

Phaidon



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 44

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Platon

Phaidon

Herausgegeben von
Jörn Müller



Akademie Verlag

Abbildung auf dem Cover: Platon, Marmorbüste, unbekannter Künstler, Römische Kopie eines griechischen Originals aus dem letzten Viertel des 4. Jhs. v.u.Z., Vatikanische Museen, Museum Pio-Clementino, Saal der Musen, Inventarnummer 305, Foto: Marie-Lan Nguyen (User: Jastrow) 2006, © Wikimedia Commons

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN: 978-3-05-004681-5

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011

Der Akademie Verlag ist ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck: MB Medienhaus Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Hinweise zur Benutzung	VII
1. Ethos und Logos. Platons <i>Phaidon</i> im Spiegel der wissenschaftlichen Interpretation	
<i>Jörn Müller</i>	1
2. Die Rahmenhandlung des Dialoges (57a–61b, 88c–89a, 102a, 115a–118a)	
<i>Michael Erler</i>	19
3. Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c–69e; 80e–84b)	
<i>Michael Bordt S\ddot{f}</i>	33
4. Das Argument aus den Gegensätzen (69e–72d)	
<i>Filip Karfik</i>	47
5. The Recollection Argument Revisited (72e–78b)	
<i>Lloyd P. Gerson</i>	63
6. Das Argument aus der Ähnlichkeit (78b–80e)	
<i>Benedikt Strobel</i>	75
7. The Objections of Simmias and Cebes (84c–89c)	
<i>Kenneth Dorter</i>	97
8. Welchem Logos kann man noch vertrauen?. Die <i>harmonia</i>-These als Gefährdung des Beweisgangs für die Unsterblichkeit der Seele (89b–95a)	
<i>Bernd Manuwald</i>	111
9. Kritik der bisherigen Naturforschung und die Ideentheorie (95a–102a)	
<i>Christoph Horn</i>	127

10.

Das Argument aus den essentiellen Eigenschaften (102a–107d)

Dorothea Frede 143

11.

Der Mythos im *Phaidon* (107d–115a)

Christian Schäfer 159

12.

Wirkungsgeschichte des platonischen *Phaidon*

Theo Kobusch 175

Auswahlbibliografie 189

Personenregister 199

Sachregister 203

Hinweise zu den Autoren 207

Hinweise zur Benutzung

Griechische Begriffe und Zitate werden in lateinischer Umschrift wiedergegeben; dabei bezeichnet ‚ê‘ den griechischen Buchstaben η (êta), ‚ô‘ den griechischen Buchstaben ω (ômega).

Stellenangaben zu den Werken Platons beziehen sich auf die wissenschaftlich übliche Stephanus-Paginierung in ihrer Seiten-, Abschnitts- und ggf. auch Zeilenzählung (Beispiel: Phd. 64e4-6). Für Platons Werke werden dabei folgende Kürzel verwendet:

Ap.	Apologie
Chrm.	Charmides
Cra.	Kratylos
Cri.	Kriton
Grg.	Gorgias
Lg.	Nomoi / Gesetze
Mn.	Menon
Phd.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Phlb.	Philebos
Plt.	Politikos
Prm.	Parmenides
Prt.	Protagoras
Rep.	Politeia / Staat
Symp.	Symposion / Gastmahl
Sph.	Sophistes
Tht.	Theaitetos
Ti.	Timaios

Literaturverweise erfolgen durch eine Abkürzung aus Autorennachname, Erscheinungsjahr und ggf. Seitenzahl der Publikation (Beispiel: Dorter 1982, 125). Am Ende jedes Beitrags wird die zitierte bzw. angeführte Literatur aufgeschlüsselt; eine umfangreiche und thematisch sortierte Auswahlbibliografie findet sich am Ende des Bandes. Das Personenregister enthält alle im Text oder in den Fußnoten genannten Autoren sowie historischen Persönlichkeiten; auf in den Dialogen vorkommende Figuren (z. B. Simmias im *Phaidon*) wurde verzichtet. Das Sachregister schließt auch die beiden englischen Texte mit ein; die entsprechenden Seitenangaben finden sich dabei aber hinter dem deutschen Stichwort.

Ethos und Logos. Platons *Phaidon* im Spiegel der wissenschaftlichen Interpretation

1.1 Die „Dualität“ des Zugangs

Platons Dialog *Phaidon* ist dramatisch an dem Tag angesiedelt, an dem Sokrates nach seiner Verurteilung durch ein Athener Gericht den Schierlingsbecher leert, und stellt somit den Philosophen bzw. das Philosophieren im Angesicht des Todes dar. Diese Schilderung involviert (mindestens) zwei Ebenen, nämlich „was gesagt und was getan wurde“ (Phd. 58c6–7), anders formuliert: (1) welches Ethos sich in Sokrates' Verhalten ausdrückte und (2) welche Logoi oder philosophischen Argumentationen ausgetauscht wurden.

(1) Im auffallenden Kontrast zu größeren Teilen seiner Umgebung (z. B. seiner Frau Xanthippe), die als von Gemütsregungen der Trauer und des Schmerzes befallen bzw. als in einem Wechselbad der Gefühle dargestellt werden (Phd. 59a–b, 117c–d), geht Sokrates seinem nahenden Tod mit absoluter Gelassenheit entgegen: Er zeigt keinerlei Furcht, sondern strahlt in seinem ganzen Verhalten die Überzeugung aus, dass sein physisches Ableben keinen Anlass zur Klage oder Ängstigung bietet. Vielmehr verströmt er die felsenfeste Zuversicht, dass ihn jenseits der Schwelle des Todes sogar die „größten Güter“ (*megista agatha*: Phd. 64a1) erwarten.

(2) Diese Zuversicht oder Hoffnung verteidigt er gegenüber den skeptischen Einwendungen seiner beiden Gesprächspartner Simmias und Kebes mit einer Reihe von Argumenten, die im Wesentlichen auf die Unsterblichkeit der Seele abzielen. Das sokratische Ethos, das sich in seinem Verhalten im Angesicht des Todes manifestiert, ist also nicht arbiträr gewählt, sondern philosophisch begründungsfähig: Sokrates tut somit gerade das, wozu er in vielen Dialogen seine Opponenten auffordert, nämlich Rechenschaft abzulegen (*logon didonai*) im Blick auf die eigene Lebensführung und deren Verankerung in einem Überzeugungssystem, dessen logische Konsistenz und Kohärenz im Prüfgespräch (*elenchos*) auf die Probe zu stellen ist.

Dass diese beiden Dimensionen, Ethos und Logos, im *Phaidon* (und auch im *Corpus Platonicum* insgesamt) eng miteinander verzahnt sind, sollte eigentlich ein Truismus sein, aber ein Blick auf die wissenschaftliche Forschungs- und Kommentarliteratur ergibt zumindest teilweise ein anderes Bild: Wie Kenneth Dorter in der Einleitung zu seinem Kommentar feststellt (vgl. Dorter 1982 [1], ix–x¹), haben viele Untersuchungen, Kommentierungen bzw. Werkinterpretationen gewissermaßen eine „Schlagseite“ in eine von zwei idealtypisch wie folgt zu charakterisierenden Richtungen:

(A) Der *analytische Ansatz* konzentriert sich in erster Linie auf die Rekonstruktion und Prüfung der logischen Struktur der dargebotenen Argumente. Hier steht also der sokratische Logos im Mittelpunkt des Interesses, der dabei teilweise auch in Ablösung von bzw. unter Herauslösung aus dem Dialogganzen betrachtet wird.²

(B) Der *dramatische Ansatz* achtet hingegen stärker auf die Gesamtinszenierung des Geschehens im Dialog: Hier steht (implizit oder explizit) die hermeneutische Hypothese im Hintergrund, dass die wesentlichen Botschaften Platons weniger auf der Ebene des Logos, sondern v. a. in der Darstellung des Dialogs als Handlung sowie des äußeren Geschehens und des sich im konkreten Verhalten offenbarenden Ethos des Sokrates als Philosoph zu suchen sind.³

Es wäre sicherlich zu einfach, daraus einen blanken Kontrast von „philosophischen“ und „literarischen“ bzw. „nichtphilosophischen“ Lesarten des *Phaidon* zu konstruieren (vgl. Rowe 1993 [1], 1–3) – schließlich kann auch eine dramatische bzw. literarische Lesart Platons durchaus nachhaltig von philosophischen Intentionen getragen sein. Aber es ist nicht ganz von der Hand zu weisen, dass hier zwei unterschiedliche, tendenziell nicht ohne weiteres kompatible Zugänge zum Text vorliegen. Während R. S. Bluck im Jahr 1955 noch eher ein Überwiegen des dramatischen (bzw. literarischen) Zugangs andeutete (und monierte),⁴ hat sich die Situation im Gefolge der analytischen Philosophie im angelsächsischen Bereich und auch im deutschen Sprachraum eher ins Gegenteil ver-

1 Hier und im Nachfolgenden beziehen sich alle bibliographischen Angaben auf die Liste ausgewählter Literatur im Anhang zu diesem Band. Zur schnelleren Auffindbarkeit ist neben dem Autorennamen und dem Erscheinungsjahr jeweils auch noch in eckigen Klammern dahinter die Sektion der Bibliografie angegeben, in welcher der Eintrag verzeichnet ist.

2 Vgl. hierzu exemplarisch die Fülle an Artikeln zu den einzelnen Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele unter 2.3 im Literaturverzeichnis.

3 Vgl. die Titel zur Dialogdramaturgie unter 2.2, bes. Arietti 1986; Dorter 1970; Ebert 2006; Matthey 2007; Prüfer 1985/86; Sedley 1995; Wolz 1963.

4 Vgl. Bluck 1955 [1], vii: „There is sometimes a tendency to treat the *Phaedo* primarily as literature, and only secondarily as philosophy. But although this dialogue is, indeed, a masterpiece of dramatic literature, its author undoubtedly intended it to be first and foremost a work of philosophy.“

kehrt: Viele gängige neuere Kommentare bzw. Werkinterpretationen des *Phaidon* sind tendenziell im Fahrwasser einer primär argumentanalytischen Lesart verortet.⁵

Diese unterschiedlichen hermeneutischen und methodischen Zugänge haben jeweils verschiedene Passagen und inhaltliche Aspekte des *Phaidon* in besonderer Weise betont und beleuchtet. Nachfolgend sollen in summarischer Form die zentralen Frage- und Untersuchungsperspektiven aufgezeigt werden, die dabei im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Interpretation und Erforschung des Textes gestanden haben und immer noch stehen. Dies soll den Lesern und Leserinnen unseres kooperativen Kommentars eine Art orientierende „Landkarte“ bieten, in welche die Deutungen der einzelnen Textabschnitte in den nachfolgenden Kapiteln dieses Bandes eingebettet werden können.

Getreu der holzschnittartigen Differenzierung der inhaltlichen wie wissenschaftlichen „Dualität“ des Zugangs werden dabei nacheinander die involvierten hermeneutischen Dimensionen von Ethos (1.2) und Logos (1.3) charakterisiert, um abschließend auf die daraus resultierende Konzeption dieses Bandes einzugehen (1.4).

1.2 Das Ethos des Sokrates und die dramatische Deutung

Die dramatische Interpretation nimmt ihren Ausgang meist von der existenziellen Dimension, die den Rahmen des *Phaidon* absteckt und ihn mit zwei anderen Dialogen, die in der klassischen Tetralogienordnung auch mit ihm gruppiert waren, eng verbindet: Nachdem Sokrates mit seiner Verteidigungsrede vor Gericht letztlich gescheitert ist (*Apologie*) und sich dem Ansinnen seiner Freunde widersetzt hat, sich der bevorstehenden Hinrichtung durch Flucht zu entziehen (*Kriton*), „komplettiert“ der *Phaidon* nun die Darstellung vom Prozess und Tod des Sokrates. Als eine Art beglaubigter historischer Bericht ist er wohl dennoch nicht aufzufassen, wofür neben der verschachtelten Dialogstruktur – die Darstellung des Todestags ist noch einmal in einen zeitlich und räumlich deutlich abgesetzten Rahmendialog eingebettet – auch die beiläufige Notiz spricht, dass der Verfasser des Dialogs, also Platon selbst, nicht persönlich anwesend war.⁶ Nichtsdestoweniger kann man kaum an der platonischen Intention zweifeln, ein-

5 Vgl. außer Bluck selbst z. B. auch Hackforth 1955, Gallop 1975, Bostock 1986, Frede 1999 (alle unter 1). Dörter 1982 versucht stärker eine „integrative“ Deutung aus dramatischer und argumentanalytischer Perspektive; Eberts Kommentar ist zwar nicht unbedingt in seinen beiden Hauptanliegen (vgl. Ebert 2004, 8f.), wohl aber in seiner Durchführung deutlich an der Argumentlogik geschult. Eher „philologisch“ orientierte Kommentare bzw. Texterläuterungen bieten Archer-Hind² 1894, Burnet 1911, Loriaux 1969/75, Dixsaut 1991; Rowe 1993 (alle unter 1) sowie Verdenius 1958 [2.1].

6 Vgl. Phd. 59b10: „Platon aber, glaube ich, war krank.“ Im Gegensatz dazu wird in der *Apologie* explizit auf die Anwesenheit Platons hingewiesen (Ap. 38b6f.). Gegen eine allzu enge Gruppierung des *Phaidon* mit den beiden „Prozessschriften“ spricht neben der Datierung in unterschiedliche Werkphasen im *Corpus Platonicum* – *Apologie* und *Kriton* gelten als Frühwerke, der *Phaidon* als Werk der Reifezeit – auch einiges Inhaltliche: So gibt sich Sokrates in der *Apologie* in Fragen der postmortalen Existenz tendenziell eher als Agnostiker (wenn

dringlich zur Darstellung zu bringen, „dass Sokrates tatsächlich als unerschütterlicher Märtyrer seiner philosophischen Überzeugungen gestorben ist“ (Frede 1999 [1], 8).

Als Darstellung eines dem Tode geweihten Philosophen liegt natürlich die Einordnung in das Genre „Tragödie“ nahe, aber Sokrates offenbart in seiner Haltung gegenüber dem Tod eindeutig „antitragische“ Züge, wie der Beitrag von Michael Erler in diesem Band zeigt. Es geht ihm wohl darum, therapeutisch auf die Seelen der anderen Anwesenden (und ggf. auch auf die der Leserschaft) einzuwirken und sie von der Furcht vor dem Tod allgemein zu befreien: Sokrates soll bzw. will in Tat und Wort das „Kind in uns“ beschwören, das Angst davor hat, dass unsere Seele nach dem Tod und der damit einhergehenden Trennung vom Körper einfach vom Winde verweht wird und untergeht (vgl. Phd. 70a, 77d–e, 80d). Betont man diese Kontinuität mit der in den platonischen Frühschriften leitmotivischen „Sorge um die Seele“ (*epimeleia tês psychês*), die bei Sokrates nicht nur auf die eigene Seele, sondern stets auch auf die seiner Mitbürger bezogen ist, trägt der *Phaidon* v. a. den Charakter einer philosophischen Trostschrift, einer *consolatio philosophiae*. Zugleich kann er genretechnisch auch als ein protreptisches Werk verstanden werden, das den Leser zur Philosophie bekehren soll (vgl. Festugière 1973 [2.1] u. Sprague 2007 [2.1]).

Die Darstellung eines philosophischen Märtyrertodes, der dennoch nicht betrauert werden muss, findet ihre griffige Formulierung in der sokratischen These, dass das Philosophieren selbst nichts anderes als ein „Sterben-Lernen“, also eine Einübung in den Tod ist, insofern der Philosoph in seinem Denken die Ablösung seiner Seele vom Körper – und damit das Sterben – bereits lebenslang betreibt (Phd. 64a–b, 80d–81a, 83a–b). Diese paradox anmutende These wird im *Phaidon* wesentlich in einer Art „zweiten Apologie“ – dieses Mal vor den Freunden und nicht vor den athenischen Richtern – legitimiert (Phd. 62c–69e in Verbindung mit 80c–84b). Diese „neue“ Apologie wirft jedoch einige Probleme im Blick auf das involvierte Verständnis der Termini „Philosophie“ bzw. „Philosoph“ auf: Sokrates' Ausführungen laufen nämlich auf einen sehr starken „Leib-Seele-Dualismus“ hinaus, in dem der Körper letztlich eine Art Gefängnis der Seele ist (Phd. 82d9–83a1); folgerichtig erscheint Philosophieren in erster Linie als eine Art „Reinigungsprozess“ (*katharsis*) der Seele von allem Körperlichen (Phd. 67c5–d2, 82d1–7). Diese prononciert leibfeindliche Haltung lässt sich mit den anderen platonischen Werken der mittleren und späten Werkphase, welcher der *Phaidon* gemeinhin zugerechnet wird, nur sehr mühsam unter einen Hut bringen (s. u., unter 1.3). Aber auch schon bei der Lektüre des *Phaidon* selbst können Zweifel auftreten, ob das alles so strikt gemeint sein kann: Die Seele scheint nämlich bereits hier, wie das spätere „Argument aus der Ähnlichkeit“ zeigt, eher in einer Mittelstellung (*metaxy*) zwischen dem

auch optimistisch, dass der Tod kein Übel für ihn ist), während er sich im *Phaidon* der postmortalen Existenz der Seele sicher ist. Trotzdem gibt es viele Deutungen, die eine inhaltliche Verbindung der drei Schriften stark machen, z. B. Szlezák 1985 [2.1], der hier eine sokratische „Verteidigung auf drei Ebenen“ diagnostiziert.

Körperlichen und dem Reich des Intelligiblen angesiedelt. Entgegen vieler gängiger Interpretationen lässt sich, wie Michael Bordt in seinem Beitrag zeigt, der „metaphysische Dualismus“ von Ideen- und Sinnenwelt gerade nicht bruchlos in einen simpel gestrickten Leib-Seele-Dualismus übersetzen (vgl. auch Müller 2009a [2.7]) – was Platon selbst erkannt hat. Inwiefern repräsentiert Sokrates in seiner „Apologie“ dann aber das platonische (Selbst-)Verständnis von Philosophie?

Nicht zuletzt deshalb ist verschiedentlich gemutmaßt worden, dass der Autor Platon im *Phaidon* seinen Sokrates in der philosophischen Selbstcharakterisierung v. a. eine Annäherung an den Pythagoreismus vollziehen lässt.⁷ Am nachhaltigsten ist diese These von Theodor Ebert (1994 [2.6] u. 2004 [1]) vertreten worden: Obwohl er die beiden Gesprächspartner Simmias und Kebes entgegen der lange Zeit gültigen *opinio communis* gerade nicht als Pythagoreer gelten lassen will (vgl. hierzu Sedley 1995 [2.2]), sieht er im *Phaidon* dennoch eine Art „Werbeschrift“ in Richtung der Pythagoreer; Sokrates werde deshalb als pythagoreischer Philosoph bzw. als „*anima naturaliter Pythagorica*“ (Ebert 2004 [1], 151) dargestellt. Für diese Deutung sprechen neben dem durch Ort und Gesprächspartner als „pythagoreisch“ gekennzeichneten Rahmengespräch *prima facie* auch einige deutliche Überlappungen im Gedankengut, nicht zuletzt im Blick auf das Praktizieren einer asketisch geprägten Lebensform wie auch hinsichtlich der Lehre von der Seelenwanderung (Metempsychose), auf die Sokrates explizit rekurriert. Der Umfang und die Zielsetzung dieser Annäherung zwischen platonischem und pythagoreischem Philosophieverständnis ist jedoch weiterhin zwischen den Interpreten umstritten.

Dabei hat es auch immer wieder Deutungen gegeben, die das eigentliche *tertium comparationis* zwischen Platonismus und Pythagoreismus weniger im philosophischen Bereich, sondern eher in der religiösen Grundhaltung der beiden Richtungen gesehen haben; so sind z. B. die *sôma-sêma*-Metaphorik, die *katharsis* und die Idee der Seelenwanderung auch für die Orphik belegt.⁸ Zehrt Sokrates im *Phaidon* letztlich von religiös gespeisten Jenseitsvorstellungen? In einer dezidiert religiös-existenziellen Deutung hat etwa Romano Guardini (1943 [1], 260–279) den „religiösen Charakter der Unsterblichkeitsgewissheit“ bei Platon betont und die gewagte Behauptung formuliert, „dass der *Phaidon* die Botschaft der platonischen Apollonreligion darstellt“ (ebd., 268). Dabei stützte er sich neben den zahlreichen impliziten und expliziten Bezügen auf Apollon im *Phaidon* auch auf den Umstand, dass Sokrates seiner Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele die Erzählung eines Mythos über das jenseitige Schicksal der Seele folgen lässt: Hier werde letztlich das gesagt, „was durch den Gedanken nicht mehr erfasst werden kann“ (ebd. 273), was also den Logos letztlich übersteige, ohne ihn notwendig damit

7 Zum Verhältnis des *Phaidon* zum Pythagoreismus vgl. die Literatur unter 2.6.

8 Vgl. hierzu Bernabé 2007; Böhme 1989; Epp 1968/69; Long 1948; Müller 2009; Zander 1999 (alle unter 2.5).

zu negieren. Das Problemfeld des Verhältnis von Mythos und Logos bei Platon ist natürlich zu umfangreich, um es hier abdecken zu können,⁹ aber mit Blick auf den *Phaidon* sieht Christian Schäfer in seinem Beitrag doch eher die Tendenz, dass der Mythos das versinnbildlichend entfaltet, was der philosophische Logos vorher argumentativ erarbeitet und untermauert hat. Zudem ist – wie Schäfer zu Recht betont – im *Phaidon* im Gegensatz zu anderen Werken (z. B. *Gorgias* und *Politeia*) gerade nicht der Jenseitsmythos das letzte Wort,¹⁰ sondern wiederum das diesseitige Ethos des Sokrates: Nicht der Mythos beschließt den *Phaidon*, sondern die Sterbeszene. Die ostentative Betonung der hierbei in der Tat sehr religiös anmutenden Haltung von Sokrates kann man im Übrigen auch noch als einen späten Reflex auf seine Verurteilung wegen Gottlosigkeit (Asebie) deuten, die mit seiner durchgängigen Stilisierung als unverdrossenem „Gottesdiener“ konterkariert werden soll.

Die dramatische Lesart schenkt dabei allen Details der Darstellung des Verhaltens von Sokrates und seiner Umgebung größte Beachtung. Zweifelsfrei ist hier sehr viel symbolisch aufgeladen, vom letzten Bad als kathartischem Akt der „Reinigung“ (vgl. Stewart [2.2] 1972) bis zur Beschreibung des Zustands der Füße bzw. Beine des Sokrates als Versinnbildlichung seiner Positionierung zwischen körperlicher Welt und transzendtem Ideenhimmel (vgl. Dorter 1982 [1], 178). Die hermeneutischen Probleme, auf welche die dramatische Lesart in ihrer Interpretation des sokratischen Ethos zuweilen stößt, lassen sich in nuce an Hand seiner letzten Worte illustrieren (Phd. 118a7–8, Übers. B. Zehnpfennig): „Kriton, dem Asklepios schulden wir einen Hahn. Entrichtet ihm den und vergesse es nicht.“ Sofern man hierin nicht bloß eine weitere Demonstration der religiösen Grundhaltung, sondern ganz im Stile der höchst bedeutsamen letzten Worte (*ultima verba*) berühmter Personen eine Art Summe des Dialogs oder der sokratischen Lebensführung sehen will, ergibt sich folgendes Bild:¹¹ Asklepios, dem Gott der Heilkunst, ein Opfer zu bringen bedeutet herkömmlicherweise, sich für eine Heilung zu bedanken oder eine solche zu erbitten. Aber was für eine Heilung ist hier gemeint: Die Heilung des Sokrates von der „Krankheit“ des Lebens durch die Trennung von Seele und Leib (so Nietzsche in seiner *Fröhlichen Wissenschaft*, § 340)? Oder die Heilung der Anwesenden von der Skepsis gegenüber den Logoi (Stichwort: Misologie, s. u.)? Oder die Heilung von der Todesfurcht (Stichwort: therapeutische *epimeleia tês psychês*)? Oder gar die erbetene Heilung des wegen Krankheit nicht anwesenden Platon? Mit diesen Optionen ist das interpretatorische Potenzial sicherlich noch nicht vollständig

9 Vgl. die unter 2.5 versammelten Titel zur Thematik, v. a. die neueren Sammelbände von Janka/Schäfer 2002 und Partenie 2009.

10 Die häufige Kennzeichnung der Passage 107c–115a als „Schlussmythos“ (z. B. in der ansonsten sehr gelungenen Ausgabe von Zehnpfennig² 2007 [1]) ist deshalb etwas irreführend.

11 Vgl. Clark 1952, Crooks 1998, Most 1993, Kloss 2001, Madison 2002, Mitscherling 1985; Wells 2008 (alle unter 2.2). Gute Zusammenfassungen des Diskussionsstandes bieten Frede 1999 [1], 169–172 und Ebert [1] 2004, 458–461.

ausgeschöpft, aber eine endgültige Entscheidung dieser konkurrierenden Deutungen erscheint aufgrund der „dramatischen“ Evidenz allein zumindest schwer möglich.

An die Interpretation dieser Passage lässt sich auch eine Art Binnendifferenzierung der dramatischen Deutung des *Phaidon* anknüpfen: Friedrich Nietzsche hat Sokrates und damit seiner Philosophie ganz in Anlehnung an seine Interpretation der Sterbeszene (s. o.) eine fundamentale „Lebensmüdigkeit“ unterstellt, eine Art Lebensekel bzw. -schwäche der Vernunft, die ihre Erfüllung letztlich nur in der Weltflucht finden könnten. Oft ist hier auch ein Kontrast mit dem „weltzugewandten“ *Symposion* gesehen worden: Während dieses Werk das Leben des Philosophen zeige und eine Art „Diesseitsevangelium“ biete, werde im *Phaidon* eher eine leicht morbide anmutende Jenseitsorientierung des Philosophierens sichtbar. Gegen eine solche Deutung spricht allerdings nicht nur das (in seiner Herkunft allerdings umstrittene) Selbstmordverbot, das Sokrates ausdrücklich bejaht (Phd. 62a–c): Auch die Tatsache, dass er quasi bis zur letzten Minute philosophiert und seine Lebensführung in der phaidonischen „Apologie“ ausdrücklich rechtfertigt, zeigt, dass er auf keinen Fall nur zuversichtlich auf die Zeit nach dem Tod schaut, sondern auch seiner vorherigen philosophischen Tätigkeit einen hohen Eigenwert beimisst. In dieser Spielart der existenziellen Deutung geht es im *Phaidon* eben nicht nur um das Sterben des Philosophen und das jenseitige Schicksal seiner Seele, sondern auch und gerade um sein Leben, genauer: um die Frage nach dem guten Leben (*eudaimonia*), die Sokrates und Platon umgetrieben und letztlich zur Philosophie als einer Lebensform gebracht hat, in der Theorie und Praxis, Logos und Ethos eine Einheit bilden (vgl. Zehnpfennig ²2007 [1], XII–XVIII). Zu philosophieren heißt dann, richtig zu leben *und* zu sterben, und gerade deshalb fällt der sokratische Blick zurück wie auch der nach vorne so zuversichtlich aus: Jenseits- und Diesseitsorientierung schließen sich in dieser Lesart also nicht sensu stricto aus, insofern die im Leben philosophisch gewonnenen Einsichten die gelassene Haltung zum Sterben wesentlich mitbedingen: Der Philosoph muss den Tod keineswegs suchen, hat aber auch keinen Grund, ihn partout zu fliehen oder zu fürchten. Wie Christopher Rowe (1993 [1], 5) richtig feststellt, führt der *Phaidon* letztlich (mindestens) auf zwei Schlussfolgerungen hin, nämlich (1) dass das philosophische Leben das beste ist und (2) dass die Seele unsterblich ist. Dieser zweite Aspekt steht traditionell im Mittelpunkt der argumentanalytischen Interpretation des *Phaidon*, die im Folgenden skizziert werden soll.

1.3 Philosophischer Logos und Argumentanalyse

Im Zentrum des sokratischen Logos, also der philosophischen Argumentation im engeren Sinne des Wortes, stehen nun die drei bzw. vier¹² „Beweise“ für die Unsterblichkeit der Seele sowie – in sachlich enger Verbindung damit – Sokrates' Widerlegung der *harmonia*-These von Simmias und des Webergleichnisses von Kebes, die beide auf die mögliche Zerstörbarkeit bzw. Vergänglichkeit der Seele hinarbeiten. Zu diesen Argumenten existiert eine mittlerweile schwer überschaubare Menge an Literatur, v. a. an Aufsätzen bzw. Artikeln,¹³ die sich oft in analytischer Weise der logischen Struktur des Gedankenganges widmen und dessen Prämissen, Prinzipien und Schlussfolgerungen zu rekonstruieren sowie in ihrer Plausibilität und Beweiskraft zu prüfen suchen. Diese für sich betrachtet teilweise äußerst scharfsinnigen Analysen sind allerdings eingebettet in einige umfassendere Problemkomplexe, die man bei aller Liebe zur logischen Detailbetrachtung nicht aus dem Blick verlieren sollte:

(1) *Beweischarakter*: Es darf als durchaus umstritten gelten, inwiefern das Vorgetragene von Sokrates selbst als ein vollgültiger Beweis im strikten, i. e.: demonstrativen, Sinne des Wortes aufgefasst wird: Die Termini technici *apodeixis* bzw. *apodeiknynai* fallen zwar oft (Phd. 72c1, 73a5, 77a–d, 87a4, c4, 88b5, 92d1/3, e1, 105e8), aber insgesamt entsteht doch der Eindruck, als wenn das letzte Wort in der Sache auch noch nach dem letzten Argument nicht gesprochen ist. Hierauf deutet nicht nur die (für Sokrates allerdings typische) Aufforderung zur weiteren Untersuchung und Prüfung der vorläufig nur als glaubwürdig (*pistai*) gekennzeichneten und von Simmias und Kebes konzedierten Voraussetzungen (Phd. 107b4–6): Teilweise wird die Argumentation von Sokrates selbst als bloß „wahrscheinlich“ (*eikos*, vgl. Phd. 70b7) charakterisiert, was nicht für einen genuin demonstrativen Charakter des Vorgetragenen spricht. Viele Interpreten stoßen sich zudem grundlegend an der offensichtlichen

(2) *Beweishäufung* (vgl. Heitsch 2000 [2.3]) im *Phaidon*. Der Tenor dieser Kritik lautet: Wenn Sokrates ein einziges überzeugendes und unwiderlegbares Argument für einen Beweis *sensu stricto* zur Verfügung hätte, warum sollte er dieses gewissermaßen „verwässern“, indem er noch andere anführt? Für dieses Vorgehen können natürlich unterschiedliche Hintergründe geltend gemacht werden: So könnte z. B. statt der logischen Funktion des Beweises der „psychotherapeutische“ Effekt im Vordergrund stehen, den Sokrates bei seinen Zuhörern und Lesern erzeugen will (vgl. Erler 2009 [2.2]), und der durch mehrfache Variation eventuell erhöht werden kann: „Wenn dich das noch nicht restlos überzeugt, dann nimm noch folgende Erwägung hinzu ...“. Die Beweishäufung hätte dann aber primär persuasiven und nicht demonstrativen Charakter, was nicht so

12 Bei der teilweise abweichenden Zählung geht es v. a. um die Frage, ob das Anamnesis-Argument als eigener Beweis zu zählen ist, obwohl Sokrates es selbst eher als Ergänzung zum Kreislauf-Argument kennzeichnet (Phd. 77c6–d5); vgl. dazu auch unten, Anm. 16. Die meisten Interpreten sprechen von vier Argumenten.

13 Vgl. die unter 2.3 verzeichneten Titel.

recht zu der von Sokrates of wiederholten Kritik an der sophistischen Rhetorik passt.¹⁴ Eine andere Möglichkeit besteht darin, hier einen steigernden Charakter der Argumentation im *Phaidon* anzunehmen, und zwar in dem Sinne, dass die ersten drei Argumente in der Tat aus verschiedenen Gründen nicht durchschlagen und erst das vierte Argument konklusiven Charakter hat. Auch hier sind die Interpreten allerdings geteilter Auffassung: Während Dorothea Frede in ihrem Beitrag in diesem Band (vgl. auch dies. 1978 [2.3] u. 1999 [1], 134–151) das letzte Argument aus seinen Voraussetzungen heraus letztlich für schlüssig hält und von Platon selbst als gültigen Beweis konzipiert ansieht, meint Theodor Ebert (2004 [1], 417–420), dass Platon letztlich bewusst alle Beweisversuche – inklusive des letzten – scheitern lässt. Dies führt dann auf das weite Feld der Frage nach der

(3) *Fehlerhaftigkeit bzw. Unzulänglichkeit* der Beweise bzw. Argumente. Viel Energie ist v. a. in der analytischen Kommentartradition darauf verwendet worden, der sokratischen Argumentation Sophismen, zweifelhafte Prämissen u. ä. nachzuweisen – oder sie just gegen diese Vorwürfe zu verteidigen. Ein Beispiel unter vielen möge genügen: Wenn Sokrates im Rahmen seines Kreislaufarguments mit dem Prinzip der Symmetrie arbeitet, demzufolge beim Entstehen der Gegensätze auseinander solche Prozesse immer in beide Richtungen stattfinden (aus dem Schlafenden wird ein Wachender *und umgekehrt*), scheint sich dieses Prinzip durch lineare und irreversible – und d. h.: nicht-symmetrische – Entwicklungen wie das Altern recht elementar widerlegen zu lassen. Dann stellt sich aber mit Ebert (2004 [1], 195) die (rhetorische) Frage: „Sollen wir wirklich glauben, Platon hätte nicht gesehen, daß es Prozesse gibt, die unumkehrbar sind, wie der Prozess des Alterns?“ Auf jeden Fall sollte man so weit wie nur möglich zu unterscheiden versuchen, ob Fehler absichtlich oder unabsichtlich begangen wurden, und ob der Autor sie im Mund der Protagonisten bewusst inszeniert hat – dann wären sie im Blick auf die Dialogfigur unabsichtlich, aber im Blick auf den Autor absichtlich – oder ob sie dem Autor (also Platon) ggf. doch selbst unabsichtlich unterlaufen sein könnten (vgl. Heitsch 2000 [2.3], 499f.). Die Beweislast scheint mir dann aber eher bei den Autoren zu liegen, die Platon unterstellen, dass er als Autor alle Beweise absichtlich scheitern lässt: Wie verträgt sich das mit der in diesem Band von Bernd Manuwald sorgfältig untersuchten Misologie-Passage im *Phaidon* (Phd. 88c–91c), in der Sokrates seine in Verwirrung geratenen Zuhörer ausdrücklich davor warnt, das Vertrauen in die Logoi zu verlieren, nur weil nicht alle überzeugend sind? Wäre es nicht argumentationsstrategisch ein Eigentor, nach dieser Warnung später die „Zuflucht in die Logoi“ (Phd. 99e4–6) anzutreten, um dann in seinem letzten „Beweis“ lediglich eine weitere

14 Natürlich kann man auch generell zweifeln, ob ein solches Variationsverfahren die Glaubwürdigkeit des Behaupteten bzw. des Sprechers wirklich erhöht und nicht eher zu untergraben droht. Schließlich rühmt sich Sokrates im *Gorgias* im Vergleich mit der sophistischen Rhetorik gerade damit, dass er im Gegensatz zu seinen Opponenten immer dasselbe sage, statt viele verschiedene Zeugen aufzurufen (Grg. 471e–472c; 474a–b) – was sich schlecht mit der Idee einer deliberativen Argumentvariation verträgt.

defiziente Argumentation zu präsentieren?¹⁵ Oder wird Sokrates auf diese Weise im *Phaidon* in diesen „letzten“ Fragen doch als ein erkenntnistheoretischer Skeptiker porträtiert, der die Grenzen menschlicher Weisheit im Vergleich zur göttlichen analog zu seinem Wissen um das eigene Nichtwissen in der *Apologie* zieht?

Unabhängig von diesen übergeordneten Fragen bzw. Interpretationsproblemen kann man in Bezug auf die Argumentanalyse folgende hermeneutische Prinzipien geltend machen, die jeweils beachtet werden sollten:

(1) Von fundamentaler Bedeutung ist die *Beachtung des Beweisziels bzw. der Reichweite der jeweiligen Argumentation*. Wie Filip Karfik und Benedikt Strobel in ihren Analysen zum Kreislauf- und zum Ähnlichkeitsargument verdeutlichen, ist es unabdingbar, sich das jeweilige Demonstrandum des Beweisgangs genau vor Augen zu führen: Es ist nämlich keineswegs der Fall, dass alle Argumente – wie oft dargestellt bzw. angenommen – genau dasselbe inhaltliche Ziel verfolgen, nämlich die absolute Unvergänglichkeit der Seele in vollem Umfang zu demonstrieren. Das Kreislaufargument zielt primär auf den Nachweis, dass die Seelen, nachdem sie die Körper der Gestorbenen verlassen, „im Hades“ (Phd. 71e2) sind bzw. überhaupt existieren (Phd. 72d9–e1); das Anamnesis-Argument hingegen beweist nach eigener Auskunft des Sokrates für sich genommen nur die Präexistenz, nicht aber die Postexistenz der Seele (Phd. 77c1–5).¹⁶ Im Ähnlichkeitsargument lautet die erreichte Schlussfolgerung, dass unser Körper nach unserem Tod schnell aufgelöst wird, während unsere Seele ganz oder „nahezu“ unauflösbar (Phd. 80b10) ist – nur wer unterstellt, dass Sokrates hier von Anfang an einen Beweis ihrer absoluten Unvergänglichkeit leisten wollte, wird schon dieses Resultat als unbefriedigend empfinden.

Gerade die ersten drei Beweise scheinen also in eher noch unspezifischer Weise darauf zu zielen, die „kindische Angst“ zu bekämpfen, dass die Seele nach dem Tod einfach aufgelöst und vom Winde verweht wird. Erst durch das Webergleichnis von Kebes wird deutlich, dass die Unsterblichkeit der Seele im Sinne ihrer absoluten Unzerstörbarkeit bewiesen werden muss, um dieser Todesfurcht endgültig zu begegnen; die hierfür zentrale terminologische Unterscheidung und inhaltliche Auslotung des Verhältnisses von „unsterblich“ (*athanatos*) und „unzerstörbar“ (*anôlethros*) wird nach ihrer eher beiläufigen Einführung durch Kebes (Phd. 88b5f.) erst im letzten Argument in Angriff genommen. Aber auch hier stellt sich, wie Dorothea Frede zeigt, noch das Problem der Reichweite des präsentierten Arguments. Letztlich beweist das Argument aus den

15 Man kann hierin natürlich prinzipiell eine weitere Aufforderung des Sokrates sehen, die so konstatierte Beweislücke selbst zu schließen; vgl. etwa v. Kutschera 2002 [3], Bd. II, 41. In diese Richtung geht auch die Hypothese von Ebert (2004 [1], 420), der meint, dass Platon den Pythagoreern (als den Adressaten des Dialogs) den Nutzen der Dialektik demonstrieren und sie zur Vollendung der Argumentation auffordere.

16 Versteht man das Kreislauf-Argument als primär auf die Postexistenz, das Anamnesis-Argument als auf die Präexistenz der Seele abstellend, so wird in der Tat – wie es auch Sokrates selbst reklamiert (Phd. 77c–d) – erst durch ihre Zusammenfügung ein „vollständiger“ Beweis daraus.

essentiellen Eigenschaften zum einen mehr, zum anderen weniger als gefordert: Der Nachweis der Unsterblichkeit erstreckt sich einerseits letztlich auf alle Seelen (und nicht bloß auf die menschlichen); andererseits sichert der Beweis allein ihre bloße Fortexistenz als Lebensprinzip und nicht eine qualifizierte Form der individuellen Unsterblichkeit als Person unter Einschluss der kognitiven Vermögen und ggf. ihrer Inhalte (z. B. der persönlichen Erinnerungen). Sokrates' Zuversicht im Angesicht des nahenden Todes beruht ja auf der doppelten Überzeugung, „dass [1] die Seele, nachdem der Mensch gestorben ist, noch besteht und [2] in gewisser Weise noch Kraft und Einsicht (*phronêsis*) hat“ (Phd. 70b2–4; Übers. Zehnpfennig). Eine jenseitige Existenz ohne geistige Tätigkeit könnte für einen Philosophen wohl kaum ein Ziel sein, das gegenüber dem diesseitigen Leben als besser erscheint. Hier sind also auf der Ebene der Reichweite des Logos de facto noch einige Fragen offen.

(2) *Beachtung der dialogischen Form*: Viele Interpreten verwenden im Rahmen der logischen Analyse der Frage nur wenig Aufmerksamkeit darauf, wer im Dialogverlauf genau welche Behauptungen aufstellt, wer was fragt, wer welche Zustimmungen gibt, etc. Für das Problem der Fehlschlüssigkeit bzw. Unzulänglichkeit der Argumentation sowie die Frage nach der Intentionalität der Fehler auf Figuren- und Autorensseite ist die Miteinbeziehung dieser „dialektischen Seite der Argumentation“ (vgl. Ebert 2004 [1], 9; Rowe 1993 [1], 2f.) aber von absolut zentraler Bedeutung. In diesen Kontext gehört auch stets die Warnung vor der *fallacia Socratica*, also der Neigung, Sokrates nur als Sprachrohr platonischen Philosophierens zu verstehen, aus dessen Äußerungen man letztlich eine Art doktrinäres System herausdestillieren kann. Die dialogische Form ist sicherlich kein beliebiges Kleid für das platonische Philosophieren und sollte deshalb bei der inhaltlichen – und d. h. eben auch: bei der argumentanalytischen – Interpretation konstruktiv miteinbezogen werden.¹⁷

Trotz der so geltend gemachten Fokussierung auf den genauen Wortlaut des Dialogs selbst ist natürlich auch die Einordnung des Werks in den größeren Kontext des *Corpus Platicum* stets ein hermeneutisches Desiderat: Die verschiedenen Logoi im *Phaidon* sind selbst äußerst voraussetzungsreich und strahlen ihrerseits in verschiedene zentrale Themenfelder platonischen Philosophierens in toto ab. Die wichtigsten Themenkreise, die hierbei involviert sind, sollen nachfolgend zumindest kurz skizziert und ggf. problematisiert werden:

(1) *Anamnesis-Lehre*: Das zweite Argument knüpft an eine für Platons Denken zentrale Lehre an, die erstmalig im *Menon* entwickelt wird, dass nämlich alles Lernen letztlich Wiedererinnerung (*anamnêsis*) ist.¹⁸ Während im *Menon* diese These aber eher

17 Richtungweisend in Bezug auf die Verzahnung von literarischer Form und Inhalt beim platonischen Philosophieren ist hier die neue Ueberweg-Darstellung von Erler 2007a [3].

18 Vgl. Phd. 72e3–7, mit einem unübersehbaren Rückbezug auf Mn. 80d–86c. Zur Anamnesis-Lehre im *Phaidon* vgl. Ackrill 1973; Allen 1969/60; Dorter 1967 u. 1972; Dunlop 1975; Franklin 2005; Hardy 2007; Kanayama 2006; Kelsey 2001; Lafrance 2007; Lee 2000; Morgan 1984; Osborne 1995; Scott 1987; Weiss 2000 (alle: 2.3).

in praxi am Beispiel eines Sklaven, der eine mathematische Aufgabe löst, vorgeführt wird, ist im *Phaidon* das Bemühen um den Nachweis erkennbar, dass man das Konzept von apriorischem, d. h. nicht aus sinnlichen Erfahrungen bzw. Wahrnehmungen heraus gewonnenem Wissen (und damit auch die Annahme einer erkenntnisfähigen Seele, die schon vor der Einkörperung existiert) aus epistemologischen Erwägungen heraus akzeptieren müsse. Hier sind äußerst grundlegende Erwägungen hinsichtlich des platonischen Konzepts des Wissenserwerbs und seiner begrifflichen Grundlagen involviert. Auffällig ist, dass das Anamnesis-Argument im *Phaidon* von verschiedener Seite aus ausdrücklich bestätigt bzw. bekräftigt wird, weshalb ihm von manchen Interpreten (z. B. Dorter 1967 [2.3]) eine Schlüsselstellung für die platonische Unsterblichkeitsidee in toto zugewiesen wird. Letztlich ist die Anamnesis-Konzeption auch am ehesten eine Grundlage für die von Sokrates in Aussicht gestellte Fortexistenz der Seele in personalen Kategorien, d. h. unter Einschluss kognitiver Fertigkeiten und Gehalte. Wie der Beitrag von Lloyd Gerson in diesem Band verdeutlicht, sind die im Anamnesis-Argument involvierten Überlegungen zum Verhältnis von Gleichheit und Ähnlichkeit auch eine Brücke zur

(2) *Ideenlehre*:¹⁹ Diese figuriert schon im Argument aus der Ähnlichkeit, das letztlich auf dem metaphysischen Dualismus von intelligibler und sinnlicher Welt aufruht. Die Annahme von Ideen als explanatorischen Größen, nämlich zur Erklärung dafür, warum die Dinge bestimmte Eigenschaften haben – die einzelnen schönen Dinge sind schön durch die Teilhabe am Schönen selbst –, wird jedoch auch später nicht demonstrativ bewiesen, sondern als eine Hypothese gesetzt.²⁰ Das von Sokrates damit als Alternative zur vorherigen Naturforschung dargestellte *hypothesis*-Verfahren ist in der Forschung viel beachtet worden;²¹ seine Verwendung zeigt aber auch die Reichweite des letzten Beweise an, der eben letztlich auf der Ideenhypothese beruht. Verkürzt formuliert wird am Ende nur die Gültigkeit folgenden Satzes bewiesen: „Wenn es die Ideen gibt, ist die Seele unsterblich“ (Szlezák 1985 [2.1], 247). Die sokratische Aufforderung zur weiteren Untersuchung der ersten Voraussetzungen (*prôtai hypothesis*) zum Abschluss der Argumente (107b4–9) kann somit durchaus direkt auf die Ideenlehre bezogen werden, in Bezug auf die im *Phaidon* ohnehin vieles im Unklaren bzw. Vagen verbleibt.²² Schon

19 Zur Bedeutung der Ideenlehre für den *Phaidon* vgl. die Titel unter 2.4.

20 Vgl. Phd. 99d–102a. Der ursächliche Charakter der Ideen wird in der Forschung viel diskutiert; vgl. Burge 1971; Byrne 1989; Creswell 1971; Matthews/Blackson 1989; Politis 2010; Rowe 1993; Sedley 1998; Stough 1976; Vlastos 1969; Yonezawa 1991 (alle: 2.4).

21 Vgl. hierzu Bluck 1957; Ebert 2001; Plass 1960; Sprague 1968/69; Telle 1973 (alle unter 2.4).

22 Das später im ersten Teil des *Parmenides* thematisierte Problemfeld, wie man sich nämlich das Verhältnis zwischen den transzendenten Ideen und ihren sinnlichen Partizipanten zu denken habe, wird zwar im *Phaidon* mit einem Strauß von Ausdrücken (*methexis*, *parousia*, *koinônia*) metaphorisch charakterisiert, aber inhaltlich bewusst offen gelassen (Phd. 100d3–8).

die Charakterisierung dieses Unternehmens als zweite bzw. zweitbeste Fahrt (*deuterous plous*: 76c9–d1) gegenüber der vorsokratischen Ursachenforschung ist dabei alles andere als eindeutig, insofern die Ideenhypothese doch eigentlich den Königsweg in der platonischen Welterklärung darstellen sollte.²³ Im *Phaidon* wird ihre Genese auf jeden Fall eng verquickt mit der

(3) *Kritik an der vorsokratischen Physiologie*: Im Rahmen einer „Autobiografie“ (96a–99c), die als authentische Darlegung der geistigen Entwicklungsgeschichte des Sokrates nicht unproblematisch ist,²⁴ wird die Geburt der Ideenhypothese als direkte Konsequenz aus dem Versagen der vorherigen Naturforschung beschrieben. Ebenso wie später im zehnten Buch der *Nomoi* (890b–899c) wird die einseitig mechanistisch-materialistische Erklärung der Prozesse des Werdens und Vergehens verworfen zu Gunsten einer teleologischen Auffassung der Natur als eines auf das Gute als Zweck hin ausgerichteten und damit sinnhaften Geschehens. Wie Kenneth Dorter in seinem Beitrag zu den Einwänden von Simmias und Kebes aufzeigt, rekurrieren auch diese beiden auf ein in der Tiefenstruktur rein physikalistisches Kausal- bzw. Erklärungsmuster und präludieren damit angemessen die anschließende Darstellung sowie die sokratische Kritik an der vorsokratischen Naturforschung in der „Autobiografie“. Das im *Phaidon* bloß eingeforderte aber nicht verwirklichte Programm einer auf Formal- und Finalkausalität beruhenden Erklärung des Kosmos kann man dabei als eine Antizipation der Ausführungen im *Timaios* lesen: Denn dort wird letztlich eine Art „intelligent design“-Konzeption dargestellt, in welcher der platonische „Handwerker Gott“, der Demiurg, den sichtbaren Kosmos nach dem Vorbild der Ideen so gut wie nur möglich gestaltet und damit der sokratischen Forderung im *Phaidon* nach Erklärung der Natur durch das Gute bzw. Beste Genüge getan wird. Hier wie da gilt es aber, den von Christoph Horn in seinem Beitrag kritisch diskutierten Einwand zu beachten, dass auf diese Weise ein unverkennbar handlungstheoretisches Vokabular in die Analyse von natürlichen Prozessen „importiert“ wird; das wird von nicht wenigen Interpreten als eine kategoriale Verwechslung oder eine unzulässige Vermischung von Gründen und Ursachen angesehen. Deutlich erkennbar ist bei Platon auf jeden Fall die Absicht, die Seele generell als Sachwalterin der Vernunft im Kosmos und damit als unverzichtbare explanatorische Größe innerhalb der Naturphilosophie zu etablieren.

23 Zum *deuterous plous* vgl. Goodrich 1903/04; Kanayama 2000; Murphy 1936; Preus/Ferguson 1969, Rose 1966; Shipton 1979; Tait 1986 (alle unter 2.4).

24 Die Problematik liegt hier nicht zuletzt darin, dass Sokrates in der *Apologie* rundweg abstreitet, die ihm von der Anklage zur Last gelegte „gottlose“ Naturforschung vorsokratischen Stils jemals betrieben zu haben (Ap. 19b–d, 26d–e). Vgl. zu dieser „Autobiografie“ im *Phaidon* und ihrer Kritik an der Vorsokratikern Schäfer 2005; Gower 2008; Menn 2010 (alle unter 2.4).

(4) *Psychologie*:²⁵ Dabei fällt jedoch gerade im Vergleich anderer Schriften des mittleren und späteren Œuvres mit dem *Phaidon* sehr deutlich ins Auge, dass in der Darstellung der Seele einige Abweichungen vorliegen: Der *Phaidon* konzentriert sich ausschließlich auf die Seele als (1) Lebensprinzip und (2) kognitives Prinzip bzw. Erkenntnisvermögen: In anderen Werken wird die Seele in erster Linie als Bewegungsprinzip bzw. als Selbstbeweger verstanden verstanden. Im *Phaidros* wird das Wesen der Seele definitorisch explizit über die Selbstbewegung bestimmt und darüber auch ein weiterer Beweis ihrer Unsterblichkeit geleistet (vgl. Phdr. 245b–246a; Demos 1968 [2.7]; Bett 1986 [2.7]); eine ähnliche Argumentation findet sich im Spätwerk, den *Nomoi* (Lg. X, 894e–896d). Offensichtlich ist es Platon im *Phaidon* also nicht an einer exhaustiven funktionalen Analyse der Seele gelegen; obwohl der Dialog in der Tetralogienordnung den Nebentitel *Peri psychês* trägt, wird hier nicht das geleistet, was z. B. Aristoteles in seiner gleichnamigen Schrift in Angriff nimmt, nämlich eine umfassende Untersuchung aller seelischen Aktivitäten sowie des ontologischen Status der Seele selbst. Ihre für das mittlere und spätere *Corpus Platonicum* charakteristische Mittelstellung (*metaxy*) zwischen körperlicher und rein geistiger Welt wird zwar im Ähnlichkeitsargument in groben Strichen skizziert, aber nicht näher ausgeführt. Insgesamt zeigen die wiederholten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele bei Platon – außer den bereits angeführten Passagen ist noch Rep. X, 608c–611a, zu nennen –, dass die Seele bei Platon v. a. in ihrer existenziell-metaphysischen Dimension und den damit zusammenhängenden ethischen Implikationen (Stichwort: *epimeleia tês psychês* und Wahl der richtigen Lebensorientierung) explizit zum Thema wird. Schließlich macht Platon in *Politeia* X (611b–d) selbst die Einschränkung, dass die Seele sich in ihrer wahren Natur erst nach der Trennung vom Körper zeigt. Das Wesen der Seele wäre uns damit zumindest unter irdischen Erkenntnisbedingungen kaum zugänglich bzw. adäquat beschreibbar.

Zur quasi näherungsweise Beschreibung der Seele verwendet Platon allerdings höchst eindrucksvolle und wirkmächtige Bilder, wie etwa den Seelenwagen (Phdr. 246a–256e) oder das chimärische Seelentier (Rep. IX, 588c–592b). Diese Darstellungen stimmen allerdings zumindest darin überein, dass die Seele als dreiteilig aufgefasst wird; im *Phaidon* hingegen legt sich eher eine Eingestaltigkeit der Seele nahe, von einer Mehrteiligkeit ist hingegen nicht viel zu spüren.²⁶ Dieser Befund ist natürlich verschieden interpretierbar: „Unitarische“ Deutungen können entweder darauf pochen, dass Platon nie mehr in einen Dialog einbringt, als für die jeweiligen Zwecke erforderlich ist, und dass die Dreiteilung hier argumentativ nichts ausrichten

25 Vgl. zu diesem Themenkomplex die unter 2.7 versammelte Literatur; einen Forschungsüberblick zur platonischen Psychologie habe ich in Müller 2009b geboten.

26 Vgl. v. a. das Argument aus der Ähnlichkeit, in dem die Seele als den „unzusammengesetzten“ und „eingestaltigen“ (*monoeides*: Phd. 78d 5, 80b2; vgl. auch 83e2) Ideen verwandt beschrieben wird.