalls wird im Phädon dieser Beweis unternommen, und eine Auslegung, welche Platons eigene Absicht erforscht, muss mindestens darüber Sicherheit⁴¹⁴ bringen, ob Platon beabsichtigt, einen einzigen Beweis zu geben oder mehrere, und wenn das letztere der Fall ist, wie viele Beweise Platon zu geben beabsichtigt. Aber hierüber finden noch jetzt fast sämtliche Möglichkeiten verschiedener Combination ihre namhaften Vertreter. Ferner, die Beweisführung für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele wird durch ethische Betrachtungen eingeleitet, unterbrochen, abgeschlossen, Betrachtungen, welche schon äußerlich einen solchen Umfang einnehmen, dass es unmöglich ist sie als bloße Beigabe zu betrachten. Bilden diese einen Theil, etwa eine Ergänzung der Beweise? oder in welchem Verhältnisse stehen sie in Platons Sinne zu ihnen? Diese beiden für das Verständnis des Dialogs principiellen Fragen möchte ich einer Entscheidung näher zu bringen versuchen. Bei allem Streben nach Kürze darf ich doch nicht unterlassen, an den Gedankengang des Dialogs zu erinnern; ich beschränke mich dabei, mit Übergehung von allem, was auf die künstlerische Composition des Dialogs sich bezieht, ausschließlich auf Vergegenwärtigung des lehrhaften Inhaltes.

Die freudige Zuversicht, welche Sokrates in der unmittelbaren Nähe des Todes gegenüber den ihn besuchenden trauernden Freunden ausspricht, gibt diesen, unter denen die Pythagoreer Kebes und Simmias besonders hervorgehoben werden, den Anlass, Sokrates zur Rechtfertigung dieser seiner Stimmung aufzufordern. Bereitwillig leistet Sokrates Folge (c. 3—8). Das gesammte Streben des Weisen, sagt er, ist darauf gerichtet zu sterben und todt zu sein. Denn der Tod ist nichts anderes als Trennung der Seele von dem Leibe und Selbständigwerden eines jeden dieser beiden Theile. Der wahre Jünger der Weisheit nun ist bemüht, nicht nur den sinnlichen Lüsten, sondern auch den durch den Körper bedingten Sinneswahrnehmungen sich zu entziehen; denn nur mit der Seele an sich, ohne jede körperliche Einmischung, ist es möglich das wahrhaft Seiende zu

schauen. Diese Befreiung der Seele von dem Einflusse des Körpers, welche im Leben nur annähernd, vollständig erst durch den Tod erreicht wird, ist ein Sich-sammeln und eine Reinigung der Seele, nicht allein auf dem Gebiete des Erkennens, sondern auch auf dem sittlichen. Denn nur aus Einsicht geht wahre Tugend hervor; was man im gewöhnlichen Leben als Tugenden bezeichnet, das ist nichts weiter als ein kluges Abmessen von Begehrungen gegen einander. Wenn so das ganze Streben des Weisen auf Lösung der Seele von dem Körper gerichtet ist, so muss er die nicht willkürlich beschleunigte, sondern durch
 415 göttliche Fügung vollendete Befreiung vom Körper freudig begrüßen (c. 9—13).

Diese Rechtfertigung des Sokrates erkennt Kebes nur unter der Voraussetzung der Fortdauer der Seele nach dem Tode als begründet an; Sokrates unterzieht sich daher, diesen Einwand billigend, der Beweisführung dafür, dass nach dem Tode des Menschen die Seele ist und eine gewisse Kraft und Einsicht besitzt, *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν* 70 B.

Die Sagen von der Wiederkehr der Verstorbenen zum Leben, beginnt Sokrates die Beweisführung, sind nur der Ausdruck der Ahnung eines allgemeinen Naturgesetzes. So weit Gegensatz besteht, bewegt sich das Werden in den beiden Richtungen zwischen den beiden Entgegengesetzten; denn fände nur in der einen der beiden Richtungen ein Übergang zwischen den Gegensätzen statt, so müsste alles zuletzt in einförmiges Einerlei endigen. Dieser Grundsatz angewendet auf die Gegensätze von Leben und Tod ergibt, dass nicht nur der erfahrungsmässige Übergang vom Leben zum Tode, sondern eben so der entgegengesetzte vom Tode zum Leben stattfinden muss, der Tod also nicht eine bloße Negation und Vernichtung ist, sondern den Seelen der Gestorbenen ein Sein zukommt, *ὡς εἰσὶν αἱ τῶν τεθνεώτων ψυχαί* 72 D (c. 15—17). — Dieselbe Folgerung, bemerkt hierzu Kebes, ergebe sich auch aus dem von Sokrates häufig ausgesprochenen Satze, dass alles Lernen nichts anderes als Erinnerung sei; denn darin liege, dass die Seele das, woran sie jetzt sich erinnere, in einem dem irdischen Leben vorausgegangenen Zustande erkannt habe, und dies sei ohne Unsterblichkeit der

Seele nicht möglich. Auf den Wunsch des Simmias gibt Sokrates die Begründung der als ihm eigenthümlich bezeichneten Lehre. Die Wahrnehmung der Sinnendinge, erklärt Sokrates, führt zur Erkenntnis der Ideen; aber aus der Sinneswahrnehmung selbst und allein kann die Erkenntnis der Ideen nicht hervorgehen, weil sie verbunden ist mit der Einsicht, dass die sinnlichen Dinge den Ideen nicht gleichkommen, sondern hinter ihnen zurückbleiben. Also setzt die durch die sinnliche Wahrnehmung veranlasste Erweckung der Ideen eine dem irdischen Leben bereits vorausgegangene Erkenntnis der Ideen voraus, beweist daher ein Leben, und zwar ein mit Intelligenz verbundenes Leben der Seele vor diesem irdischen Leben (c. 18—22). Die von Simmias angeregte, von Kebes, der doch diese ganze Bemerkung selbst begonnen hatte, gebilligte Einwendung, dass 416 durch die so eben begründete Sokratische Lehre allerdings ein dem irdischen Leben vorausgegangenes, aber nicht zugleich ein den Tod überdauerndes Leben der Seele bewiesen sei, beseitigt Sokrates durch den Hinweis, dass man nur diesen Satz über das Lernen als Erinnerung mit dem vorher dargelegten Naturgesetze der doppelten Richtung des Werdens zu vereinigen brauche, um den vollständigen Beweis zu haben (c. 23).

Trotz der so hergestellten Geltung dieses Beweises sucht doch unsre kindische Sorge, als werde mit dem Tode unsre Seele zerrieben und verwehen, noch weitere Beruhigung. Sokrates gibt dieselbe durch Beweisführung aus einem andern Gesichtspunkte. Auflösung — und eine solche ist doch durch Verwehen und Zerrieben bezeichnet — erfährt nur das Zusammengesetzte, das Einfache dagegen ist derselben unzugänglich. Einfach schlechthin ist das an sich Seiende, die Ideen; zusammengesetzt und dem Wechsel unterworfen sind die sinnlichen Dinge. Die Seele, welche allein für sich, frei von der Einwirkung des Körpers, die Ideen erkennt, erweist sich hierdurch denselben wesensgleich, *σῶφρονος* (p. 79 D), also ihnen an Einfachheit und Unsinnlichkeit gleich, wie sich denn ihre göttliche Natur auch in ihrer Bestimmung zur Herrschaft über den Körper zeigt. In dieser Einfachheit ihres Wesens liegt die Unmöglichkeit ihrer Auflösung und die Gewissheit ihres Fortbestehens nach dem Tode; wenn schon der Leib, trotz seiner Vieltheiligkeit, noch

eine geraume Zeit nach dem Tode seine Gestalt bewahrt, wie viel mehr ist dem einfachen Wesen der Seele unbegrenztes Fortbestehen beizumessen (c. 25 — 29). Zur Selbständigkeit himmlischen Lebens gelangt aber durch den Tod nur diejenige Seele, die schon während des irdischen Lebens sich von körperlichem Einflusse möglichst befreit hat, die Seele des Weisen. Die nicht zu dieser Reinheit gelangten, sondern von sinnlichen Begierden erfüllten Seelen schweifen nach dem Tode unruhig und unsicher umher, bis sie in einen ihren Leidenschaften entsprechenden thierischen Leib gebunden werden. Nur des Weisen Seele gelangt durch den Tod zu göttlichem Leben; ihr Verkehr mit dem Ewigen und an sich Seienden ist wahre Tugend; von jeder sinnlichen Lust besteht die verderblichste Wirkung darin, dass den die Lust erweckenden, sinnlich wahrnehmbaren Dingen die Geltung voller Wahrheit beigemessen wird (c. 29 — 34).

Die andächtige Stille, welche nach den an den letzten Beweis angeschlossenen sittlich-religiösen Mahnungen in dem ganzen Freundeskreise herrscht, wird durch ein leises Zwiesgespräch zwischen Kebes und Simmias unterbrochen. Sokrates vermuthet darin mit Recht den Ausdruck noch zurückgebliebener Zweifel und fordert zu deren unverhohlenen Mittheilung auf. Simmias erklärt hierauf, er billige die verbreitete Ansicht, dass die Seele nichts anderes als die Harmonie des Leibes sei; was von der Unsichtbarkeit, Unsinnlichkeit, Herrlichkeit der Seele gerühmt werde, finde alles hierin seine Erklärung. So wenig nun die Stimmung der Leier bleibt, nachdem die Leier selbst zerschlagen ist, so wenig bleibe die Stimmung des Körpers, d. h. also die Seele, nach Auflösung des Körpers. Kebes anderseits erkennt zwar an, dass eine längere Dauer der Seele im Vergleiche zum Körper erwiesen sei; aber damit sei noch nicht deren Ewigkeit dargethan, vielmehr sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Seele in Folge ihrer langen Dauer viele Leiber, mit denen sie verbunden war, überlebe, von dem letzten aber überdauert werde, so dass die Zuversicht des Sterbenden auf die Fortdauer der Seele nicht gerechtfertigt sei (c. 35 — 37).

Gegenüber dem peinlichen Eindruck, den diese störenden Einwendungen bei den Anwesenden hervorgerufen, warnt Sokrates, man solle sich durch solche Stimmung nicht von der Erwä-

gung und Erörterung von Gründen abwenden lassen; diese Misologie, wie die griechische Sprache eine derartige Gesinnung kurz zu bezeichnen vermag, habe wie die Misanthropie in den erfahrenen Enttäuschungen nach leichtsinnig gewährtem Vertrauen ihren Anlass. In den noch gebliebenen Zweifeln liege vielmehr der Antrieß zu gesteigertem Eifer der Forschung (c. 37 — 40). Ehe nun Sokrates auf Widerlegung der vorgetragenen Einwendungen eingeht, läßt er von den Gegnern anerkennen, welche von den bisher vorgebrachten Sätzen in einer durch jene Zweifel nicht beeinträchtigten Geltung bestehen. Als unerschüttert bestehend wird von beiden die Lehre anerkannt, dass das Lernen Erinnerung sei, dass also die menschliche Seele ein Leben der Erkenntnis vor dem irdischen Leben geführt habe; dieser Satz habe gleiche Gültigkeit mit der ewigen Wesenheit des Seienden selbst. Unvereinbar aber mit diesem Satze ist die von Simmias vertretene Ansicht, dass die Seele Harmonie des Körpers sei; denn Harmonie geht aus den Theilen hervor, deren Harmonie sie ist, während die Seele der Existenz des Leibes, mit dem sie verbunden ist, vorausgeht. Überdies hebt diese Ansicht über das Wesen der Seele als der Harmonie des Leibes die ethischen Grundgedanken auf; denn da Tugend anerkanntermaßen in einer Harmonie der Seele besteht, so würde man durch die von Simmias gebilligte Ansicht zu dem widersinnigen Gedanken einer Harmonie der Harmonie gelangen; ferner eine Herrschaft der Seele über den Leib wäre nicht möglich, da die Harmonie nicht in Gegensatz zu den Gliedern treten kann, deren Harmonie sie ist (c. 41 — 43). — Die Einwendung des Kebes, dass nicht die lange Dauer des Lebens der Seele, sondern ihre Ewigkeit, ihre absolute Freiheit von Entstehen und Vergehen zu erweisen sei, führe, sagt Sokrates, in die schwierige Frage über die Ursache des Entstehens und Vergehens überhaupt. Hiervon nimmt der Platonische Sokrates Anlass, seinen eignen Entwicklungsgang diesem Probleme gegenüber darzulegen. Unbefriedigt von den Antworten, welche hierauf die ionische Naturphilosophie gegeben, und eben so von der mangelhaften Weise, in welcher Anaxagoras seinen erhabnen Grundgedanken einer intelligenten Ursächlichkeit verwerthet, sei er gedrängt worden zu der Forschung in den Begriffen. Wenn nun sein Gegner ihm noch darin beistimme,

in den Ideen das an sich und unveränderlich Seiende anzuerkennen, so hoffe Sokrates ihm daraus die Unsterblichkeit der Seele in unbedingtem Sinne zu erweisen (c. 44—48). Dies geschieht folgendermaßen.

Die Theilnahme an einer bestimmten Idee macht jedes einzelne Ding zu dem, was es ist. Keine Idee kann die ihr entgegengesetzte aufnehmen (der logische Grundsatz des Widerspruchs in dem durch die Ideenlehre bedingten ontologischen Ausdruck). Dies gilt nicht nur von den Ideen selbst, sondern auch von solchen Einzeldingen, in deren Wesen nothwendig das eine Glied eines Gegensatzes liegt; diese sind hiernach dem andern Gliede des Gegensatzes unzugänglich (der logische Grundsatz des mittelbaren Widerspruchs, ebenfalls in dem ontologischen Sinn der Ideenlehre). Die Seele ist nothwendig verbunden mit der Idee des Lebens; sie schließt also die dieser entgegengesetzte, den Tod, aus, d. h. sie ist unsterblich, und da es eine andere Vernichtung des Lebens nicht gibt, als durch den Tod, so ist die Seele der Möglichkeit des Unterganges enthoben (c. 49—56).

Steht dies aber fest, dass die Seele unsterblich ist, so bedarf sie der Pflege nicht nur für dieses irdische Leben, sondern für die gesammte Ewigkeit; denn verschieden nach der Verschiedenheit der erworbenen Bildung ist der zukünftige Zustand der Seele nach dem Tode. Eine Vorstellung solcher Verschiedenheit, 419 der Seligkeit der reinen Seelen, der strafenden oder läuternden Qual der Ruchlosen, gibt der Platonische Sokrates in einem Mythos, dessen speciellen Inhalt wir um so ruhiger übergehen dürfen, da Sokrates selbst demselben die sichere Giltigkeit abspricht und nur versichert, dass so oder dem ähnlich der Zustand der Seelen nach dem Tode sein werde, p. 114 D (c. 57—63).

Der Schluss des Dialogs gibt die Erzählung über Sokrates' letzte Lebensaugenblicke in jener erhabenen Einfachheit, welche die gerechte Bewundrung aller Zeiten gefunden hat (c. 64—66). Für den jetzt verfolgten Zweck genügt die Vergegenwärtigung des eigentlich lehrhaften Theiles des Dialogs, um darauf eine Beantwortung der bezeichneten Fragen zu begründen.

Es ist Schleiermachers hoch anzuschlagendes Verdienst um das Verständniß des Phädon, dass er zuerst, gegenüber der ausschließlichen Beachtung der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, dem Abschnitte über das Sterbenwollen des Weisen und den damit vergleichbaren weiteren ethischen Betrachtungen das gleiche Gewicht für das Ganze des Dialogs vindicirt hat. Aber diese in Schleiermacherscher Kürze angedeutete Bemerkung erhält eine wesentlich verschiedene Wendung, wenn die ethischen Betrachtungen zu einer Ergänzung der an sich vermeintlich unzureichenden theoretischen Beweise gemacht, oder speciell das Sterbenwollen des Weisen als ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gerechnet wird. Das erstere spricht Steinhart häufig im Verlauf seiner umfassenden Einleitung aus, am bestimmtesten wohl in folgenden Worten: In der Einfügung der ethisch-religiösen Betrachtungen erkennt man die Absicht, zu zeigen, „dass die Beweise, welche die Philosophie für diesen Glauben (den an die Unsterblichkeit der Seele) aufstellen kann, für sich allein nicht ausreichen, sondern zu ihrer Ergänzung einer festern Begründung durch die Ethik bedürfen, da diese allein jene feste und freudige Überzeugung begründen kann“ etc.¹⁾ Die andere Ansicht finden wir am präzisesten von Zeller bezeichnet: „Die Beweise für die Unsterblichkeit, welche der Phädon aufführt, sind ihrem eigentlichen Gehalte nach nicht eine Mehrheit verschiedener Beweise, sondern nur ein Beweis, der in verschiedenen Stadien, im Fortschritte vom unmittelbaren und bloß analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen ⁴²⁰ entwickelt wird. Dass die Seele ihrer Natur nach unsterblich sei, dies wird zuerst 63 E—69 E unmittelbar am Thun und Bewusstsein des Subjectes nachgewiesen, indem gezeigt wird, dass alles philosophische Leben und Denken von der Voraussetzung ausgehe, erst durch den Tod komme die Seele zu ihrer Wahrheit; dasselbe wird sodann zweitens indirect aus der Art dargethan, wie sich die Seele im Verhältniss zur Welt darstellt“ etc.²⁾ Man mag in diesen Worten Zellers auf die beab-

¹⁾ Steinhart, Einleitungen zu der Müllerschen Übersetzung des Platon IV. S. 414. vgl. S. 389. 393. 418. 419. 420. 434. 436. 442. 456.

²⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen 2. Aufl. II, 1. S. 531, 2 (im Ausdrucke etwas modificirt, unter ausdrücklicher Festhaltung des Wesens der

sichtige Unterscheidung des unmittelbaren Nachweisens und des indirecten Darthuns einen noch so großen Nachdruck legen: jedenfalls wird dadurch, dass jener Abschnitt über das Sterbenwollen des Weisen überhaupt den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele in irgend einer Weise eingerechnet ist, der deutlichen Darstellung Platons Gewalt gethan. Das von Sokrates ausgesprochene Streben des Weisen, sich über die beengenden Schranken der Verbindung mit dem Leibe zu erheben, hat die Überzeugung von der Ewigkeit und Selbständigkeit der Seele zu seiner Voraussetzung; der Platonische Sokrates ist aber weit davon entfernt, die Thatsache der Voraussetzung³⁾ für einen Beweis oder eine unmittelbare Nachweisung des Vorausgesetzten anzusehen, sondern erkennt ausdrücklich die Verpflichtung zu ihrer Begründung durch einen Beweis an. Und eben so wenig darf man, wie Steinhart thut, diesen den Beweisen vorausgehenden Abschnitt zusammen mit den den Beweisen eingefügten und ihnen angeschlossenen ethischen Betrachtungen als Ergänzung der an sich für unzureichend befundenen Beweise betrachten. Denn fassen wir den Inhalt jener ethischen Betrachtungen in kürzeste Formeln, so besagt die erste: das Streben des Weisen geht auf Erhebung der Seele über ihre Verbindung mit dem Leibe; die zweite: da die Seele die Nachwirkung des irdischen Lebens bewahrt, so wird nur die Seele dessen, der schon im irdischen Leben ausschließlich der Erkenntnis des Ewigen hingegeben war, durch den Tod zu völliger Reinheit und Freiheit⁴²¹ erhoben; die dritte: da die Seele unsterblich ist, so bedarf sie der sittlichen Pflege, denn verschieden je nach der verschiedenen ihr gewordenen Bildung ist ihr Geschick nach dem Tode. Jede dieser Betrachtungen setzt hiernach die Unsterblichkeit der Seele als etwas feststehendes voraus, und es wird daher passend die eine zum Anlasse der Beweisführungen gemacht, und die andern

Sache in der 3. Aufl. S. 697 f.). Ähnlich Überweg, Geschichte der Philosophie I. S. 112.

³⁾ Hiermit scheint die Darstellung Schweglers übereinzustimmen, Geschichte der griechischen Philosophie S. 143: „dem Erweise der Unsterblichkeit der Seele hat Plato seinen Phädon gewidmet. Die Unsterblichkeit wird hier zuerst dargestellt als ethisches, praktisches Postulat... Die eigentlichen, speculativen Beweise sind folgende vier.“

schließen sich als moralische Folgerungen an die theoretischen Beweise in demselben Sinne an, in welchem es im Menon (81 B) heisst: die tiefsinnigsten Dichter behaupteten, die Seele sei unsterblich; man müsse also deshalb sein Leben in möglichster Reinheit und Heiligkeit führen. Diese Beziehungen der ethischen zu den theoretischen Abschnitten sind von Platon selbst so unzweideutig bezeichnet, dass es schlechthin unzulässig ist, aus Veranlassungen der Beweise und an dieselben angeschlossenen Folgerungen Ergänzungen derselben zu machen. Es mag sehr wohl sein, dass ein Leser oder Erklärer Platons die mit der Unsterblichkeitsüberzeugung in Verbindung gebrachten ethischen Gedanken Platons sich vollständiger anzueignen vermag, als dessen theoretische Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und dass sie insofern für ihn Ergänzungen der ihm nicht genügenden Beweise werden; aber nicht darum handelt es sich, sondern wie Platon selbst die Gültigkeit seiner Beweise ansieht. Und da fehlt nicht nur die leiseste Andeutung, dass Platon zu voller Geltung der Beweise noch etwas vermisste, sondern entschiedener, als wir bei Platon gewohnt sind, wird die Zuversicht in die unbedingte Gültigkeit der Beweise ausgesprochen. Diese Sicherheit Platons begreift sich auch vollständig, sobald wir die Grundlagen der Platonischen Philosophie als anerkannt voraussetzen; nur müssen wir die Beweise anders zählen und gegen einander abgrenzen, als gewöhnlich geschieht. Aus diesem Versuche, die von Platon selbst beabsichtigte gegenseitige Abgrenzung der Beweise aufzufinden, wird von selbst noch weiteres Licht auf das Verhältnis der ethischen Betrachtungen zu ihnen fallen.

Man zählt, wenn wir die bedeutendsten Erklärer in Betracht ziehen und sowohl von der Einreihung der ethischen Betrachtungen in die Beweise als von anderweiten Combinationen der Beweise absehen, vier Beweise⁴⁾ für die Unsterblichkeit der

⁴⁾ So Steinhart IV, 414, Susemihl I, 427 ff., Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie S. 143, u. a. m. Überweg betrachtet, was sich schwerlich rechtfertigen lässt, die Widerlegung des Simmias als einen selbständigen Beweis und zählt so deren fünf. Zeller II, 1. S. 531, 2 zählt, abgesehen von der „unmittelbaren Nachweisung“ der Unsterblichkeit der Seele, welche in dem Sterbenwollen des Weisen enthalten sein soll, vier Beweise, stellt

422 Seele; wir können sie nach der vorher gegebenen Inhaltsübersicht kurz bezeichnen als den Beweis aus dem Naturgesetze des Werdens aus Entgegengesetztem, den Beweis aus der ἀνάμνησις im Platonischen Sinne, den Beweis aus der Wesensgleichheit der Seele mit den Objecten ihrer Erkenntnis, endlich den Beweis aus der Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens. Eine eigenthümliche Bewandnis hat es bei dieser Zählung mit der Beschaffenheit der beiden ersten Beweise und ihrem Verhältnisse zu einander. Den zu beweisenden Satz hat der Platonische Sokrates bestimmt so formulirt (70 B): ὥς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν, dass die Seele nach dem Tode des Menschen noch ist und eine gewisse Kraft und Einsicht besitzt. Der Beweis nun, der als erster gezählt wird, zeigt, jenes Naturgesetz über die zwiefache Bewegung des Werdens zwischen Entgegengesetztem als allgemein gültig vorausgesetzt, doch nur, dass der Tod für die Seele nicht eine absolute Negation, ein Nichts, sondern ein dem Leben conträrer Zustand ist; aber über die Natur dieses Zustandes gibt dieser Beweis nichts und kann nichts geben, da die Eigenthümlichkeit des Seelenwesens nicht in Betracht gezogen ist. So beschränkt sich denn auch die Folgerung darauf: εἶναι ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν ᾧδου (71 E), oder ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι που (72 A), ohne über die behauptete δύναμις καὶ φρόνησις etwas hinzuzusetzen. Die Zusammenfassung am Schlusse des Beweises fügt allerdings noch etwas hinzu: es ist gewisslich so, heisst es, und es liegt keine Täuschung in dem Satze ὥς ἔστι τῷ ὄντι τὸ ἀναβιώσκεισθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι, καὶ ταῖς μὲν γ' ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς χείριον, p. 72 D. Aber was hier zu der einfachen Recapitulation der Folgerung, dass es ein Wiederaufleben von dem Tode gebe und dass die Seelen der Verstorbenen seien, noch hinzugesetzt wird, ist merkwürdig genug; weder ergibt es sich nämlich aus dem Beweise, noch enthält es unmittelbar dasjenige, was zur vollständigen Identification der so gewonnenen Folgerung mit der Thesis noch er-

aber mit Recht die drei ersteren derselben zusammengefasst dem vierten gegenüber.

forderlich war. Die naheliegende Bemerkung, dass fast dieselben Worte früher 63 C vorkommen, wo Sokrates seine Todeszuversicht ausspricht, erklärt nichts, da nicht der Inhalt der Worte an sich, sondern ihr Zusammenhang die Schwierigkeit macht. Ein irgend vergleichbares Beispiel von Mangel an Gedankenzusammenhang vermag ich aus dem ganzen Dialoge nicht beizubringen; die dafür gegebenen Erklärungen überdecken die Schwierigkeit, statt sie lösen zu können⁵⁾; ich muss daher der Ansicht derjenigen Herausgeber (vgl. Stallbaum zu d. St.) beistimmen, welche diesen Satz, der mir auch sprachlich nicht unbedenklich scheint⁶⁾, einem mehr sittlich frommen als streng aufmerksamen Platonischen Leser des Dialoges zuschreiben. — Wie nun der sogenannte erste Beweis in seinem Ergebnis, verglichen mit der bestimmt aufgestellten Thesis, sich als mangelhaft zeigt, so gilt das gleiche von dem zweiten in Betreff der Beweisführung selbst. An den recapitulirenden Abschluss des ersten Beweises knüpft der Mitunterredner Kebes aus eigenem Antrieb die Bemerkung an, dass auch aus dem von Sokrates — dem Platonischen nämlich — oft wiederholten Satze, alles Lernen sei nur ein Wiedererinnern an das einst Gewusste, die Unsterblichkeit der Seele sich ergebe. Auf den Wunsch von Kebes' Freunde Simmias gibt Sokrates ausführlich die Begründung des Satzes über das Lernen als Wiedererinnerung; und nachdem dies geschehen, entgegnet Simmias unter des Kebes lebhafter Zustimmung, dass hierdurch zwar eine selbständige Existenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper sicher

⁵⁾ Susemihl I. S. 429: „Ebenso ist auch die Schlussbemerkung, das Leben der Besseren im Hades sei ein besseres (p. 72 C), schon weil dies gar nicht aus dem Beweise folgt, vielmehr von neuem der Ansatz zu einer Eschatologie, wie sie sich in den späteren Mythen in ihren genaueren Einzelheiten fortspinnt.“ Mehr in der Form als in der Sache unterscheiden sich hiervon die Bemerkungen von Bischoff, Platons Phädon S. 72.

⁶⁾ Ist es unbedenklich, zu sagen: ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ψυχαῖς ἀμεινόν ἐστι, ταῖς δὲ κακαῖς κακίον, in dem Sinne: der Zustand der guten Seelen ist ein besserer, der der schlechten ein schlechterer? Beachtenswerth ist gewiss, dass diejenige Stelle, an welche die vorliegende so anklingt, dass sie den Verdacht der Reminiscenz erweckt: εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἀμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς p. 63 C, von dem entsprechenden sprachlichen Anstosse frei ist.

gestellt, dass aber für die Existenz der Seele nach ihrer Trennung von dem Körper der Beweis noch nicht geführt sei. Allerdings, sagt Sokrates, ist der Beweis geführt, wenn ihr diesen Satz mit dem vorhin erwiesenen verbinden wollt, dass alles ⁴²⁴ Lebende aus Gestorbenem wird. Denn wenn die Seele schon vor dem leiblichen Leben existirt und sie aus nichts anderem zum Leben übergehen kann als aus dem Tode, so ist nothwendig, dass sie auch nach dem Tode existire, da sie ja wieder ins Leben treten muss. Also dieser angebliche zweite Beweis lässt eben das, um dessen Erweis es sich vor allem handelt, das Sein der Seele nach dem Tode, unbewiesen, er beruft sich dafür, wozu nichts ähnliches in den übrigen Beweisen sich findet, auf das Ergebnis der vorhergehenden Beweisführung; und diese vorhergehende Beweisführung hat eben nur zu einem Sein der Seele nach dem Tode, nicht zu einem Sein mit *δύναμις καὶ πρό-
νῃς* geführt. Erst die Verbindung beider entspricht der zu beweisenden Thesis. Ferner, nicht Sokrates, der seinen Todesmuth durch den Beweis der Unsterblichkeit zu rechtfertigen aufgefordert ist und der dem entsprechend alle übrigen Beweise selbst eröffnet, sondern der Mitunterredner Kebes gibt den Anlass zu diesem angeblich zweiten Beweise, und dem Anlasse, so weit Kebes ihn gibt, fehlt eben die Beweiskraft, sie tritt erst ein durch die von Sokrates gegebene Berufung auf den früheren Beweis. Unter diesen Umständen wird es nicht willkürliches Hineindeuten, sondern nur Folgsamkeit gegen Platons eigne Andeutungen sein, wenn wir die angeblichen zwei ersten Beweise vielmehr als die integrirenden beiden Hälften eines einzigen Beweises anerkennen, dessen zweite Hälfte nur Platon nicht durch Sokrates selbst, sondern zunächst durch eine Bemerkung des Kebes einleitet. Dieser eine Beweis hat dann einen vollkommen durchsichtigen Gang: aus dem allgemeinen Naturgesetze des Werdens ergibt sich, dass der Zustand der Seele nach dem leiblichen Leben demjenigen gleichartig ist, der dem leiblichen Leben vorausgegangen; in der Ideenlehre ist enthalten, dass der Zustand der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper ein Leben ist in der Anschauung, dem unmittelbaren Wissen des an sich Seienden; also ergibt sich das gleiche für den Zustand der Seele nach dem Tode.

Eine gewisse Schwierigkeit in dem Verhältnisse der angeblichen beiden ersten Beweise ist mehreren von den Erklärern des Phädon nicht entgangen; aber indem überhaupt über die Frage, ob die einzelnen Beweise in Platons Sinne selbständige Geltung haben, oder ob sie integrierende Theile eines größern, erst in seiner Gesamtheit giltigen Beweisganges bilden, eine unbestimmte Mitte der Ansicht eingehalten wird, so kommt es über Ausdrücke, wie z. B. dass die beiden ersten Beweise „gleichsam“⁷⁾ nur einen Beweis bilden, nicht hinaus, Ausdrücke, in denen ich nur die Anerkennung einer ungelösten Schwierigkeit, nicht deren Lösung zu sehen vermag.

Diese Zusammenfassung der beiden ersten Beweise als integrierender Theile eines einzigen Beweises ist nicht eine gleichgiltige Änderung der Anzahl der Beweise, sondern hat bestimmte Bedeutung für die Einsicht in den Gang des ganzen Dialoges. Fürs erste ergibt sich daraus, dass kein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele von Platon anders unternommen wird, als auf Grund der Ideenlehre; man darf sagen, dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele für Platon nur eine specielle Consequenz der Ideenlehre ist. Der Satz in Schleiermachers Einleitung zum Phädon „So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird“ drückt diesen Zusammenhang so bündig und entschieden aus, dass durch ihn allein zur Einführung in das Verständnis des Phädon mehr gethan ist, als durch manche umfangreiche Abhandlung. Die Erklärung Zellers (vgl. oben S. 280), die im Phädon dargelegten Beweise seien ihrem eigentlichen Gehalte nach nur ein Beweis, in verschiedenen Stadien entwickelt⁸⁾, kann ich nur in dieser wesentlichen Modification

7) Susemihl I, S. 429. Ähnlich Bischoff, Platos Phädon S. 73. 95; Zimmermann, die Unsterblichkeit der Seele in Platos Phädon S. 39, u. a. m.

8) In der 3. Aufl. II, 1. S. 697 f. bezeichnet Zeller diese fortschreitende Entwicklung bei wesentlicher Gleichheit in folgender Weise: „Die Ausführungen des Phädon über die Unsterblichkeit bilden allerdings formell eine Reihe verschiedener Beweise und Betrachtungen; untersucht man sie aber genauer, so zeigt sich, dass sich durch sie alle Ein und derselbe Gedanke

als zutreffend anerkennen, dass alle Beweise auf der gemeinsamen Grundlage der Ideenlehre aufgeführt sind; aber nur diese Grundlage haben sie gemeinsam, im übrigen sind sie nicht bloß eine Entwicklung desselben Beweises in verschiedenen Stadien, sondern wirklich von einander unterschieden und von selbständiger Geltung, und dies in der Art, dass die beiden dem nachdrücklich hervorgehobenen Mittelpuncte und Ruhepuncte des Gespräches vorausgehenden gemeinsam einen andern Charakter haben, als der eine ihm nachfolgende. In jenen nämlich werden zur Grundlage der Ideenlehre Sätze hinzugenommen, welche von der vorsokratischen Naturphilosophie her wie zu einem Gemeingute des philosophischen Bewusstseins geworden waren. Dass alles Werden sich zwischen Gegensätzen bewege und aus dem zwielfachen, zwischen den beiden Entgegengesetzten möglichen Wege der Kreislauf des Werdens hervorgehe, war eine besonders seit ⁴²⁶ Herakleitos verbreitete Überzeugung; verbunden mit den Grundsätzen der Ideenlehre ergibt dieselbe den vorhin bezeichneten ersten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, nach welchem die Vereinigung der Seele mit dem Körper und ihre getrennte Existenz nur als zwei entgegengesetzte, die Ewigkeit des Wesens der Seele nicht berührende Zustände derselben erscheinen. Nicht minder ausgebreitete Geltung hatte in der vorsokratischen Philosophie der Satz, den man als ersten Versuch einer Erkenntnistheorie betrachten darf, dass Ähnliches nur von Ähnlichem erkannt werde, dass das erkennende Subject und das erkannte Object von gleichartigem Wesen seien. Nimmt man dazu den Satz der Platonischen Ideenlehre, dass die menschliche Seele befähigt ist, das Ewige und Unveränderliche, das wahrhaft Seiende zu erkennen, so folgt daraus für sie selbst die gleiche Ewigkeit des Wesens. Wenn in diesen beiden, der ersten Hälfte des Dialogs angehörigen Beweisen, die, bestimmt auseinander gehalten, nur durch die gemeinsame Voraussetzung der Ideenlehre zusammenhängen, zu dieser selbst noch anderweit verbreitete

hindurchzieht, dass das Bewusstsein von dem idealen und deshalb über Entstehung und Untergang erhabenen Wesen der menschlichen Seele hier im Fortgang zu einer immer deutlicheren wissenschaftlichen Überzeugung, in seiner mit jedem neuen Schritt sich vertiefenden und befestigenden Begründung dargestellt werden soll.“

Überzeugungen als Prämissen hinzugenommen werden, so ruht dagegen der in der zweiten Hälfte des Dialogs gegebene Beweis ausschließlich auf logischen Consequenzen der Ideenlehre selbst; denn dass außerdem nach allgemeinem griechischem Sprachbewusstsein Seele und Leben einander in Bedeutung gleichgesetzt werden, das wird Platon schwerlich als eine besondere, erst noch eines Beweises bedürftige Voraussetzung betrachtet haben. Dieser dritte, wiederum nur in der gleichen Grundlage mit den beiden ersten zusammenstimmende, übrigens von ihnen verschiedene Beweis wird von den beiden ersten durch eine längere Erörterung getrennt, in welcher der Platonische Sokrates erst die verbreitete Ansicht widerlegt, dass die Seele eine Stimmung des Körpers sei, dann seinen eignen philosophischen Bildungsgang erzählt. Man wird die Angemessenheit dieser Einfügung nicht leicht erkennen können. Ehe der Platonische Sokrates in seiner Beweisführung die Anlehnungen an Sätze der ihm vorausgegangenen Naturphilosophie aufgibt und sich ausschließlich auf den Bereich seiner eignen philosophischen Überzeugungen beschränkt, legt er den Weg dar, auf welchem er zu der Einsicht gelangt ist, dass in diesen älteren Philosophemen eine Erkenntnis der Wahrheit nicht enthalten sei⁹⁾; und seine eigne Überzeugung von der

⁹⁾ Indem ich den fraglichen Abschnitt des Phädon als Darstellung des philosophischen Entwicklungsganges des „Platonischen Sokrates“ bezeichne, so spreche ich nicht mehr aus, als in den Worten unzweifelhaft enthalten ist. Doch lässt sich die Frage nicht ablehnen, ob darin ein Gedankengang des historischen Sokrates oder unter dessen Person der Gedankengang des Platon dargelegt sei. Gegen die letztere, übliche Auffassung spricht Zeller (2. Aufl.) II, 1. S. 293, 1 Bedenken aus, und Überweg sucht nachzuweisen, dass es unpassend sei, wenn Platon so den eignen Entwicklungsgang als Sokratischen erzählen lasse. Diese Beweisführung unterliegt insofern Zweifeln, als sie sich leicht gegen die Stellung der Person des Sokrates in einem großen Theile der Platonischen Dialoge kehren lässt. Zellers Bedenken scheinen mir mehr gegen specielle Folgerungen, als gegen den Kern der Auffassung gerichtet zu sein. Platon, so scheint mir, gibt nicht eine historische Erzählung, weder von seinem eignen noch von des Sokrates philosophischem Entwicklungsgange, sondern er legt in den Hauptumrissen die Gründe dar, welche von der Naturphilosophie zu der Begriffsphilosophie führen. Diese Gründe sind im wesentlichen dem Platon mit Sokrates gemeinsam, und es ist dadurch nach der Weise der Platonischen Darstellung vollkommen gerechtfertigt, dass Sokrates sie als die seinigen darlegt. Indem aber als Ziel gerade derjenige

427 unbedingten Selbständigkeit des Seelenwesens tritt noch dadurch in helleres Licht, dass vorher die verbreitete, in theilweiser Modification bei Aristoteles wiederkehrende Ansicht von der Seele als der Stimmung, dem einheitlichen Lebensprincipe des Körpers, beseitigt wird.

Der Auffassung, die im bisherigen zu begründen versucht wurde, dass die sämmtlichen im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele die Ideenlehre zur Grundlage haben, entspricht es vollkommen und kann ihr insofern zur Bestätigung dienen, dass zu wiederholten malen und an entscheidenden Stellen die Ideenlehre dargelegt oder erwähnt ist. In den Mittelpunkt des ersten Beweises tritt die Begründung der Ideenlehre als einer zur Erklärung der That-
sachen der Erkenntnis nothwendigen Voraussetzung. Als Sokrates auf die Widerlegung der verbreiteten Ansicht über die Seele als Harmonie des Körpers einzugehen unternimmt, lässt er zuerst sich die Erklärung abgeben, dass über die Grundlage, die Ideenlehre selbst, seine Gegner mit ihm einverstanden sind. Und endlich die Erzählung über den philosophischen Bildungs-
428 gang des Platonischen Sokrates, welche dem letzten Unsterblichkeitsbeweise vorausgeht, führt zur Ideenlehre als ihrem Zielpuncte und ist selbst nur als eine subjective Erklärung der Ideenlehre zu betrachten. Wiederholungen solcher Art wird man bei Platon überhaupt und wird man insbesondere in einem so kunstvollendeten Dialoge, wie der Phädon ist, als nicht zufällig zu betrachten berechtigt sein.

Wenn hiernach der Phädon in allen seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele auf der Ideenlehre beruht und als

Punct erscheint, der die Platonische Lehre specifisch von der des Sokrates unterscheidet, nämlich die Realität der Ideen, wird dadurch die Auffassung gerechtfertigt sein, dass in dem fraglichen Abschnitte eine subjective Begründung der Platonischen Ideenlehre enthalten sei. — Übrigens verdient es wohl Beachtung, dass Aristoteles auf die an den fraglichen Abschnitt sich unmittelbar anschließenden und sein Ergebnis zusammenfassenden Worte ein paar mal Bezug nimmt, und während er das eine mal sie durch *ὡςπερ ὁ ἐν τῷ Φαίδωνι Σωκράτης* citirt de gen. II 9. 335^b 10, sie die anderen male einfach der Platonischen Philosophie zurechnet Metaph. A 9. 991^b 3. M 5. 1080^a 2.

eine Darstellung der Ideenlehre selbst in der Richtung auf eine besondere Frage, die über den Zustand der Seele nach dem Tode, betrachtet werden darf, so wird man sich nicht wundern können, mit den theoretischen Beweisführungen ethische Betrachtungen und Mahnungen verbunden zu finden; man würde, mit Platonischer Weise einigermaßen vertraut, dieselben vermissen, wenn man sie nicht fände. Für den Philosophen, der die Idee des Guten als die Spitze und den Einheitspunct der gesamten Ideenwelt betrachtet, und der durch das Wissen des Guten das Wollen und Thun desselben als in unbedingter Nothwendigkeit bestimmt erachtet, für Platon ist die Befähigung der menschlichen Seele zu absoluter Erkenntnis zugleich ihre Bestimmung zu absoluter sittlicher Reinheit. Hierin liegt, durch die gesamte Platonische Philosophie bezeichnet, der Einheitspunct der ethischen Betrachtungen mit den theoretischen Beweisen, nicht in der behaupteten Ergänzung der angeblich an sich unzureichenden theoretischen Beweise durch ethische Glaubenssätze, — eine Ansicht, die überdies Wissen und Sittlichkeit in ein der Platonischen Lehre direct widersprechendes Verhältniß stellt. Man braucht nur an den Phädon und das Symposion zu denken, um diese Untrennbarkeit von Wissen und Sittlichkeit als echt Platonische Überzeugung sich zu vergegenwärtigen. Im Phädon wird die in einem vorweltlichen Sein der Seele zu theil gewordene Anschauung der Ideen als die Voraussetzung wahrer Erkenntnis ausgesprochen; aber in der mythischen Darstellung dieser Voraussetzung ist die Befähigung der Seele zu unbedingtem Wissen und ihre Bestimmung zu sittlicher Reinheit unmittelbar verbunden. Und wenn im Symposion die Einbildung der Ideen in den Wechsel der Sinnenwelt als die Aufgabe des Lebens des Weisen dargestellt wird, so ist dies eben so sehr eine Aufgabe des Erkennens wie des sittlichen Handelns, und es läßt sich kaum bezeichnen, wo denn die Grenze und Scheidung des theoretischen und ethischen Elementes sei. Ich muss es mir versagen, auf das seit Schleiermacher von keinem Erklärer übersehene, aber schwerlich in seiner Bedeutung vollständig erschöpfte Verhältniß dieser drei Dialoge des weiteren einzugehen; nur eine Bemerkung, zu welcher diese Vergleichung Anlass gibt, möge schließlicb Platz finden. Es wird nicht leicht jemand die erkenntnis-theoretischen Sätze

Platons, welche der Phädon und das Symposion enthält — Sätze, in welchen die ersten Anfänge logischer und psychologischer Forschung in eine übereilte Verbindung gebracht sind — unverändert und in ihrem wirklich Platonischen Sinne sich als Überzeugung anzueignen vermögen. Der Phädon steht mit diesen beiden Dialogen auf vollkommen gleicher Linie. Die Frage über allgemeine Giltigkeit der Platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, das heist, die Frage, ob die auf der eigentlichsten Grundlage der Platonischen Philosophie aufgeführten Beweise auch abgesehen von derselben, Geltung haben, diese Frage sollte billigerweise nicht gestellt und es sollte ihr nicht stillschweigend ein Einfluss auf die Erklärung des Phädon gestattet werden. Es kann sein, dass durch Beseitigung dieses Gesichtspunctes manches persönlich subjective Interesse am Platonischen Phädon geschwächt würde; aber gewiss würde durch Beschränkung auf die Untersuchung, ob aus den Platonischen Principien die gezogenen Folgerungen sich wirklich ergeben, die Auffassung des Phädon an objectiver Sicherheit gewinnen.
