Erörterung der künstlerischen Form des platonischen Dialoges Phaedon und Prüfung der Giltigkeit der ebendaselbst entwickelten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Wie Sokrates stets vor allem auf die Reinigung und Veredlung seiner Seele bedacht war und seinen einzigen und höchsten Beruf darin fand, geistreiche junge Männer im freundschaftlichen Verkehre mit ihnen durch denkende Betrachtung zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Gottähnlichkeit, zu führen, so weihte er auch noch die letzten Stunden seines irdischen Daseins im Vereine mit seinen Schülern und Freunden, welche ihn im Gefängnisse besuchten, philosophischen Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele. Dabei ließ er sich durch die Todesnähe nicht im geringsten aus der gewohnten Gemüthsruhe und Fassung bringen, sondern ohne Furcht, ja freudestrahlend blickte er dem Tode ins Angesicht und mit getrostem Muthe leerte er den Schierlingsbecher.

In den Herzen seiner Schüler mussten die letzten Lebensmomente, wie die letzten Reden des Weisen einen tieferschütternden und nachhaltigen Eindruck hervorbringen. Platon zumal, Sokrates' genialster Schüler, dessen Leben und geistiges Streben so eng an das seines Meisters gekettet war, empfand schwer den herben Schlag, wodurch er seines väterlichen Rathgebers für immer beraubt ward. Von dessen philosophischen Anschauungen ganz durchdrungen, blieb er sodann aber auf der einmal eingeschlagenen Bahn nicht stehen, sondern arbeitete selbständig an seiner allseitigen wissenschaftlichen Vervollkommnung weiter, während das Bild des todesfrohen Greises, das tief in seine Brust sich gesenkt hatte, nimmermehr von seiner Seele wich.

So waren Jahre ununterbrochener geistiger Thätigkeit seit jenem Ereignisse verstrichen, als Platon es unternahm in einem seiner berühmtesten Dialoge jene letzte Scene im Kerker zu schildern. Dieser Aufgabe hat er sich in der glänzendsten Weise zu entledigen gewusst, indem er in seinem Phaedon — so benannte er selbst jenen Dialog — ein dem Wesen nach treues Bild des sterbenden Sokrates mit den lebhaftesten Farben entworfen und dadurch ein Kunstwerk im wahren Sinne des Wortes geschaffen hat, das unsere Bewunderung in hohem Grade verdient und stets den bedeutendsten Erzeugnissen des hellenischen Geistes beigezählt wurde. Durch dasselbe hat Platon seinem geliebten Lehrer ein

erhabenes Denkmal gesetzt, ein monumentum aere perennius, das Jahrtausende überdauert hat und heutzutage noch zu den gern und mit großem Nutzen gelesenen Schriften des classischen Alterthums gehört.

Dasselbe möge denn den Gegenstand der nachfolgenden Abhandlung bilden u. z. nach zwei Gesichtspunkten hin in der Weise, dass zunächst die künstlerische Form des genannten Dialoges, sodann die darin vorkommenden Unsterblichkeitsbeweise einer näheren Betrachtung unterzogen werden [1]).

I. Erörterung der Kunstform des Dialoges Phaedon.

Was von Platons Dialogen überhaupt hinsichtlich ihrer Form sich sagen lässt, nämlich dass man sie für dramatische Kunstwerke ansehen kann, da die Personen darin vor den Augen der Leser nicht bloß erzählend, sondern zugleich handelnd d. i. im Wechselgespräche begriffen auftreten, das findet insbesonders und ganz zutreffend seine Anwendung auf den Phaedon, den man mit voller Berechtigung einer Tragödie an die Seite stellen kann, weil darin wirklich mit poetischer Begeisterung eine wichtige, ernste Handlung dargestellt wird, welche mit dem siegreichen Untergange des ringenden Helden Sokrates ihren schließlichen Ausgang nimmt.

Die Vorzüge aber, welche unserem Dialoge das Gepräge eines wahrhaft vollendeten dramatischen Kunstwerkes verleihen, sind theils innerer, theils äußerer Natur.

A) Innere Vorzüge:

1. Der gemeinsame Grundgedanke. Als ein echtes Kunstwerk kann der Phaedon nur einen Hauptzweck haben, mit dem aber zugleich mehrere im natürlichen Zusammenhange stehende Nebenzwecke erreicht werden. Bei Auffindung und Bestimmung des Gedankens, den Platon dieser seiner Schrift zu Grunde gelegt haben mochte, schlugen die einzelnen Erklärer verschiedene Richtungen ein. Wenn man nämlich den ganzen Gedankengang in genauere Erwägung zieht, so erkennt man, dass vor allem zwei Momente in den Vordergrund treten, ein philosophisches einerseits, und ein historisches oder thatsächliches andererseits. Jenes dreht sich

---

[1]) Literarische Werke und Abhandlungen, die benützt wurden: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung v. Dr. E. Zeller, II./1, 3. Auflage, Leipzig, 1875. Platon's sämmtliche Werke v. H. Müller und K. Steinhart, IV. Bd. Leipzig 1854. Plato's Phaedon. (Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs) v. A. Bischoff, Erlangen, 1866. Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie v. Dr. F. Susemihl. I. Th., Leipzig, 1855. Geschichte und System der platonischen Philosophie v. Dr. K. F. Hermann, I. Th., Heidelberg 1839. Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben v. Dr. E. Ueberweg, Wien, 1861. Die Beweise für die Unsterblichkeit im platonischen Phaedon, kritisch beleuchtet v. J. M. Knaus, Bern, 1870. Ueber die platonischen Beweise der Unsterblichkeit der Seele v. Kahlert, Černowitz 1855. Platonis Phaedo; rec. G. Stallbaum. ed. III., Gothae 1850. Platons Phaedon v. M. Wohlrab, Leipzig, 1879. Ueber Zweck und Gliederung des platonischen Phaedon, v. Dr. F. Susemihl in der Ztschr. Philologus, Bd. V.

um den Erweis der Unsterblichkeit der Seele, dieses besteht in der Schilderung des mit Freude dem Tode entgegengehenden Sokrates. Manche erblickten nun in diesem, andere in jenem, und noch andere in der Vereinigung beider Momente die leitende Idee des ganzen Dialoges.

Fasst man zunächst die drei Ueberschriften des Werkes („Φαίδων", „περὶ ψυχῆς", „ἠθικός") ins Auge, so lässt sich weder aus der ersten, welche Platon wohl nach dem Vorgange der griechischen Tragiker seinem Gespräche ob dessen dramatischer Form in Bezug auf die Einkleidung gegeben hat, noch aus der dritten, die, was ihren Ursprung anbelangt, wahrscheinlich nicht weiter als auf Thrasyllus zurückgeht und im allgemeinen den ethischen Charakter des Dialoges kennzeichnet, ein Schluss auf dessen wahre Aufgabe ziehen; wohl aber kann man nach der zweiten Aufschrift vermuthen, dass jene Alten, von denen dieselbe herrührt, dadurch in einer möglichst kurzen Formel, in einfachem περί und einem einzigen Worte, den eigentlichen Inhalt eines so umfangreichen, vielgegliederten Werkes zu treffen suchten [1]), und dass sie den Phaedon für eine Wesensbestimmung der Seele und zwar für die höchste d. i. für eine Unsterblichkeitslehre ansahen [2].)

Im Anschlusse daran haben neuere Gelehrte, wie C. Fr. Hermann [3]), Susemihl [4]), Wohlrab [5]) u. a. unter verschiedenen Modificationen ihre Ansichten dahin ausgesprochen, dass der Schwerpunkt des Dialoges in seinem wissenschaftlichen Theile liege. Doch hiebei vermissen wir eine gebührende Würdigung des Historischen im Buche, dem Platon wohl kaum die Bestimmung einer bloß ausschmückenden Beigabe von secundärem Werte zugedacht haben wird. Ueberdies gehen die Anschauungen der beiden erstgenannten Ausleger weit über den wahren Zweck hinaus, da nicht von einer Identificierung der Seele mit der Lebensidee, sondern bloß von einer Theilnahme der ersteren an der letzteren die Rede ist und überhaupt keine eigentliche, erschöpfende Begriffserörterung der Seele gegeben wird.

Was andererseits die historische Seite der Dialoges anbelangt, so hat dieselbe nur wenige, (z. B. Socher,) auf den Gedanken geführt, hierin den alleinigen Zweck des ganzen Dialoges zu suchen [6]).

---

[1]) Wie z. B. Diog. L. 3, 58. und schon der Verfasser des 13. der sog. plat. Briefe.

[2]) Derselben Auffassung begegnen wir bei Cic. Tusc. disp. I. 11, wo der Dialog Phaedon mit den Worten „liber, qui est de animo" angeführt wird.

[3]) Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. I. 527. Das Resultat des Dialoges Phaed. ist: „Seele und Leben sind Eins".

[4]) Prodromos S. 23, 89; cf. Susemihl: Genetische Entwicklung der plat. Philosophie I. S. 466 ff: (Mittelstellung der Seele zwischen den Ideen und den körperlichen Dingen sei der Gegenstand des Phaedon).

[5]) Platons Phaedon, Einleitung S. 12: „Platon will also die Unsterblichkeit der Seele beweisen oder genauer das mit Selbstbewusstsein verbundene Fortleben der Einzelseele, also die individuelle Unsterblichkeit.

[6]) Auch Cicero mag das historische Moment vor Augen gehabt haben in Tusc. I. 43, wo er mit Bezug auf den Dialog Phaedon sagt: „in quo moritur Socrates", so dass uns, wenn wir diese Stelle mit der obigen zusammenhalten, der Gedanke nahe kommt, seine Ansicht sei zwischen den beiden Momenten getheilt gewesen.

Einen Nebenzweck wieder, jene praktische Forderung an den Philosophen, seine Seele so viel als möglich durch das Streben nach wahrer Erkenntnis von anhaftenden sinnlichen Einflüssen loszumachen und reiner Geist zu werden, hat Schleiermacher [1]) zur Grundlage des Dialoges erhoben. Desgleichen fußt auch Schmidt [2]) auf einem einseitigen Standpunkte, wenn er die Gesammtaufgabe des Phaedon in der Schilderung des in froher Zuversicht auf ein besseres Leben dahinscheidenden Weisen findet, da er bei dieser Bestimmung die Genauigkeit und Weitläufigkeit des philosophischen Theiles, sowie das Verhältnis des Sokrates zu seinen Schülern und der ganzen Welt minder berücksichtigt.

Der Wahrheit kommen jene Erklärer am nächsten, welche eine einheitliche Verbindung der zwei im Phaedon klar hervortretenden Seiten erkennen, so Ast [3]), Stallbaum [4]), Steinhart [5]), Bischoff [6]). Denn man könnte doch wohl weder annehmen, dass die pathetische und ergreifende Schilderung des Thatsächlichen ein bloß äußerlicher Beweggrund zu den dialektischen Erörterungen gewesen sei, noch dass die philosophische Untersuchung wiederum, der doch Platon den größten Theil des Dialoges und die größte Achtsamkeit widmete, nur einen untergeordneten Wert gehabt habe. Doch Ast und Stallbaum behaupten nur ohne Angabe des vereinenden Grundgedankens jene Verschmelzung beider Momente und fassen, wie auch Steinhart und Bischoff, Sokrates nur als das vollkommenste Musterbild aller echten Weisheitsfreunde, während aus vielen Andeutungen hervorgeht, dass es nicht in der Absicht Platons lag, in diesem Kunstwerke seinen sterbenden Lehrer als eine etwa bloß gleichgiltige Person erscheinen zu lassen, sondern vielmehr uns in erster Instanz den persönlichen Sokrates vor die Seele zu führen, wie er in dem Ernste der Todesstunde seinen treuen, ihn umgebenden Freunden in ihrer tiefen Betrübnis den Blick eröffnet in die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens, dem er vermöge der Macht der Philosophie mit glaubensvoller Ueberzeugung entgegengeht. Die Zeichnung der Persönlichkeit des Sokrates kommt nämlich immer

---

[1]) Platons Werke II. 3, S. 6.

[2]) Beiträge zur Erklärung von Platons Phaedon in Mützells Zeitschr. für das Gymnasialwesen 1852, Heft 5—7.

[3]) Platons Leben und Schrift. S. 156: Der Zweck des Dialoges bestehe in der innigen Verschmelzung des Wirklichen mit dem Idealen.

[4]) Platonis opp. Vol. I. Sect. II. praef. ad. Phaed. p. 23: „Sed nimirum utraque pars tanquam ideale, quod vocant, et concretum arctissimo vinculo continetur, ut summum atque extremum libri consilium non in alia re cernatur, nisi in eo, ut et exemplo morientis philosophi et argumentis e philosophiae penetralibus repetitis spes immortalitatis ostendatur et confirmetur."

[5]) Platons sämmtl. Werke, Bd. IV. S. 390; Grundidee: „Das Ideal eines am Ziele seines rastlosen Strebens nach höherer Erkenntnis und nach Mittheilung der erkannten Wahrheit an einen Kreis empfänglicher Seelen stehenden Weisheitslehrers" . . . . „Grundgedanke und Ziel der philos. Erörterungen, dass die zur Erkenntnis erhobene Ueberzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und Erscheinungen, aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebnis sei".

[6]) Plato's Phaedon S. 261: „Der alleinige Zweck des Gesprächs ist zu zeigen, dass der Tod für den Philosophen kein furchtbares, sondern das wünschenswerteste Ereignis ist, dass der Tod dem Philosophen nicht des Lebens Vernichtung, sondern des Lebens höchste Vollendung ist". S. 262: „Sterben ist für de" Weisen Gewinn."

und immer wieder zum Durchbruche und entspricht, wenn auch Platon, der Dichterphilosoph, in seiner Begeisterung manche Zuthat sich erlaubt hat, und wenn wir auch zugeben müssen, dass Sokrates kurz vor seinem Tode nicht eine so weit ausgedehnte Unterredung angestellt, doch im großen Ganzen dem Wesen des wirklichen Sokrates. Die bleibende Nachwirkung, welche die erschütternde Katastrophe auf Platon ausübte, die Pietät des Schülers gegen seinen geliebten Lehrer, der Charakter des großartigen Ereignisses und die äußeren Umstände — dies Alles zeugt für die obige Annahme. Und was die Untersuchung über die Unsterblichkeit der Seele anbelangt, so steht dieselbe einerseits nicht im Widerspruche mit dem Glauben des Sokrates, andererseits kann es sogar für ganz natürlich angesehen werden, dass Sokrates im Kerker angesichts seines nahen Endes über sein künftiges Los nachgedacht und mit seinen Freunden darüber gesprochen hat. Diesen selbst also lässt Platon seine freudige Entschlossenheit zum Tode durch philosophische Beweise von der Unsterblichkeit bewahrheiten; ihn selbst lässt er den eigenen Tod als eine allseitige Befreiung von der Herrschaft des Körpers mit Ruhe erwarten, man vergl. nur Stellen wie pag. 61 B, 69 D, 80 D. u. a. und man wird erkennen, dass der wahrhafte Sokrates gemeint sei [1]). Demnach wird es der Tendenz Platons nicht zuwiderlaufen, wenn wir als einigendes Thema des Dialoges den Satz hinstellen: „Der freudig erstrebte leibliche Tod ist für Sokrates mit einer außer allen Zweifel gesetzten Gewissheit der Eingang in das auf reinster Anschauung beruhende ewige Leben".

In zweiter Instanz schildert Platon allerdings auch den wahren Philosophen überhaupt, das Ideal eines solchen, versteckt unter der Maske des wirklichen Sokrates; desgleichen erscheint ihm die an alle echten Weisheitsfreunde zu wiederholtenmalen ergehende Aufforderung, die Seele behufs der reineren Erkenntnis der Wahrheit durch die Kraft der Philosophie soviel als möglich von der Körperwelt loszulösen, nur als Nebengedanke, mit der Grundidee innig verflochten.

2. *Die einheitliche Composition.* Wie in einem kunstgerechten Drama lassen sich auch in unserem Dialoge drei Haupttheile deutlich unterscheiden: a.) Der einleitende Prolog, (die Einleitung), b.) die fortsetzenden Epeisodien, (der eigentliche Haupttheil), c.) die abschließende Exodos (der Schluss). Alle diese einzelnen Theile lehnen sich an die zu Grunde liegende Idee, die sich wie ein Faden vom Anfange bis zum Schlusse hindurchzieht, sehr passend an und streben einem gemeinsamen Zielpunkte entgegen, den sterbenden Sokrates in der von ihm verfochtenen Anschauung von der unvergänglichen Fortdauer der Seele als unbezwinglichen Sieger erscheinen zu lassen. — Der erste Theil selbst beginnt mit einer Art von Vorspiel, mit dem Vorgespräche zwischen dem Pythagoreer Echekrates und dem Sokratiker Phaedon, [2]) das den Zweck hat die dramatische Lebendigkeit zu erhöhen; denn wir erfahren, dass Phaedon bei dem Tode des Sokrates persönlich zugegen war, so dass wir, wenn Echekrates ihn zur Mittheilung des Aufschubes der Todesstrafe und aller Vorgänge im Kerker auffordert, eine ebenso getreue, als lebendige Schilderung hievon erwarten dürfen. Eine Festfeier des Apollo, dessen Dienste Sokrates

[1]) cf. weiter unten die Charakterzeichnung des Sokrates.

[2]) bis pg. 59 C.

sein ganzes Leben und Wirken geweiht hatte, verzögerte die Hinrichtung, so dass dadurch der Tod des Sokrates mehr als ein weihevoller, festlicher Act, denn ein trauriges Ereignis erscheint. Im Einklange damit lässt Platon schon jetzt den Berichterstatter Phaedon darauf hinweisen, dass Sokrates furchtlos und edel nicht ohne göttliche Fügung endete, und dass er im Hades sich wohlbefinden werde, lässt ihn auch die sonderbare Seelenstimmung aller anwesenden Freunde, die namentlich angeführt werden, als einen Mittelzustand zwischen Freude und Schmerz kennzeichnen, um schon in der einleitenden Unterredung den Charakter der späteren Untersuchung anzudeuten, die ja von dem Grundsatze ausgeht, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem entstehe, und mit der Wahrheit schließt, dass auf einen schmerzlichen Tod ein seliges Leben ohne Ende folge. Die Form der Wiedererzählung endlich wählte Platon deshalb für das eigentliche Gespräch, weil er selbst durch Krankheit, die wohl nicht fingiert gewesen ist, [1]) verhindert war am Todestage des Sokrates im Kerker sich einzufinden, und weil er ähnlich wie in einem Trauerspiele die Darstellung der letzten Augenblicke des Sokrates in weiterer Ferne und in einem milderen Lichte dem Leser vor Augen führen wollte.

Nach dem einleitenden Zwiegespräche beginnt Phaedon [2]) seine eigentliche Erzählung, die Mittheilung der letzten Gespräche und Vorgänge im Gefängnisse. Der letzte Morgen hat für Sokrates gedämmert. Seine Freunde, die nach der erfolgten Rückkunft der delischen Theorie schon wussten, dass ihm nur die kurze Lebensfrist bis zu Sonnenuntergang noch vergönnt sei, konnten dem Drange ihrer innigen Liebe nicht widerstehen und machten sich früh sehr zeitig auf, um ja recht lange bei Sokrates verweilen zu können. Die Stunden waren für ihn gezählt; sie durften also keine derselben versäumen. Sie treten in den Kerker und finden Sokrates mit seiner Familie. Hiemit erschließt sich der eigentliche Schauplatz dem Blicke. Sokrates lässt seine jammernde Frau entfernen, um ganz ungestört noch einmal mit seinen Freunden der philosophischen Muse huldigen zu können. Platon verschmäht also hiebei die Gelegenheit einer rührenden Abschiedsscene. Die philosophische Untersuchung hat in seinen Augen einen viel höheren Wert.

Eine scheinbar ganz zufällige und unbedeutende Sache, das Jucken des von der Fessel befreiten Fußes, das Wohlgefühl nach dem früheren Schmerze [3]) ist für Sokrates die Veranlassung zu der Bemerkung des Zusammenhanges zwischen Gegensätzen im Gewande einer Aisopischen Fabel und der Ausgangspunkt der späteren philosophischen Erörterung. Bei der Erwähnung des Namens Aisopos findet der Thebaner Kebes eine geeignete Gelegenheit in das Gespräch einzugreifen. Er erinnert sich nämlich einer unlängst von dem neugierigen Sophisten Euenos an ihn gerichteten Frage, warum Sokrates am Abende seines Lebens erst im Gefängnisse einen Lobgesang auf Apollo zu dichten und Fabeln des Aisopos zu versificieren angefangen habe. Die Antwort, welche Sokrates darauf gibt, schließt mit einem Lebewohl und der Ermahnung an Euenos, er solle, wenn er wahrhaft weise sei, seine Furcht vor dem Tode ablegen und ihm möglichst bald nachfolgen, ohne dass ihm aber

[1]) pg. 59 B: *Πλάτων δέ, οἶμαι, ἠσθένει.*
[2]) von pg. 59 D an.
[3]) pg. 60 B.

hiemit eine Aufforderung zum Selbstmorde gegeben werde, der nach seiner Ansicht und auch nach der Lehre der Pythagoreer unerlaubt sei. Außer dem obengenannten Thebaner Kebes betheiligt sich jetzt auch Simmias, der andere Thebaner, an der Unterredung. Die Bedenken beider gegen Sokrates' Ansicht über das Sterbenwollen des Philosophen und die gleichfällige Unerlaubtheit des Selbstmordes bewirken, dass das Gespräch im Prologe mit rascher Lebendigkeit dem eigentlichen Haupttheile des Dialoges zuschreitet. Was ihnen unbegreiflich zu sein scheint, setzt Sokrates bereitwilligst und klar auseinander, wie er vor seinen Richtern es nicht überzeugungskräftiger thun könnte, ja er freut sich über die geistige Regsamkeit seiner Mitunterredner und legt selbst einen solchen Eifer für die Sache an den Tag, dass er durch die Warnung des Kriton, sich nicht zu sehr zu erhitzen, keineswegs von den begonnenen Reden sich abhalten lässt.

Nach der kleinen den Prolog schließenden Episode mit Kriton folgt die erste ethische Betrachtung, die man nicht mit Unrecht der Parodos in der Tragödie an die Seite stellt [1]). Darin erläutert Sokrates seine, sowie jedes wahren Philosophen Todesfreudigkeit durch die Definition des Todes als einer Trennung der Seele vom Leibe und durch die Thatsache, dass jeder weise Mann das ganze Leben hindurch sich im Sterben übt, indem er seine Seele aus dem Gefängnisse d. i. von der Gemeinschaft des Leibes zu befreien sucht, der mit seinen täuschenden Sinnen der reinen Betrachtung, der Erfassung des wahrhaft Seienden nur im Wege steht. Eine solche Uebung des Philosophen im Sterben schließt natürlich die Todesfurcht ganz und gar aus, denn es wäre widersinnig, wenn er das ganze Leben dem Tode, in welchem er das Endziel aller seiner Wünsche zu erreichen hofft, möglichst nahe zu kommen trachtet und dann, wenn der Tod wirklich naht, sich nicht freuen würde. Diese im lyrischen Tone vorgetragene, auf Empfindungen und Ahnungen beruhende Rechtfertigung schließt Sokrates mit den Worten: „Dieses, mein Simmias und Kebes, sage ich also zu meiner Vertheidigung, um zu zeigen, dass ich billigerweise es nicht schwer aufnehme und nicht unwillig werde, Euch und die hiesigen Herrn zu verlassen, da ich ja auch dort, nicht minder als hier, gute Herrn und Freunde anzutreffen hoffe."

Kebes gibt sich nun zwar mit dieser Erklärung zufrieden, nur fürchtet er, dass die Seele bei ihrem Scheiden aus dem Körper wie ein Hauch oder Rauch verflüchte; es bedürfe also eines starken Beweises für die Postexistenz der Seele. Bevor Sokrates an die Bekämpfung des von Kebes gemachten naturphilosophischen Einwurfes geht, macht er darauf aufmerksam, dass man kein leeres Geschwätz oder ein Gespräch über unpassende Dinge von ihm erwarten solle, und hebt gleich von allem Anfange an die Wichtigkeit und Erhabenheit des zur Verhandlung gelangenden Gegenstandes hervor. Dieser Gegenstand ist nun der Beweis des Sokrates für die Unsterblichkeit der Seele und füllt den Haupttheil unseres Dialoges aus [2]). Es handelt sich um die zwei einander feindlich gegenüberstehenden Gegensätze, das Leben und den Tod. Das Leben soll siegreich aus dem Kampfe hervorgehen. Sokrates ist berufen, die Entscheidung herbeizuführen; er versucht es durch echt

[1]) pg. 63 B — pg. 69 E.
[2]) pg. 70 C — pg. 107 B.

philosophische Beweise und Widerlegung der von seinen beiden obengenannten Mitunterrednern erhobenen Bedenken, sowie durch weitere ethische Betrachtungen, die auf die Beweise vorbereiten oder vervollständigend sich denselben anreihen. Diese Beweise, Gegenbeweise und ethischen Betrachtungen hat Platon mit großer Kunst gerade an die Geschichte von Sokrates Tode angeknüpft und sie dem in den Mund gelegt, der schon an der Schwelle des Todes steht. Die Beweise und Gegenbeweise entsprechen treffend den Epeisodien oder Acten, die weiteren ethischen Betrachtungen könnte man füglich als Stasima der alten Dramen hinstellen. Die Aneinanderreihung und Verschlingung aller dieser einzelnen Theile aber ist keine lose und lockere zu nennen; vielmehr zeigt sich deutlich ein stufenmäßiges Fortschreiten, eine festzusammenhängende Fortentwicklung bis zu dem Cardinalpunkte der ganzen Untersuchung.

Im ersten Beweise geht Sokrates von einer alten Sage über die Rückkehr der Seele aus dem Hades aus und kommt, gestützt auf das allgemeine Naturgesetz vom Werden und Vergehen, auf rein logischem Wege zu dem Schlusse, dass, gleichwie die Schlafenden wieder erwachen, so auch die Todten wieder aufleben, wenn nicht zuletzt alles todt sein sollte, und dass es demnach ein Dasein der Seelen der Verstorbenen gibt [1]). Kebes gesteht die Richtigkeit des Beweises zu, gibt aber dem Sokrates zugleich den Anstoß zu einem neuen Beweise. Auch Simmias ist begierig denselben zu hören. Der Ausgangspunkt ist der Sokratische Satz: Lernen ist nichts Anderes als Wiedererinnerung. Daraus wird unter Voraussetzung der Realität der Idee gefolgert, dass die Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Leibe irgendwo existiert habe. Die Begründung vollzieht sich hier nicht mehr in so äußerlicher Weise wie in dem ersten Beweise. Als ein Fortschritt dieses zweiten Beweises ist es nämlich zu betrachten, dass er schon von einer Kenntnis des an sich Seienden d. i. der Idee vor der Geburt handelt, wenn Platon ihn auch auf den vorigen stützen muss, um das Fortleben der Seele nach dem Tode daraus abstrahieren zu können [2]). Da aber die Besorgnisse des Kebes und Simmias vor einem etwaigen Zerstieben der Seele bei ihrem Ausgange aus dem Körper noch nicht beseitigt zu sein scheinen, hält Sokrates eine gründlichere Durcharbeitung der Erörterung für nöthig und schreitet an einen neuen, den dritten Beweis, der seinem Inhalte nach wieder auf einer höheren Stufe steht als der zweite; denn in ihm werden die Ideen schon deutlicher bestimmt, so dass wir ein klares Bild von denselben erhalten, wenn auch die Seele noch nicht als etwas Ideelles selbst hingestellt wird, sondern demselben bloß verwandt erscheint [3]).

An die Folgerung der Unzerstörbarkeit der Seele aus dem dritten Beweise reiht sich, einem Stasimon der Tragödie vergleichbar, die zweite ethische Betrach-

---

[1]) pg. 70 C — 72 E.

[2]) pg. 72 E — 77 D.

[3]) pag. 78—80 D. Ueber den Fortschritt der drei ersten Beweise, welche gleichsam das erste Epeisodion bilden, sagt Steinhart in der Einl. Bd. IV. S. 417: „Während der erste Beweis von der Objectivität des Daseins, der zweite von der Subjectivität des Denkens und Erkennens ausgieng, vereinigt der dritte beide Seiten und erkennt die Wesenseinheit zwischen Object und Subject oder Sein und Denken an, da der denkende Geist und die gedachten Ideen gleich einfach und daher gleich ewig sind."

tung, die glaubensvolle Ueberzeugung des Sokrates vom Schicksale der Seele nach dem Tode des Menschen, und zwar nicht bloß der reinen Seele des Weisen, die, von der reinigenden Philosophie geleitet, den sinnlichen Begierden entsagte, sich dadurch gottähnlich machte und deshalb nach ihrem Austritte aus dem Körper auch zu dem ihr verwandten Göttlichen gelangt, sondern auch der unreinen, von dem Körperlichen noch durchdrungenen Seele der Schlechten, welche als sichtbare schattenartige Erscheinung aus Furcht vor dem Unsichtbaren und dem Hades um die Grabmäler sich herumbewegt, bis sie in einen ihrer Leidenschaft entsprechenden Thierleib gebannt wird.

Wer möchte hierin nicht einen Anklang an die Pythagoreische Seelenwanderung erblicken? Wer nicht in diesem ersten eschatologischen Mythus eine indirecte Aufforderung an jeden Weisheitsjünger der Philosophie nicht zuwiderzuhandeln, und eine begeisterte Verherrlichung des praktischen Wertes derselben, die ja den Menschen das wahre Endziel des Lebens erreichen hilft? Sokrates sieht da mit einem gewissen Prophetenblicke in die Zukunft und findet seinen Glauben an ein glückseliges Leben nach dem Tode ganz natürlich. Die Unmöglichkeit der Zerstiebung der Seele wird durch diese ethische Betrachtung näher beleuchtet, die Todesfurcht erscheint vollends unbegründet, wenn man, wie Sokrates, sein Leben nach den Regeln der Philosophie einrichtet. [1]).

Nach dem Abschlusse dieser Betrachtung und längerem Stillschweigen, das durch die Vertiefung aller in das Gesagte entsteht, tritt im Contraste dazu im folgenden Acte wieder eine größere dramatische Lebendigkeit hervor in der Schilderung des weiteren Benehmens der Anwesenden. Die Handlung wird immer verwickelter, das philosophische Drama erreicht seinen Gipfelpunkt. Wie nämlich die beiden Thebaner, von Sokrates dringend aufgefordert, ihre Bedenken ungescheut zu äußern, mit ihren Gegenansichten hervortreten, entspinnt sich der heißeste Redekampf.

Dem leichteren, namentlich auf den wunden Fleck des dritten Beweises abzielenden Einwande des Simmias, die Seele könne als eine Harmonie des Körpers mit dem Tode desselben zugleich untergehen, gleichwie die Harmonie der Lyra, trotzdem sie etwas Unsichtbares, Göttliches sei, mit der Beschädigung oder Zerstörung der Lyra aufhöre, folgt mit gutem Grunde der gewichtvollere des Kebes, dass die Seele trotz ihrer Praeexistenz und ihrer im Vergleiche zum Körper größeren Stärke und Dauer nach vielen Einkörperungen endlich doch einmal u. z. in der letzten so kraftlos werde, dass sie im Gegensatze zu der Folgerung aus dem dritten Beweise gänzlich zu Grunde gehe, ähnlich dem Gewande, das den Weber überdauern kann, endlich aber doch auch einmal seinen Untergang finden muss [2]).

Diese Einwendungen sind von starker Wirkung, so dass selbst das einleitende Zwiegespräch zwischen Echekrates und Phaedon hier wieder hervorbricht und Echekrates in seiner Unruhe gleich den bei Sokrates anwesenden Freunden sich gezwungen fühlt, den Ansichten dieser beiden Thebaner mehr beizupflichten, als der Ueberzeugung des Sokrates. Wider alle Erwartung aber zeigt sich Sokrates

[1]) pag. 80 E—84 E.
[2]) pag. 85 C—88 B.

heiter, freundlich und liebevoll, insbesonders in der kurzen episodischen Zwischenunterredung mit Phaedon, in welcher er die Anwesenden vor Misologie warnt und zur aufmerksamen Verfolgung der weiteren Beweisführung geneigt macht.

Die Beseitigung des ersten von Simmias ausgesprochenen Zweifels geschieht mit leichter Mühe, indem Simmias der Gegenansicht des Sokrates, dass die Seele dem Praeexistenzbeweise zufolge keine Harmonie sei, da es sonst lasterhafte d. i. disharmonische Seelen gar nicht geben könnte, gerne beitritt [1]). Dass aber der Einwurf des Kebes für Sokrates bedeutsamer erschien, ersehen wir aus der weiter ausholenden und tiefer eingreifenden Widerlegung desselben. Nachdem nämlich Sokrates die Meinung des Kebes in recapitulierender Weise in Erinnerung gebracht, hält er es, um dieselbe mit Erfolg aus dem Felde schlagen zu können, für angezeigt, die Ursache des Werdens und Vergehens überhaupt zu erforschen und seine eigenen Erfahrungen in diesem Punkte in Form eines historischen Rückblickes auf seinen eigenen philosophischen Entwicklungsgang mitzutheilen [2]). Hiemit wollte Platon auch überhaupt in den Hauptumrissen die Gründe darlegen, welche den Aufschwung von der Beschäftigung mit Naturphilosophie und manchen unfruchtbaren Grübeleien über die Endursachen, wie über den *νοῦς* des Anaxagoras, zu dem treuen Festhalten am begrifflichen Principe oder an den Ideen verursacht haben [3]). Dass es aber nicht Platons Weise sei und auch ästhetisch nicht berechtigt wäre, sich selbst in seinem realen Entwicklungsgange unter der Person des Sokrates zu bezeichnen, hat Ueberweg gründlich dargelegt [4]).

Vermittelst der Begriffe oder Ideen lässt Platon den Sokrates die Widerlegung des Kebes, den vierten und letzten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele durchführen. Während im dritten Beweise die Seele und die Idee noch als einander bloß verwandt erscheinen, wird in diesem vierten Beweise mit voller Bestimmtheit die unauflösliche Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens dargelegt, so dass der Tod weder je mit seinem directen Gegensatze, dem Leben, noch mit seinem indirecten, der Seele, sich vereinigen kann, die Seele also unsterblich und deshalb auch unvergänglich sein muss. Hiemit wurde ein bedeutender, ja der bedeutendste Fortschritt gemacht, den Platon überhaupt zu machen vermochte; denn er ist bei der ihm eigenen Ideenlehre angelangt, hat daraus sein letztes, die Einwürfe seiner Gegner entkräftendes Argument für die ewige Fortdauer der Seele genommen, dem auch Echekrates seine Zustimmung nicht versagen kann [5]).

Nachdem Sokrates den Erweis der Unsterblichkeit der Seele abgeschlossen, zieht er in der nun folgenden dritten und letzten ethischen Betrachtung, einer lyrischen Partie, die zu beherzigende Folgerung, dass man der Geistes- und Herzensbildung die größtmögliche Sorgfalt angedeihen lassen solle. Von dieser paränetischen Bemerkung, wie sie nur aus dem zuversichtlichen Glauben an eine dereinstige Vergeltung entspringen konnte, geht er zu einer zweiten eschatologischen Darstellung, zu der mythischen Beschreibung des Todtengerichtes, der verschiede-

[1]) pag. 91 C— 85 A.
[2]) pag. 96—100 A.
[3]) cf. Bonitz in Plat. Stud. III. 427.
[4]) Unters. über die Entsteh. und Zeitfolge plat. Schr. S. 93.
[5]) pag. 100 B. — 107 B.

nen Wohnungen und Zustände des künftigen Lebens über, die theils dem Volksglauben, theils den Geheimlehren entnommen ist und den Zweck hat, der ganzen Darstellung ihre Vollendung zu geben, die durch dialektische Erörterung gewonnenen Wahrheiten in der Objectivität einer Anschauung darzustellen, in welcher Philosophie und Religion, Speculation und Tradition zu demselben Resultate, der Rechtfertigung über die Todesfreudigkeit des Sokrates, sich vereinigen. Im Vergleiche zu den früheren ethischen Betrachtungen erscheint diese, wie Steinhart [1]) richtig bemerkt, als die vollkommenste, die das Ergebnis der beiden früheren in sich aufnimmt und zur Einheit zusammenfasst. Sie spricht sich über das künftige Los der verschiedenen Seelen klarer und deutlicher als die vorigen aus, indem sie einen dreifachen Zustand der Seelen nach dem Tode unterscheidet, nämlich Seligkeit, Unseligkeit und eine Mittelstufe, den Zustand der Läuterung. Ihrem wissenschaftlichen Gehalte nach ist sie freilich, wie die früheren mythischen Schilderungen, nicht zu hoch anzuschlagen, da sie auf eine Lücke in der Erkenntnis hindeutet, doch zeugt sie von der künstlerischen Meisterschaft des Dichterphilosophen Platon und ist überhaupt eine recht sinnige, von poetischem Geiste durchdrungene Darstellung, die der vorangehenden philosophischen Erörterung einen ganz befriedigenden Abschluss gewährt [2]).

Was darauf folgt, bildet den dritten Theil, den Schluss oder die Exodos unseres philosophischen Dramas. Die Sonne neigt sich ihrem Untergange; der Tod des Sokrates rückt immer näher. Doch standhaft bereitet er sich, während die anwesenden Freunde immer trauriger werden, im vollen Contraste zu ihnen auf den Tod vor, nimmt Abschied von seiner Familie und dem Diener der Eilfmänner und stirbt in der festesten Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer der Seele nach dem Tode und einer jenseitigen Vergeltung als ein todesfroher Held und echter Philosoph. In dieser sehr lebendigen dramatischen Darstellung will Platon keineswegs allzugroßes Mitleid und Rührung in den Lesern erregen, — ist ja doch für Sokrates der Tod das reinste Glück, — vielmehr in dem Todesmuthe desselben gleichsam die thatsächliche Bestätigung für die vorangegangenen Erörterungen erblicken. Phaedon kann seine Erzählung nicht würdiger schließen, als wenn er seinen Meister vor Echekrates noch mit einem Lobe feiert.

Wir sehen also in dem einleitenden Zwiegespräche zwischen Phaedon und Echekrates, das auch in der Mitte des Dialoges zweimal zum Ausbruche kommt, und in dem Nachworte des Phaedon eine kunstvolle Verschlingung und Einrahmung des eigentlichen Gespräches durch das wiedererzählende, wie wir es nur noch im Euthydemos finden.

B) Aeußere Vorzüge:

1. Einheit der Zeit und des Ortes der Handlung. Das ganze so umfang- und gedankenreiche Hauptgespräch sammt den begleitenden Handlungen ist in die kurze Spanne Zeit eines einzigen Tages zusammengedrängt. Dieser ist Sokrates' letzter Lebenstag. Am frühesten Morgen, früher als an den vorhergehenden Tagen

[1]) a. a. O. P. 422.
[2]) pg. 107 B — 115 A.

kamen seine Freunde zum Gefängnisse, denn sie hatten es Tags zuvor, als sie den Kerker verließen, auf die Nachricht, dass das Schiff von Delos zurückgekommen sei, so untereinander verabredet [1]). Die Unterredung währte den Tag über bis nahe an Sonnenuntergang [2]), worauf Sokrates das Gift trank und verschied. In der passendsten und würdigsten Weise sind gerade an Sokrates' Sterbetag jene ernsten Untersuchungen und Betrachtungen über das Fortleben nach dem Tode geknüpft. Sokrates selbst erklärt, dass er in der noch gegönnten Frist nichts Geziemenderes thun könnte, als über die Wanderung ins Jenseits und das damit Zusammenhängende sich auszusprechen [3]).

Der Schauplatz des Hauptgespräches ist der engbegrenzte, düstere Kerkerraum. Sokrates sitzt hier, seiner Fesseln bereits entledigt, auf seinem Lager, ihm zur Seite seine Gattin Xanthippe mit dem Söhnchen. Diese wird aber nach dem Eintritte der Freunde des Sokrates, welche sich im Gerichtshofe zuvor versammelt hatten, ihrer Klagen wegen bald hinweggeführt. Sokrates richtet sich dann auf und beginnt, das Bein mit der Hand reibend, das Gespräch mit seinen Freunden, von deren Gruppirung uns nichts weiter bekannt ist, als dass Phaedon dicht neben Sokrates zur Rechten auf einem Schemel saß [4]). Nach der Unterredung badet sich Sokrates in einem Nebengemache, gibt sodann in Kritons Gegenwart seinen Angehörigen die letzten Aufträge und kehrt in den Kerker zurück, wohin auch bald der Diener der Eilfmänner mit dem Nachrichter kommt. Nachdem Sokrates das Gift getrunken, wandelt er noch einigemale im Kerker auf und ab, legt sich dann rücklings nieder und stirbt.

Der Ort der Wiedererzählung Phaedons vor Echekrates, dem Repräsentanten eines ganzen Zuhörerkreises [5]), ist die zwar kleine, aber durch Bildung ausgezeichnete peloponnesische Stadt Phlius [6]), der Heimatsort des Echekrates und zugleich der Familie des Pythagoras. Platon dürfte also absichtlich, wie Ast meint, diese Erzählung dorthin verlegt haben, da ja darin viele pythagoreische Philosopheme berührt und widerlegt sind. Phaedon war bei seinem Freunde Echekrates wahrscheinlich auf Besuch. Die Zeit dieses Besuches aber und die damit verbundene Erzählung lässt sich bei der Unbestimmtheit der einzigen Notiz gleich im Anfange des Dialoges „*καὶ γὰρ οὔτε τῶν πολιτῶν Φλιασίων οὐδεὶς πάνυ τι ἐπιχωριάζει τὰ νῦν Ἀθήναζε, οὔτε τις ξένος ἀφῖκται χρόνον συχνοῦ ἐκεῖθεν, ὅστις ἂν ἡμῖν σαφές τι ἀγγεῖλαι οἷός τ' ἦν περὶ τούτων, πλήν γε δὴ ὅτι φάρμακον πιὼν ἀποθάνοι. τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν εἶχεν φράζειν.*“ nicht genau ermitteln. Die hier erwähnte längere Verkehrsstockung zwischen Athen und Phlius ist kein zwingender Grund, die Erzählung erst in die Zeit des korinthischen Krieges (395—387) zu verlegen, vielmehr ist

[1]) pg. 59 D. E.
[2]) pg. 116 B. E.
[3]) pg. 61 E; 107 A.
[4]) pg. 89 A.
[5]) wie aus dem Plural in pg. 58 D. zu ersehen ist. Das nämliche, was sehr zur Verschönerung der Scenerie dient, kommt auch in einigen anderen plat. Dialogen vor, z. B. im Symp., wo der mit Apollodoros sprechende Freund nur einer von mehreren ist, die zusammen eine Gesellschaft ausmachen.
[6]) pg. 57 A, wo der Beisatz *Φλιασίων* dem Leser gleich von vornherein einen Wink über die Scene, den Ort des erzählenden Gespräches, gibt.

aus der lebendig gefühlvollen Schilderung Phaedons nicht zu verkennen, dass Platon sie in eine frühere Zeit, mehr in die Nähe des Todes des Sokrates gerückt wissen wollte [1]).

2. *Treffende Verwendung und Charakteristik der Personen.* Auch in diesem Punkte offenbart sich der dramatische Charakter unseres Dialoges, sowohl im erzählenden Gespräche, in welchem die beiden Hauptpersonen, Phaedon und Echekrates, gleichsam vor uns reden und handeln, — in ihrer Gesellschaft muss man sich jedoch, wie schon oben erwähnt wurde, noch mehr Theilnehmer denken, die als *κωφὰ πρόσωπα* auftreten und vor denen allen Phaedon die Reden des Sokrates und seiner Freunde halb dramatisch vorträgt —, als auch im erzählten Gespräche, wo Sokrates als die eigentliche Seele des ganzen Dialoges, als die Hauptperson erscheint, vergleichbar dem Protogonisten der Tragödie, während von seinen beiden Mitunterrednern Kebes und Simmias, ersterer den Deuteragonisten, letzterer den Tritagonisten repräsentiert. Was die übrigen Personen des Dialoges anbelangt, so wurde ihnen allen von Platon eine mehr untergeordnete Rolle zugedacht.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir nun zu einer näheren Beleuchtung der hervorragendsten Personen übergehen, soweit eine solche unserem Zwecke dienlich erscheint.

Phaedon, [2]) ein Elier von vornehmer Herkunft, gerieth in seiner Jugend in Kriegsgefangenschaft nach Athen. Als ihn aus dieser Schmach auf Sokrates' Rath einer der Sokratischen Anhänger befreit hatte, wurde er ein eifriger Schüler und Liebling des Sokrates. An dessen Todestage saß er dicht an seiner Seite und verfolgte im Geiste, ohne in die wissenschaftliche Unterredung einzugreifen, mit leidenschaftsloser Ruhe des Gemüthes und gespannter, verständnisvoller Aufmerksamkeit den Gang der Erörterung. Er gehörte überhaupt zu den ausgezeichneteren Sokratikern und gründete nach dem Tode seines Lehrers eine philosophische Schule, die anfangs nach seinem Geburtsorte die elische, später aber, von Menedemos nach Eretria verpflanzt, die eretrische hieß. Mit ihm muss auch Platon in einem besseren Verhältnisse als mit manchem anderen Sokratiker gestanden sein, da er dessen Namen zur Ueberschrift eines seiner trefflichsten Dialoge auswählte; denn eine solche namentliche Aufführung gilt begreiflicher Weise immer für ein Zeichen großer Hochachtung oder Freundschaft. Und in der That besaß Phaedon eine ausgezeichnete Geistes- und Herzensbildung, welche ihn in Platons Augen als geeignet erscheinen lassen konnte die Vorgänge im Kerker scharf zu beobachten und mit Treue und Wärme wieder zu erzählen.

Echekrates [3]), der von seinem Gaste Phaedon über Sokrates' letzte Stunden Näheres erfahren will, also die Mittheilung Phaedons veranlasst, ist der bei Cic. de fin. V. 29. erwähnte Pythagoreer, welcher seine jüngeren Jahre im italischen Locri verlebt hatte. Sehr wahrscheinlich brachte er seine spätere Lebenszeit in Phlius zu, weshalb er ein Phliasier heißt, wie es oft üblich war

[1]) cf. Wohlrab a. a. O. S. 3.
[2]) Strabo 9. pag. 393: Diog. L. II. 31. 47. 105; Phaed. pag. 58 D. ff., 89 B .
[3]) Phaed. init; pag. 88 C ff., 102 A.

griechische Gelehrte nach einer Stadt zu benennen, wo sie einen längeren Aufenthalt genommen und sich eingebürgert. In der Mitte des Dialoges unterbricht er zweimal die Erzählung und zeigt sich zuerst als ein Gegner des Sokrates, dann aber wieder mit dem vierten Beweise desselben vollkommen einverstanden.

Sokrates wird uns im Phaedon in der anschaulichsten und lebendigsten Schilderung als ein vollendeter Weiser, als ein Greis vorgeführt, der, am Ziele seines reinsten Strebens angelangt, demselben auch mit tapferem Muthe und unglaublicher Sehnsucht entgegenblickt. Er unternimmt es noch am letzten Lebenstage mit seinen treuen Anhängern ein Thema zu erörtern, das seinem nahe bevorstehenden Geschicke ganz angemessen ist, nämlich über die Unsterblichkeit der Seele zu sprechen und hiedurch sein freudiges Sterben zu bekräftigen und zwar mit einer sich immer gleichbleibenden Ruhe und Zuvorkommenheit, welche selbst die von seinen Mitunterrednern erhobenen stärksten Zweifel und Widersprüche nicht zu beeinträchtigen im Stande sind. Sanft und liebevoll vielmehr, wie es stets seine Gewohnheit gewesen, hört er seine Gegner an, ermuntert sie selbst zu weiteren Einwendungen und führt sie, ohne in seinem Eifer für die Verfechtung seiner Sache auch nur im mindesten zu erkalten, nach und nach zum vollen Zugeständnisse seiner Ansicht. Wie er selbst in seinem ganzen Benehmen nicht die geringste bange Besorgnis vor dem Tode verspüren lässt, so sucht er auch seinen Jüngern jede Traurigkeit zu benehmen durch den Hinweis auf das nach einem weise vollbrachten Leben zu erhoffende Glück. Bei dem großen Eifer in den Erörterungen vergisst er dennoch der Versorgung seiner Familie nicht. Wohl lässt er, da ihm die Beschäftigung mit Philosophie über alles gilt, seine jammernde Frau mit dem jüngsten Kinde aus dem Gefängnisse hinwegführen, damit sie die sodann beginnende ernste Unterhaltung nicht durch ihre unmäßigen Weheklagen störe [1]), aber nach beendigter Unterredung mit seinen Freunden wird sie sammt den Kindern zurückberufen, um die letzten Aufträge des sterbenden Gatten zu empfangen [2]). Den Göttern gegenüber bewahrt Sokrates wie in seinem früheren Leben, auch im Augenblicke des Todes noch wahre Ehrfurcht und Frömmigkeit, indem er ihnen von dem Gifttranke spenden will und im letzten Athemzuge für Asklepios die Weihegabe (für den Tod als eine Genesung) verordnet [3]), um, von aufrichtiger Ueberzeugung getragen, getrost und ruhig in ein besseres Jenseits zu scheiden. So stimmt nun sein Verhalten gegen seine Freunde, seine Familie und die Götter wesentlich überein mit dem Charakter des historischen Sokrates, und es ist zu ersehen, dass Platon den wirklichen Sokrates habe schildern wollen, und dass seinem Dialoge, selbst der Unterredung des Sokrates in Bezug auf ihren hauptsächlichsten Inhalt, eine historische Grundlage zuzuschreiben sei.

Kebes und Simmias waren beide Thebaner [4]) und Schüler des Pythagoreers Philolaos, wie aus der Frage des Sokrates [5]) hervorgeht, ob sie in ihrem

---

[1]) pag. 60 A.
[2]) pag. 116 B.
[3]) pag. 119: „*ὦ Κρίτων*“, *ἔφη*, „*τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα. ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε*“.
[4]) Phaed. pag. 59 C. [5]) pag. 45 B.

Umgange mit Philolaos nichts über die Unerlaubtheit des Selbstmordes gehört haben, hierauf aber treue Freunde und Anhänger des Sokrates sowohl, als seiner Lehre. Beide werden im Kriton [1]) unter denen mitgenannt, welche zur Befreiung des Sokrates Geldmittel aufzubieten sich bereit zeigten. Im Phaedon betheiligen sie sich bloß an der streng wissenschaftlichen Untersuchung und werden da als nachdenkende, wissensdurstige Leute geschildert; von Kebes namentlich sagt Sokrates,[2]) dass er immer noch Gründe aufspürt und sich nicht so leicht ergeben will, was man auch gesagt haben mag: in Uebereinstimmung hiemit nennt ihn Simmias [3]) den hartnäckigsten Bezweifler von Beweisen. Dieser wieder spricht [4]) den Grundsatz aus, man müsse jede Frage nach allen Seiten hin erwägen und bis aufs äußerste verfolgen. Wenn er auch dann ohne große Widerrede in Sokrates' Gegenbeweis einwilligt, wenn auch der Einwand des Kebes einen tieferen Gehalt hat, so dass Sokrates einen längeren und gewichtigeren Beweis gegen ihn ins Feld führen muss, so zeugt dies keineswegs von einer etwaigen Oberflächlichkeit des Simmias. Sein Einwurf verräth vielmehr ebensoviel Scharfsinn, als Forschungstrieb. — Nicht ohne Grund lässt Platon gerade Pythagoreer Zweifel gegen Sokrates' Ansichten erheben und schließlich der von demselben durchgeführten Widerlegung beistimmen, weil einerseits manche Gesichtspunkte (Harmonie-, Seelenwanderungs-Zahlenlehre u. a.) der pythagoreischen Philosophie verwandt und entlehnt sind, andererseits auch die Mängel und schwachen Seiten dieses Systems von Sokrates aufgedeckt und berichtigt werden sollen, auf dass es klar werde, dass die pythagoreische Lehre erst in der Sokratischen Philosophie ihre Ergänzung gefunden habe.

Von den übrigen im Dialoge genannten Freunden des Sokrates werden bloß noch zwei in ihrem Benehmen näher charakterisiert, Kriton und Apollodoros, beide mehr durch innige und treue Freundschaft, als durch philosophisches Verständnis mit Sokrates verbunden. Kriton stammte mit Sokrates aus demselben Demos, unterstützte ihn öfter mit seinen Geldmitteln und versuchte, jedoch vergebens, (in dem seinen Namen führenden platonischen Dialoge Kriton) ihn zur Flucht aus dem Gefängnisse zu bewegen. Seine außerordentliche Liebe, mit der er an Sokrates hieng, beweisen insbesonders viele Stellen im Phaedon [5]). So sucht er im Namen des Gerichtsdieners den Sokrates von zu vielem Reden abzuhalten, damit das Gift bei ihm schneller wirke und ihm auf diese Weise größere Schmerzen erspart bleiben. Angelegentlich ist er für Sokrates' Familie, wie für die Art und Weise seiner Bestattung besorgt und verlangt von ihm diesbezügliche Aufträge. Wenn er weiter den Sokrates bittet, mit dem Trinken des Giftes noch zu zögern, da es noch Zeit sei, so lässt er uns nur wieder sein gutes Gemüth, einen ganz natürlichen Zug seines liebevollen Herzens erkennen, das sich der lebendigen Gegenwart des scheidenden Freundes so lange als möglich zu erfreuen wünscht. Er ist es auch, der hierauf den Sokrates vor dem Todestranke allein zum Bade

[1]) pag. 45 B.
[2]) pag. 63 A.
[3]) pag. 77 A.
[4]) pag. 85 C. D.
[5]) pag. 63 D. f; 115 B — Ende.

begleitet, der von demselben den letzten Willen, betreffend das Opfer an Asklepios, erfährt, und der ihm zuletzt Mund und Augen zudrückt. — Apollodoros aus dem attischen Demos Kydathenaion wurde von Sokrates selbst zu seinen treuesten Schülern gerechnet [1]). Nach Apol. 28 B. erklärt er sich bereit die Bürgschaft für dreißig Minen zu übernehmen, falls die Richter des Sokrates sich mit einer Geldstrafe begnügen wollten. Im Symposion, als dessen Erzähler er erscheint, wird ihm wegen seiner exaltierten Vorliebe für Philosophie der Beiname μανικός beigelegt. Im Phaedon [2]) zeigt er sich in seinen gewaltsamen Schmerzensausbrüchen als ein leidenschaftlicher und excentrischer Gefühlsmensch, dessen weibisches, allzu lautes und heftiges Klagen die Versammelten zu Mitleid und Thränen fortreißt, so dass Sokrates sich gezwungen sieht, ihm einen scharfen Verweis zu geben. Platon berücksichtigt also bisweilen, wie man aus der Verwendung des Apollodoros erkennt, weniger das Bedürfnis seiner dramatischen Personen, als das der Leser.

Die anderen Freunde des Sokrates, welche bei seinem Tode persönlich zugegen waren und bloß dem Namen nach angeführt werden [3]), sind: A) Einheimische: Kritobulos, der Sohn des Kriton, Hermogenes, Epigenes, Aischines mit dem Beinamen „der Sokratiker", (zum Unterschiede von dem gleichnamigen Redner), Antisthenes, der Stifter der kynischen Schule, die beiden Paeanier Ktesippos und Menexenos. B) Fremde: Außer den beiden Thebanern Simmias und Kebes ihr Landsmann Phaidondes und die beiden Megarer Eukleides, der Gründer der megarischen Schule, welche auch die eristische oder dialektische genannt wurde, und Terpsion. (Aristippos, das Haupt der kyrenaischen Schule, und Kleombrotos blieben aus unbekanntem Grunde fern; sie sollen damals in Aegina gewesen sein. Platon konnte krankheitshalber nicht erscheinen). So finden wir Männer der mannigfaltigsten Geistesrichtung um den sterbenden Sokrates, ihren geistigen Vater, in schönster Harmonie in Betreff der Unsterblichkeitslehre vereinigt.

Xanthippe war die Frau des Sokrates. Beim Eintreten der Freunde desselben in den Kerker stößt sie laute Weherufe aus und muss in Folge dessen sammt dem kleinen Kinde entfernt werden, damit das philosophische Gespräch ungehindert seinen Anfang nehmen könne [4]). Sie zeigt sich da als eine liebevolle Gattin und Mutter; sie will von ihrem Manne nicht lassen; er muss die Freunde bitten, sie hinwegzuführen, weil er ihren Seelenkummer nicht noch vermehren will. Somit setzt er die Fähigkeit zu stärkeren Schmerzensäußerungen bei ihr voraus, also auch große Zuneigung. Ihren Ruf und die sprichwörtliche Verwendung zur Bezeichnung einer „bösen Sieben" dankt sie Xenophon, der in seinem Symposion II. 10 sie durch Antisthenes vor Sokrates unter allen Frauen als die unerträglichste bezeichnen lässt. Sie aber als zanksüchtige Viper darzustellen, die den philosophischen Mann auf alle Weise quält, scheint nach allem, besonders nach ihrer Charakterzeichnung im Phaedon, ganz ungerechtfertigt zu sein und dürfte

[1]) Xen. Mem. III. 11. 17.
[2]) pag. 59 A, 117 D,
[3]) pag. 59 B. f.
[4]) pag. 60 A.

auch kaum stichhältig bewiesen werden können. Sie war im ganzen ein gutmüthiges Geschöpf, jedoch eine gewöhnliche beschränkte Natur und unfähig, den Sokrates und seine Excentricitäten zu verstehen und zu ertragen, da er zumal um das Hauswesen sehr wenig sich kümmerte.

Schließlich verdienen auch noch erwähnt zu werden der Nachrichter, der den Schierlingstrank zu reichen hatte und schon früher aus Mitleid Sokrates durch Kriton vor zu vielem und aufregendem Sprechen warnen ließ, und der Aufwärter der Eilfmänner, welcher im Anfange des Dialoges als Pförtner des Kerkers auftritt, und welchen Sokrates in den Unterhaltungen mit ihm als einen sehr höflichen und guten, sowie in seinen Thränen auch als einen sehr aufrichtigen Mann kennen gelernt hatte.

II. Prüfung der Giltigkeit der Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaedon.

Der Glaube, dass mit der Auflösung des Körpers nicht auch die Existenz der Seele aufhöre, dass vielmehr ein neues, glückseligeres Leben beginne, fehlt bei keinem Volke des grauen Alterthums, wie der Jetztzeit, mag dasselbe auch auf einer noch so niedrigen Stufe der Cultur stehen, nur tritt er uns bei den verschiedensten Völkern in der mannigfachsten Form entgegen u. z. um so reiner, je entwickelter das Geistesleben eines Volkes ist und umgekehrt. Bei den alten Hellenen, die im Laufe der Zeiten eine so hohe culturelle Stellung errangen, fasste er schon in uralter Zeit Wurzel und zeigt uns zuerst in seinem Keime die Seele nach dem Tode des Leibes als leeres, kraft- und bewusstloses Schattengebilde, in der Folgezeit aber, wo die Philosophie mit dem Wesen der Seele sich eingehender beschäftigte, gewann er allmählich eine mehr vergeistigte Gestalt und fand eifrige Förderer, indem die größten Philosophen in der Unsterblichkeit der Seele ihren eigentlichen Stützpunkt suchten, ja manche selbst sich daran machten, dieselbe durch Vernunftgründe, soweit es in der damaligen Zeit nur möglich war, zu erhärten, wie z. B. Platon namentlich in seinem Phaedon derlei Beweise niedergelegt hat, welche, wenn ihnen auch ihrer Anlage nach nicht unbedingt zwingende Ueberzeugungskraft zugesprochen werden kann, doch eine bleibende Grundlage für die weiteren Forschungen über diesen Gegenstand wurden.

Da eine vollständige Darlegung des Ganges dieser einzelnen Beweise mit Rücksicht auf den beschränkten Raum unterbleiben muss, so wollen wir uns gleich der Untersuchung über ihre Giltigkeit zuwenden. Hiebei ist es jedoch zuvörderst nothwendig zu bestimmen, in welchem Sinne Platon die Unsterblichkeit auffasste. Wenn wir diesbezügliche Stellen vergleichen, wie pag. 63 B. f., wo Sokrates vertrauensvoll das Uebergehen seiner Seele zu anderen guten und weisen Göttern und vielleicht auch zu besseren Menschen, als die hienieden sind, ausspricht, und pag. 70 B, wo Kebes behauptet, es bedürfe nicht geringer Ermuthigung und Bestätigung, sowohl dass die Seele des Menschen nach dem Tode noch bestehe, als auch dass sie Kraft und Erkenntnis habe, so sehen wir, dass Platon unter der Unsterblichkeit der Seele ein persönliches, selbstbewusstes Fortleben derselben nach ihrem Austritte aus dem Körper verstanden habe. Dieselbe sucht er denn von

pag. 70 C — 107 A. durch vier eigentliche speculative Beweise festzustellen. Viele erblicken auch in der voraufgehenden Auseinandersetzung [1]), nach welcher das ganze Bestreben des wahren Philosophen darauf gerichtet ist, die Seele von den Fesseln des Leibes zu befreien und mit der Erkenntnis der Wahrheit zu schmücken, einen Unsterblichkeitsbeweis, doch die Unsterblichkeit wird da vorausgesetzt und erscheint als ein ethisches, praktisches Postulat der Vernunft [2]). Die ganze Darstellung hat demnach nicht die Geltung eines eigentlichen Beweises, sondern dient nur zur Anbahnung des nachfolgenden ersten Beweises.

Dieser, gewöhnlich der philosophische, von den neueren Philosophen auch der ontologische genannt [3]), ist auf den ewigen Kreislauf des Werdens gegründet. Trotzdem das alte Dictum, demzufolge die Seelen, welche von hier in den Hades gekommen sind, von diesem wieder hieher wandern, eigentlich keines Beweises fähig ist, da die Menschen sich gar nicht, selbst nicht einmal dunkel irgendwelcher in einem früheren Leben gewonnenen Anschauungen erinnern können, stellt es Platon doch an die Spitze der Beweisführung und versucht es dasselbe durch ein allgemeines Naturgesetz zu bewahrheiten, um daraus die nothwendige Folgerung ziehen zu können, die Seelen seien nach ihrem Abscheiden von dem Körper im Hades, sie seien also irgendwo, d. h. sie haben ein Dasein. Wahrscheinlich der Lehre des Herakleitos eingedenk, nimmt nämlich Platon seine Zuflucht zu den Sätzen, dass Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem entstehe, und dass es je von einem Gliede des Gegensatzes zum andern einen Uebergang gebe. Zum Belege hiefür gebraucht er mehrere Beispiele von Gegensätzen, als „größer" und „kleiner", „stärker" und „schwächer" und andere Accidentien dieser Art mehr, die aber als relative Begriffe ein minder passendes Analogon zu „Leben" und „Todtsein" bilden, als das folgende, schon mehr verwandte Beispiel vom „Wachen" und „Schlafen" mit den beiden Richtungen des Werdens, dem „Einschlafen" und „Aufwachen". Durch einen bloßen Analogieschluss gelangt er nun zu dem Resultate, dass auch das Leben dem Todtsein entgegengesetzt sei und, wie es einen Uebergang vom Leben zum Todtsein, das Sterben, gebe, ebenso auch, da die Natur sonst nirgends eine Lücke aufweise, ein Uebergang vom Todtsein zum Leben, d. i. das „Wiederaufleben" (ἀναβιώσκεσθαι) stattfinden müsse. Daran reiht sich noch zur Bekräftigung ein Beweis e contrario, dass bei der gegentheiligen Annahme zuletzt alles in einem gleichen Zustande, nämlich im Todtsein, sich befinden und der Werdeprocess ein Ende nehmen würde. Leben und Todtsein aber sind Zustände und werden der Seele als Eigenschaften beigelegt, so dass Platon der Unsterblichkeit der Seele geradezu zu widersprechen scheint, weil es bei ihm auch gestorbene, todte Seelen gibt. Doch wir dürfen wohl kaum annehmen, dass Platon Leben und Todtsein hier im contradictorischen Gegensatze als Leben und Nichtleben, Sein und Nichtsein, sondern vielmehr im conträren Gegensatze fasste, so dass auch der Tod eine gewisse, allerdings durch Grad und Qualität vom Leben verschiedene Art des Seins wäre. Kühn aber ist jedenfalls der Analogieschluss, dass aus den Todten die Lebenden

[1]) pag. 63 E — 69 E.
[2]) cf. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. S. 143.
[3]) pag. 60 C — 72 E.

werden, da Platon plötzlich und unvermittelt auch auf Wesen, auf Subjecte sein gewonnenes Resultat ausdehnt, statt bei den ihnen eigenen Zuständen zu verbleiben. Doch auch nicht die entgegengesetzten Zustände oder Eigenschaften, sondern die Subjecte, denen sie zukommen, sind es, die in andere Stadien übergehen; also dürfte man z. B. eigentlich nicht sagen, dass der Tod aus dem Leben entstehe, weil ja nur ein lebendes Wesen zum Tode übergeht, d. i. stirbt. Für die Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele hat Platon in diesem ersten Beweise nichts geleistet; ihm genügte es vorderhand im allgemeinen, nicht bloß vom Menschen, sondern auch von der Thier- und Pflanzenwelt, Leben und Tod auf die beiden entgegengesetzten Seelenzustände, den körperlichen und den körperlosen, reduciert und gezeigt zu haben, dass beide in beständigem Wechsel mit einander begriffen seien und der Tod nicht gleichbedeutend sei mit der vollständigen Negation oder Vernichtung des Lebens. Wenn Platon endlich am Schlusse des Beweises noch die Bemerkung, dass es für die guten Seelen ein besseres, für die schlechten ein schlechteres Dasein gebe, ganz lose und ohne dass sie sich aus dem Beweise irgendwie ergäbe, beigefügt hat, so können wir dieselbe auf seinen und Sokrates' unerschütterlichen Glauben als Motiv zurückführen.

Da nach dem Voranstehenden die Seele, getrennt von dem Leibe, auch in einem Zustande völliger Bewusstlosigkeit sich befinden könnte, so lässt Platon, um diese Lücke auszufüllen, den zweiten oder psychologischen Beweis [1]) folgen und geht dabei von dem Satze aus, Lernen sei nichts Anderes als Wiedererinnerung, was man daraus ersehe, dass die Erkenntnis der urbildlichen Wesenheiten nicht von außen hergebracht, sondern nur durch Erinnerung aus der Seele selbst heraus entwickelt werden könne [2]); also soll der Mensch in einer früheren Zeit vor der Geburt dasjenige schon gewusst haben, dessen er durch sinnliche Wahrnehmung äußerer Objecte, die mit der Geburt ihren Anfang nimmt, sich wiedererinnert. Zur Veranschaulichung der Erinnerung führt Platon Beispiele von sinnenfälligen, zunächst unähnlichen, dann ähnlichen Dingen an (Lyra und Besitzer, Bild des Simmias und Simmias selbst, Simmias und seinen unzertrennlichen Freund Kebes), von denen das eine, wenn es wahrgenommen wird, auch die Vorstellung des andern wachruft. Darin liegt aber auch zugleich der Impuls zur gegenseitigen Vergleichung beider hinsichtlich ihrer größeren oder geringeren Aehnlichkeit. Platon ward hiemit Urheber der Lehre von der sogenannten Ideenassociation, wenn er auch im Vergleiche zur neueren Philosophie nicht vollkommen dieses Gebiet erschöpft hat. An die Idee der Aehnlichkeit knüpft er sofort die Erörterung der Beziehung der gleichen Dinge zur Idee der Gleichheit, zu welcher er sich deshalb wendet, weil, wie Wohlrab richtig bemerkt, der Begriff der Gleichheit das allen Ideen gemeinsame und sie von den Erscheinungen unterscheidende Merkmal an sich trägt, dass, während die Ideen sich ewig gleich bleiben, bei den Dingen dies nie der Fall ist. Durch die Wahrnehmung der Außendinge gelangt man nun zum Bewusstsein des Unterschiedes zwischen beiden, das durch den Eintritt der Seele in den Körper getrübt worden ist; deshalb erscheint das Anschauen der Ideen in

[1]) pag. 72 E — 77 A.
[2]) Dasselbe im Menon pag. 81 ff.

Bezug auf den Gebrauch der Sinne, mit denen die Dinge der Erscheinungswelt aufgefasst werden, als vorzeitliches Eigenthum der Seele und muss auch die Seele schon vor ihrer Verleiblichung existiert haben. Die Sinneswahrnehmung aber kann, da die Ideen einerseits als der Urgrund, andererseits wieder als das Ziel des Erkennens sich ergeben, nicht die principielle Ursache, sondern nur die Bedingung der Erkenntnis der Ideen sein. Allerdings besitzt die Seele apriorische, von der Erfahrung unabhängige, derselben vorausgehende Erkenntnisse, doch dieselben gehören eben zur Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens, sind bloß formale, noch nicht wirkliche Erkenntnisse, deren wir uns erst durch sinnliche Eindrücke bewusst werden, aber keineswegs haben wir sie aus einer vorzeitlichen Existenz in dieses Leben herübergenommen und können auch nimmermehr daraus auf ein regressives Vorhandensein der Seele schließen, so sehr auch Platon die Wiedererinnerung als eine Vertiefung der Seele in ihr eigenstes und göttliches Wesen sich dachte. Doch zugegeben auch die Praeexistenz der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leibe wäre richtig erwiesen, so bleibt doch noch die Hauptsache, nämlich die progressive Fortexistenz der Seele nach ihrer Trennung vom Körper, unbegründet. Die einfache Berufung des Sokrates am Schlusse des zweiten Beweises auf den ersten Beweis, nach welchem die Lebenden aus den Todten werden sollen, kann in Bezug auf die Postexistenz keine vollständige Befriedigung gewähren, da ja hienach von den beiden Beweisen einer den andern voraussetzen würde. Es muss schon Platon selbst diesen Beweis für einen mangelhaften angesehen haben, da er gegen die Postexistenz den atomistischen Einwand von dem Zerstieben der Seele erheben lässt und gleich zu einem neuen Beweise schreitet.

Es ist dies der dritte Beweis [1]), der gewöhnlich als der metaphysische bezeichnet wird, wiewohl nur der Anfang desselben auf metaphysischer Grundlage beruht, während Mitte und Schluss der Empirie entnommen sind. In diesem Beweise wird zwar der Unterschied gemacht zwischen dem Zusammengesetzten d. i. Auflösbaren, Veränderlichen, Sichtbaren in der Erscheinungswelt und zwischen dem Nichtzusammengesetzten, Einfachen d. i. Unauflösbaren, Unveränderlichen, absolut Seienden, Unsichtbaren; es wird auch dieser Unterscheidung zufolge eine Vergleichung zwischen Körper und Seele angestellt. Nach dieser ganzen Anlage des Beweises sollte man also erwarten, Platon werde zu dem Resultate der Einfachheit und Unzerstörbarkeit der Seele gelangen; statt dessen finden wir aber bloß als Ergebnis, dass die Seele dem Einfachen, Unveränderlichen, Unsichtbaren, Ideellen ähnlich, dass sie, wenn nicht gänzlich, so doch nahezu unauflöslich sei, der Körper aber mit den zusammengesetzten, veränderlichen, sichtbaren Außendingen Aehnlichkeit habe. Dieser Zurückführung der Seele auf das Einfache widerspricht die sonst bei Platon vorkommende trichotomistische Auffassung der Seele; denn das θυμοειδές, das ἐπιθυμητικόν (oder φιλοχρήματον) und das λογιστικόν (oder νοητικόν) sind bei ihm nicht drei verschiedene Vermögen oder Thätigkeiten, die erst von dem bereits vorhandenen Subjecte ausgehen, sondern drei Bestandtheile der Seele, von Platon selbst μέρη genannt [2]), also drei mit einander verbundene Wesenheiten, welche die Seele aus-

[1]) pag. 78 B—80 E.

[2]) Rep. IV. 442 C, 444 B; — Zeller a. a. O. II./1 S. 713 ff.

machen. Doch Platon war es überhaupt in seinem dritten Beweise nicht so sehr um die Feststellung der Wesenseinfachheit der Seele zu thun als vielmehr darum, die Aehnlichkeit und specifische Verwandtschaft derselben mit den Ideen zu erweisen. Demnach wird auch von Sokrates im weiteren Verlaufe des Beweises dargethan, dass die Seele, welche nach dem früher Gesagten ebenso wenig, wie die Idee im Gegensatze zum Körper sinnlich wahrnehmbar ist, nur wenn sie die Ideen rein durch sich selbst betrachtet, wenn das Sinnliche an der Betrachtung gänzlich abgestreift ist, zur Erkenntnis des sich immer gleich Verhaltenden, der Idee, und damit zu innerer Festigkeit und Harmonie gelangen kann. Nachdem Platon im folgenden Theile des Beweises aus der Erscheinung, dass die Natur nach Vereinigung der Seele und des Leibes in Einem Wesen den Leib zur Unterordnung, die Seele aber zur Herrschaft bestimmt hat, die Aehnlichkeit der Seele mit dem Göttlichen, dem ja vor allem die Herrschaft zukommt, demnach auch mit dem Unsterblichen, sich immer gleich Bleibenden im Gegensatze zum Körper deduciert hat, fügt er zuletzt noch einen Schluss a minori ad maius an, von der ziemlich langen Fortdauer des Körpers und einzelner Theile desselben, wie der Knochen und Haare, auf die Unauflösbarkeit der Seele. War schon im vorhergehenden Theile des Beweises die ewige Fortexistenz der Seele nicht in klares Licht gestellt, zumal die Erfahrung lehrt, dass in sehr vielen Fällen die Seele dem Leibe dient und gehorcht, so ist dies noch weniger in der Schlusspartie der Fall; denn die kurze Dauer des Körpers kann doch wohl nicht als Maßstab für die Ewigkeit der Seele gelten, geschweige denn dass man auf solche Weise die ewige Fortdauer der Seele wirklich erschließen wollte. Eine solche vergleichende Betrachtung würde nur die verhältnismäßig längere Fortdauer der Seele ergeben.

Der unmittelbar folgenden ethischen Betrachtung zufolge, in der das verschiedene Los der reinen Seele des Philosophen und einer unreinen ausführlich geschildert wird, scheint nur die erstere unsterblich zu sein, denn nur diese gelangt zu dem ihr verwandten Göttlichen in den τόπος ἀειδής, die andere aber muss herumirren, kommt wieder in irdische Leiber, selbst in thierische. Hierin sehen wir eine offenbare Nichtachtung des Unterschiedes der menschlichen Seele von der thierischen und eine Aufhebung des Selbstbewusstseins. Einer solchen Seele scheint also die Unsterblichkeit nicht zuzukommen. Dass jener dritte Beweis noch nicht eine unerschütterlich feste Ueberzeugung beizubringen vermag, entgieng Platon selbst nicht, weil er dagegen zwei Einwendungen erheben lässt. Da nämlich Sokrates nicht absolut, sondern nur relativ die Unauflösbarkeit der Seele gezeigt hat, sieht Simmias sich zu einer positiven Bestimmung über das Wesen der Seele veranlasst, zu dem Einwurfe, Sokrates fasse die Seele als Harmonie (des Körpers); diese müsse somit wie die Harmonie einer Lyra untergehen. In diesem Einwande haben wir aber nicht die reinere und richtigere Auffassung der Seele als Harmonie, wie die Pythagoreer sie gelehrt [1]), und Platon selbst sie zum Theil im Timaeus auf die Seele anwendet, sondern die daraus hervorgegangene materialistische zu erblicken. — Einen noch gründlicheren, der Ansicht des Simmias gerade entgegengesetzten Zweifel lässt Platon den Kebes vorbringen. Während nach Simmias der Leib sich die Seele erst

[1]) Brandis' Gesch. d griech. u. röm. Philos. I. 488 A.

schafft, so wird in dem Bilde vom Kleide und Weber, dessen sich Kebes bedient, die Seele als die Bildnerin und Schöpferin des Leibes angenommen. Kebes bestreitet nämlich, indem er zwar eine lange Fortdauer der Seele zugibt, sich aber doch zu der Ansicht einer allmählichen Abschwächung und endlichen Zerstörung hinneigt, die beweisende Kraft des metaphysischen Argumentes und dringt auf eine genauere Wesensbestimmung der Seele.

Bei der Widerlegung des Simmias beruft sich Sokrates auf den zweiten Beweis, nach welchem ἡ μάθησις nichts Anderes als ἀνάμνησις sei, und erklärt, dass Simmias' Ansicht damit nicht in Einklang sich bringen lasse und keine Praeexistenz denkbar erscheine, indem vielmehr die Harmonie erst nach der Zusammensetzung aller körperlichen Theile entstehe, deren Mischungsverhältnis sie bilde. Doch abgesehen davon, dass jener Satz und die daraus gefolgerte Praeexistenz nicht erwiesen feststeht, macht Sokrates, indem er behauptet, dass Harmonie oder irgend eine andere Zusammensetzung sich nicht anders verhalte, als eben jenes sich verhält, aus welchem sie zusammengesetzt ist, keinen Wesensunterschied zwischen den Theilen und dem daraus zusammengesetzten Ganzen, zwischen der Lyra und ihren Saiten einerseits, und der Harmonie andererseits. Die folgenden Widerlegungsgründe gegen die Identificierung der Seele mit der Harmonie sollen den Widerspruch aufdecken, in welchen, falls Simmias' Einwand volle Geltung hätte, die Annahme des Gradunterschiedes der Stimmung und der Harmonie, sowie die anerkannte Negation eines Gradunterschiedes bei den einzelnen Seelen mit jener Auffassung gerathen würde, nach welcher die Tugend als Harmonie, das Laster aber als Disharmonie, erscheine; denn alle moralische Verschiedenheit wäre aufgehoben, und alle Seelen müssten gut sein, wenn die Seele nur Harmonie wäre und in Folge dessen durchaus nichts Unharmonisches in sich haben könnte. Da endlich die Harmonie sich stets nach jenen Körpertheilen richtet, aus denen sie besteht, so könnte die Seele als Harmonie in keinem Falle die Herrschaft über den Körper ausüben. Die Seele ist also nicht als Wirkung des Körpers, als relativer Begriff wie die Harmonie zu nehmen, denn die Gradunterschiede in der Seele alterieren keineswegs das Wesen derselben, sondern gehen einzig und allein auf ihre moralische Beschaffenheit zurück [1]).

So hat sich nun Platon den Weg geebnet zu seinem vierten und letzten Beweise [2]) für die Unsterblichkeit der Seele, der zugleich dazu dienen soll, das von Kebes erhobene Bedenken gänzlich zu beseitigen. Eingeleitet hat er diesen Schlussbeweis mit einem historischen Rückblicke auf die früheren philosophischen Systeme, um die Entwicklung des Philosophierens über das Werden zu zeigen und von den naturphilosophischen Principien nach und nach zu den Begriffen und Ideen d. i. zum Ausgangspunkte und zur eigentlichen Grundlage seines Beweises zu gelangen. An die Stelle des bisherigen indirecten Beweisverfahrens tritt nun in unserem Beweise das directe, nur unterstützt durch die Induction, die echt dialectische,

[1]) Die zwiefache Gebrauchsweise des Wortes Harmonie, zuerst im relativen, dann im absoluten Sinne, lässt sich dadurch rechtfertigen, dass dasselbe damals überhaupt noch kein fest abgegrenzter Begriff war.

[2]) pg. 102 A — 107 A.

synthetisch-analytische Methode. Nach Feststellung der Realität eines absolut Seienden, einer sich immer gleichbleibenden Idee und nach Einräumung der Theilhaftigkeit aller Erscheinungsdinge an ihren betreffenden Ideen wird die gegenseitige Ausschließung sowohl der directen Gegensätze d. i. der entgegengesetzten Begriffe, (so dass dies keineswegs im Widerspruche steht mit dem ersten Beweise, in welchem ja das Werden des entgegengesetzten D i n g e s aus dem entgegengesetzten behauptet wird), als auch der indirecten Gegensätze an Beispielen beleuchtet; so werden für die directen Gegensätze als Beispiele gebraucht: *τὸ θερμόν* und *τὸ ψυχρόν*, *τὸ περιττόν* und *τὸ ἄρτιον*; für die indirecten wiederum: *τὸ θερμόν* und *ἡ χιών*, (*ἡ χιών* inhäriert in der allgemeineren Idee, im *ψυχρόν*, dem directen Gegensatze von *θερμόν*,) ebenso *τὸ ψυχρόν* und *τὸ πῦρ*, *τὸ περιττόν* und *ἡ δυάς*, *τὸ ἄρτιον* und *ἡ τριάς* etc. Es gibt also Dinge, denen von zwei entgegengesetzten Ideen nur die eine beigelegt werden kann, während die andere ausgeschlossen bleiben muss; denn würde sie diesem Dinge nahe kommen, so müsste dasselbe entweder entweichen oder ganz untergehen. Ein Analogon, auf das es hauptsächlich hiebei abgesehen ist, bildet dazu *ἡ ψυχή*, zu deren Wesen nothwendig der allgemeinere Begriff *ἡ ζωή* gehört. Sie ist ferner nicht bloß lebendig, sondern bringt stets auch dem, was sie in Besitz nimmt, Leben hinzu, belebt und formt also den Körper, in den sie tritt. *Ἡ ζωή* ist aber der directe, und *ἡ ψυχή* der indirecte Gegensatz des *θάνατος*. Die Seele lässt daher diesen ihren indirecten Gegensatz, den *θάνατος*, nicht zu und etwas, was den Tod nicht zulässt, ist unsterblich (*ἀθάνατον*), gleichwie das, was dem *ἄρτιον* den Zutritt verweigert, *ἀνάρτιον* heißt (statt des gebräuchlicheren *περιττόν*). Ergo ist die Seele unsterblich. — Platon hat sich hiebei seine Aufgabe insofern bedeutend erleichtert, als er gleich von vornherein, wohl auf Grund der griechischen Denk- und Sprechweise, die *ψυχή* als die Trägerin der Idee des Lebens aufgefasst und ihr demnach gewissermaßen im voraus schon Unsterblichkeit zugeschrieben hat, während es doch zuvörderst nöthig gewesen wäre, für die Sicherstellung dieser Annahme etwas zu thun. Wäre dies geschehen, dann hätte auch Platons Folgerung, dass die Seele in den Körper, in welchen sie kommt, immer Leben mitbringt, eine größere und mehr begründete Berechtigung. Der Begriff Leben ist übrigens hier seinem Umfange nach zu weit, da er auch auf Pflanzen und Thiere ausgedehnt werden kann, während er doch nur von der Seele des Menschen Geltung haben soll. Platon spricht nämlich nur im allgemeinen von der Seele als belebendem Principe, ohne nur mit einem Worte anzudeuten, dass die Seele des Menschen in ganz anderer Weise an der Lebensidee participiere als die Thier- und Pflanzenseele. Aus der Unsterblichkeit der Seele wird im weiteren Verlaufe des Beweises nach einigen vorausgeschickten analogen Schlüssen von der Unvergänglichkeit des Ungeraden, Nichtwarmen, Nichtkalten auf die der Drei, des Schnees, des Feuers auch der Seele Unvergänglichkeit noch gefolgert, weil ja das Unsterbliche unter den allgemeineren Begriff „das Unvergängliche“ zu subsumieren ist, wie unter anderem auch aus den Worten des Kebes ersichtlich ist: „schwerlich würde etwas Anderes die Vernichtung nicht annehmen, wenn sogar das Unsterbliche, welches ja ewig ist, sie zuließe.“ Die Seele muss also, gleichwie Gott und die Idee des Lebens als das Unsterbliche *κατ' ἐξοχήν* niemals untergeht, zu dem, dass sie unsterblich ist, auch noch unzerstörbar sein

und wird in dieser Unversehrtheit, während das Sterbliche an dem Menschen, der Körper, stirbt, wahrhaftig in den Hades ziehen, womit Platon schließlich wieder auf den Ausgangspunkt der ganzen Argumentation zurückkommt. Der Kern dieses Beweises lässt sich nun kurz dahin zusammenfassen, dass die Seele, weil sie in der Idee des Lebens inhäriert, unmöglich den Untergang duldet. Indem Platon aber nicht die Identität der Seele mit der Lebensidee, dem ewig sich gleich Bleibenden, sondern nur ihre Theilhaftigkeit an dieser Idee nach Analogie der Immanenz aller Dinge an ihren entsprechenden Ideen ausspricht, gibt er zu erkennen, dass er die Seele zugleich als ein Ding auffasst, das nicht stets sich unveränderlich gleich bleibt. Trotz mancher Mängel jedoch ist dieser Beweis besonders deshalb von hoher Bedeutung, weil er, wie Steinhart bemerkt, über das Wesen der Ideen und ihr Verhältnis zu den einzelnen Dingen Aufschlüsse ertheilt.

Werfen wir schließlich noch einen Rückblick auf sämmtliche vier Beweise, so finden wir, dass sie, was von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit ist, mit allem Nachdrucke betonen, die Seele sei das Höhere und Vorzüglichere, somit Ewige im Menschen, dass sie aber theils das zu Beweisende voraussetzen, theils auf einer noch unklaren Fassung des Begriffes der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper beruhen. Die unterlassene genauere und tiefer eindringende Aufklärung über den harmonischen Zusammenhang von Seele und Leib thut eben der Beweiskraft jener Argumente am meisten Eintrag. Platon schmeichelt sich zwar, da Beweise aufstellen zu wollen, wo man im Grunde genommen nur Postulate hinstellen kann, doch über die theoretische Unzulänglichkeit derselben gab er sich selbst keiner Täuschung hin. An mehreren Stellen [1]) erinnert er ja geradezu, dass noch vieles einzuwenden bleibt. Wer möchte überhaupt über diesen wichtigsten aller Gegenstände eine vollkommen evidente und unantastbare Durchführung von sogenannten Inductionsbeweisen für möglich halten? Vermöge solcher Einsicht fügt denn Platon auch jenen Mythus vom Todtenreiche und der Unterwelt hinzu, um den Immortalitätsglauben auch historisch durch den Volksglauben zu bekräftigen.

[1]) pag. 85 C, 107 A — C u. a.

Adam Komma.