

Torsten Menkhaus
Eidos, Psyche und Unsterblichkeit
Ein Kommentar zu Platons *Phaidon*

Torsten Menkhaus

Eidos, Psyche und Unsterblichkeit

Ein Kommentar zu Platons *Phaidon*



ontos

verlag

Frankfurt ▪ London

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie;
detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>

©2003 ontos verlag
Postfach 61 05 16, D-60347 Frankfurt a.M.
Tel. ++(49) 69 40 894 151 Fax ++(49) 69 40 894 169
www.ontos-verlag.de

ISBN 3-937202-33-1 (Germany)
ISBN 1-904632-21-1 (U.K.; U.S.A.)

2003

Alle Texte, etwaige Grafiken, Layouts und alle sonstigen schöpferischen
Teile dieses Buches sind u.a. urheberrechtlich geschützt. Nachdruck, Speicherung,
Sendung und Vervielfältigung in jeder Form, insbesondere Kopieren, Digitalisieren, Smoothing,
Komprimierung, Konvertierung in andere Formate, Farbverfremdung sowie Bearbeitung
und Übertragung des Werkes oder von Teilen desselben in andere Medien und Speicher
sind ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages unzulässig
und werden verfolgt.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier,
hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff (TcF-Norm).

Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	7
I. HINFÜHRUNG UND WICHTIGE LEITGEDANKEN	
1. DER „PHAIDON“ UND SEINE RAHMENHANDLUNG	13
2. ANMERKUNGEN ZU DER EINLEITUNG DES HAUPTGESPRÄCHS	16
3. „EINÜBUNG IN DEN TOD“ IST BEFREIUNG DER SEELE	21
4. DIE APOLOGIE DES SOKRATES: DIE PHILOSOPHISCHE LEBENSFORM	25
5. DIE GEGENSTÄNDE DES REINEN DENKENS	28
II. EXKURS: TODES- UND JENSEITSAUFFASSUNGEN VOR PLATON	
1. ANMERKUNGEN ZUM MYTHOS	35
2. SCHAMANISTISCHE UND PYTHAGORÄISCH-ORPHISCHE EINFLÜSSE	39
3. TOD UND SEELE BEI ANAXIMANDROS UND HERAKLEITOS	42
4. EMPEDOKLES´ LEHRE VON LEBEN UND TOD	44
5. DIE MATERIALISTISCHEN ANSCHAUUNGEN DES DEMOKRITOS	47
II. DIE DYNAMIS DES WERDENS UND DAS ENTSTEHEN DER DINGE AUS IHREM GEGENTEIL	
1. VORBEMERKUNGEN	51
2. DIE GRUNDLAGEN DER PLATONISCHEN SEELENKONZEPTION	53
3. SOKRATISCHE ZUVERSICHT UND MATERIALISTISCHE SKEPSIS	55
4. DIE BEWEISKRAFT DER „AUFENTHALTSHYPOTHESE“ UND DAS WERDEN AUS DEM ENTGEGENGESETZTEN	57
IV. DIE DYNAMIS DER ANAMNESISLEHRE	
1. DER KONTEXT VON SEELENEXISTENZ UND WIEDERERINNERUNG	65
2. NACHVOLLZUG UND KRITIK DES ANAMNESISARGUMENTS	75
3. DIE NOTWENDIGKEIT DER ANNAHME DES INTELLIGIBLEN	77
V. DIE ANGLEICHUNG DURCH DIE ÄHNLICHKEIT MIT DEN EIDE	
1. DAS ENTSTEHEN UND VERGEHEN IN DER NATUR ALS ZUSAMMENSETZUNG UND TRENNUNG	85
2. REKURS: DIE EIDE ALS JEWEILIGE BESTIMMTHEITEN	89
3. EINE „WELTANSCHAUUNG“: DIE ZWEI ARTEN DES SEIENDEN	91

4.	DER ONTOLOGISCHE STATUS DER SEELE ALS BESONDERE AUSZEICHNUNG GEGENÜBER DEM KÖRPERLICHEN	93
5.	DIE PHILOSOPHISCHE UND UNPHILOSOPHISCHE LEBENSFÜHRUNG	100
VI. DIE MITTE DES DIALOGS – DIE EINWÄNDE DES SIMMIAS UND KEBES, DIE WARNUNG VOR DER MISOLOGIE UND DIE WIDERLEGUNG DES SIMMIAS		
1.	DIE MITTE DES DIALOGS	107
2.	DER „HARMONIE-EINWAND“ DES SIMMIAS	110
3.	DER „WEBER-EINWAND“ DES KEBES	115
4.	DIE WARNUNG VOR DER MISOLOGIE	119
5.	DIE DREI WIDERLEGUNGEN DES SOKRATES GEGEN DEN „HARMONIE-EINWAND“ DES SIMMIAS	123
VII. DER PHILOSOPHIEHISTORISCHE EXKURS DES „PHAIDON“ UND DAS HYPOTHESIS-VERFAHREN		
1.	DIE KAUSALERKLÄRUNGEN EINIGER NATURPHILOSOPHEN	129
2.	DIE NOUS-LEHRE DES ANAXAGORAS UND DIE AUSWIRKUNGEN	136
3.	DIE „ZWEITBESTE FAHRT“ ALS „FLUCHT IN DIE LOGOI“	143
4.	DAS HYPOTHESIS-VERFAHREN UND DIE HYPOTHESIS DES EIDOS	148
VIII. DER BEWEIS FÜR DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE AUF DER GRUNDLAGE DER LEHRE VON DEN EIDE		
1.	TEILHABE UND AUSSCHLIEBUNG GEGENSÄTZLICHER EIDE	169
2.	DIE ANNAHME VON „KOMPLEXIONEN“	176
3.	DIE ANWENDUNG AUF DIE SEELE: DER VERSUCH DES NACHWEISES IHRER UNVERGÄNGLICHKEIT UND UNSTERBLICHKEIT	184
EINFÜGUNG: KURZE DARSTELLUNG DES UNSTERBLICHKEITSMOTIVS IM „PHAIDROS“ ALS ERWEITERUNG DER LETZTEN ARGUMENTATION IM „PHAIDON“		191
FINALE BEMERKUNGEN		195
LITERATURVERZEICHNIS		203

EINLEITUNG

Im platonischen Werk fällt der Psyche eine äußerst vielschichtige und vielfältige Wesenscharakterisierung zu. In seinem Alterswerk, den “Nomoi”, beschreibt Platon die Unmöglichkeit der Faßbarkeit ihrer Realität und ihrer wesensmäßigen Eigenschaften durch den menschlichen Verstand.¹

Im mittleren Dialog “Phaidon” verwendet Platon die Seele wohl erstmalig als grundlegenden metaphysischen Begriff. In diesem Dialog geht er gewissermaßen von einer Art “Seelensubstanz” aus, die sich dem Bereich der unsterblichen Wesenheiten annähert und zuordnet.² Es gibt von Platon keine spezielle Abhandlung zur Seele im Sinne einer “antiken Psychologie”, dennoch wird die Stellung und Funktion der Seele in fast jedem Dialog thematisiert, zumal die sokratische Forderung und Bemühung der “Sorge um die Seele” ohnehin direkt auf einen strukturellen Zusammenhang von Psyche und rechter Lebensführung in der Konzeption der platonischen Ethik verweist.³

“Sorge um die Seele” als Sorge um Leben und Tod bedeutet aber auch den Gewinn an persönlicher Freiheit und Unabhängigkeit für den in die Wahrheit seines Wesens gekommenen Menschen. Platon denkt die Psyche vornehmlich als Vermittlungsinstanz von Gegensätzen, von Sein und Werden, von Eidos und Einzelding. Im Verlauf des Dialoges wird mit der Verfaßtheit der Psyche die Problematik der Methexis des “Einzel-

¹ Vgl. Nom. 892a. Ferner vgl. Tim. 34b.

² An zentraler Stelle der Erörterungen im Phaidon kennzeichnet Platon die Seele als “etwas Unsterbliches” (Phd. 100b).

Schleiermacher übersetzt die wichtige Stelle “...ὡς ἀθάνατον ἡ ψυχὴ” nicht ganz zutreffend mit “daß die Seele unsterblich ist.”, besser wäre jedoch meines Erachtens hier die Übersetzung “daß die Seele etwas Unsterbliches ist.”, verstanden als Hinweis auf den Bereich der Unsterblichkeit (=Ideenwelt), in den die Psyche prinzipiell gelangen kann.

³ Sokrates nennt seinen Dienst am Gott Apollon eine “Sorge um die Seele” (Apol. 29e; 30b). Das “Sich-Kümmern um die Seele” drückt einen reflexiven Sachverhalt aus, womit deutlich auf das Selbstverhältnis des Menschen verwiesen wird, das paradoxerweise jedoch gerade nicht auf eine reine Selbsterhaltung zielt, vielmehr wird die Wesensbestimmung der Philosophie als μελέτη θανάτου aufgefaßt (vgl. Phd. 81a; 61bff.) Am Ende seiner Erörterung, daß der Tod die Befreiung der Seele von allen körperlichen Hemmnissen sei, faßt Sokrates seine Ansichten in der “Rede der wahrhaft Philosophierenden” zusammen und betont nachdrücklich den Aspekt der steten “Sorge” um die Seele als wesentlichen Schritt zu Einsicht, Weisheit und Wahrheit (Phd. 66b-67d).

Seienden” an den “übersinnlichen Wesenheiten” in Zusammenhang gebracht.⁴

Wie sich im Laufe dieser Abhandlung zeigen wird vereint Platons Seelenkonzeption in sich erkenntnistheoretische und (thanat-)ontologische Akzentuierungen und deutet auf deren jeweiligen Stellenwert und die Konvergenzen hin, so daß es notwendig sein wird, den platonischen Entwurf der Psyche anhand dieser Beziehungen an geeigneter Stelle aufzuzeigen und zu hinterfragen. Der Dialog Phaidon scheint eine Zäsur im Denken Platons darzustellen, insofern sich hier zum ersten Mal definitorische Aussagen zur Psyche finden.

Das zentrale Thema des “Phaidon” ist die philosophische Erörterung der Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Vollstreckung des Todesurteils des großen Sokrates.⁵ Die Unsterblichkeit wird hier der Psyche als die wesentliche Eigenschaft prädiert, wobei dieser Dialog in gewisser Weise eine Vorstellung von der Seele als eine “Bedingung der Möglichkeit der Bezugnahme” auf das Sein als solches entwickelt.

Relationen von Psyche – Unsterblichkeit – Eidos werden also unmittelbar durch die Psyche und ihre Eigenschaften hergestellt und gewährleistet, wobei der Dialog meines Erachtens sowohl einer zureichenden Definition der angesprochenen Wesenheiten, als auch einer exakten Deskription ihres wechselseitigen Verhältnisses nicht hinreichend nachkommt. Gleichwohl soll vor dem Umkreis der *meditatio mortis* des Sokrates der Argumentationsgang der Verknüpfung von “unsterblicher Seele” und “immerwährendem Eidos” erfaßt und nachgezeichnet werden. Platon stellt in verschiedenen Dialogen unterschiedliche Seelenmodelle bereit, die in dem jeweiligen Kontext des jeweiligen Dialoges ganz bestimmte Zwecke erfüllen. Diese verschiedenen Zwecksetzungen führen zu offenkundigen Widersprüchen, einerseits in der Auffassung der Seele bei Platon selbst, andererseits in der Auslegung durch verschiedene Ansätze der Platoninterpreten.⁶

Einer solchen Recherche soll an dieser Stelle jedoch nicht nachgegangen werden, da Platon sich ohnehin nicht im Stil einer “Kathedersophie” auf *eine* fixierte Definition seines Seelenverständnisses festlegen

⁴ Vgl. hierzu vor allem die Ausführungen zur Metaphorik der “Teilhabe” (μετέχειν) in Phd. 100cff. Das Substantiv “μέθεξις” findet sich lediglich im “Sophistes” (256b; 259a) und im “Parmenides” (132d; 141d; 152e).

⁵ Auch in anderen Dialogen wird die Unsterblichkeit der Seele an zentraler Stelle thematisiert, vgl. bes. Symp. 208bff.; Rep. 611aff. und Phaidr. 245cff.

⁶ Vgl. hierzu ROBINSON, (1970), 63.

läßt. Von da kann überhaupt von einer “Psychologie” oder “Lehre von der Seele” bei Platon nur in einem sehr unentwickelten und unwissenschaftlichen Sinne gesprochen werden, vor allem, weil auch bereits Platon den metaphysischen Gegenstand “Psyche” nicht einheitlich disponieren und definieren wollte oder konnte. In den platonischen Dialogen geht es also nicht um eine Systematisierung oder Klassifizierung des Begriffs “Psyche” und ihrer Zustände und Vorgänge als solche.

Eine weitere Zielsetzung dieses Buches liegt in der Beschreibung der spezifischen Ideenthematik im “Phaidon”, wobei eine synergetische Betrachtung der Bereiche “Psyche” und “Eidos” angestrebt und auch erforderlich sein wird, da die wesentlichen Zusammenhänge und Bezüge der beiden Komponenten aufgezeigt werden soll.

Der Dialog “Phaidon” stellt eine neue, eigentümliche ontologische Sichtweise in der Ideenthematik während der mittleren Schaffensperiode Platons dar. Hier wird zum ersten Male explizit das Eidos von seinen gegenständlichen Exemplifizierungen im sinnlichen Bereich der Erfahrung abgehoben und als “das Wahre und Göttliche und der Meinung nicht Unterworfenene” (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον, 84a) gekennzeichnet. Diese spezifische Auszeichnung der Eide als “das Wahre” fungiert in den Besprechungen des Dialoges als das wesentliche Unterscheidungskriterium gegenüber den Gegenständen der sinnlichen Erfahrungswelt. Das εἶδος ist dem intelligiblen Bereich der wahren Einsicht und Erkenntnis zugeordnet, der Gegenstand der αἴσθησις lediglich dem sensiblen Bereich des gewöhnlichen Meinens. Platon hebt in seiner “Ideenontologie” bestimmte Verknüpfungen von Begriffswort und zugehörigem Eidos hervor, wobei dieses Eidos gewissermaßen als ein “Urbild”, “Original” oder eben “Leitbild” der ihm zugeordneten sinnlichen Exemplifizierung fungiert. Dieses besondere Verhältnis von Eidos und sinnlicher Exemplifizierung muß als wichtiger Ansatzpunkt des platonischen Denkens genauestens besprochen und kritisch überprüft werden. Das Eidos, welches durch die entsprechenden sinnlichen Erscheinungen nur defizitär nachgebildet werden kann, ist zugleich “Maßstab”, an dem sich die Dinge der Sinnenwelt zu messen haben. Die Eide als Erkenntnisgegenstände besitzen demnach nicht nur einen herausgehobenen ontologischen Status, sondern sie gelten fernerhin sozusagen als Orientierungseinheiten, an denen sich die Gegenstände der sinnlichen Erfahrungswelt mehr oder weniger genau messen lassen müssen.

Platon macht somit die Eide zu sach- und seinswahren Gegebenheiten in einem ihnen eigens zugewiesenen Bereich (zum Beispiel “das Schö-

ne selbst“). Er hebt sie gleichsam von dem mangelhaften sinnlichen Erfahrungsbereich, in dem der deskriptive Gehalt eines Begriffes (zum Beispiel “das Schöne”) im Gegensatz zum Eidos nicht in Reinkultur vorliegt, ab und bemüht sich sichtlich um eine Konzeption, in der sich die ontologische Auszeichnung der jeweiligen Bereiche und der Grad ihres epistemischen Gehaltes aufeinander beziehen.

Das dem Eidos zugewiesene Merkmal, die beinahe redundant anmutende Charakteristik “das ... selbst” zu sein, also einen vollkommenen Maßstab alles Seienden darzustellen – allgemein die gesamte Problematik um die “Teilhabe” – werfen besondere Probleme auf, die bereits Platon selbst gesehen und verortet hat und in seinem Spätdialog “Parmenides” in einer aporetischen Argumentation diskutiert.⁷ In die Diskussion um die Verbindung von ontologischer Wahrheitsauszeichnung und Erkennbarkeit gehört auch Platons Überzeugung vom inkonsistenten und trügerischen “Schein” (φαίνεσθαι) des Einzel-Seienden. Die Kennzeichnung der Eide als Gehalte des Wissens und Erkennens scheint der Auslegung der “Scheinbarkeit” des je Einzel-Seienden diametral entgegengesetzt zu sein. In eben dieser Unterscheidung des Eidos von den πόλλα, die an dem Eidos lediglich “teilhaben”, benutzt Platon zur Beschreibung eines bestimmten Eidos entweder eine begriffliche Wortform wie “...-heit” oder das entsprechende substantivierte Adjektiv im Singular, also “das ...” oder präziser noch “das ... selbst”.⁸

Diese Verwendung des substantivierten Adjektivs im Singular zur Charakterisierung des Eidos im Sinne seiner Fundamentalzuweisung läßt sich durch eine Besonderheit der griechischen Sprache rechtfertigen. Im Griechischen kann ein substantiviertes Adjektiv nicht nur auf den Träger einer Qualität, sondern außerdem noch auf diese Qualität *selbst* hinweisen. Ich verwende zur Bezeichnung eines Eidos im Folgenden häufiger den Ausdruck “das ... selbst”, in Abhebung zur Verwendung des Ausdrucks “Einzel-...”, der die an den Ideen teilhabenden sinnlichen Gegenstände denotiert, wobei dieser Terminus in der Regel pluralisch aufgefaßt werden muß, da Platon eben darunter “das Viele” der Sinnenwelt fassen möchte, das zu dem jeweiligen Eidos im Verhältnis der “Teilhabe” steht.⁹

⁷ Vgl. die Erörterungen in Parm. 130e-133a.

⁸ Vgl. Phd. 104cff.

⁹ Zur Verwendung des Ausdrucks “das Viele” vgl. Parm. 129a. In Parm. 132a bezeichnen die Ausdrücke ἰδέα und εἶδος den eidetischen oder Seinsgehalt, wie der Kontext des Dialoges zeigt, operiert Platon später auch mit den austauschbaren Ausdrücken “οὐσία” bzw. “γένος”.

Die Ausdrücke “Idee” und “Ideen” werden im Folgenden von mir nur dann verwendet, wenn der griechische Text die Benutzung durch die Nennung von ἰδέα explizit rechtfertigt, ansonsten verwende ich durchgängig die Ausdrücke “Eidos” bzw. “Eide”, weil sie zum einen sowohl im *Corpus Platonicum*, als auch im Dialog “Phaidon” viel häufiger vorkommen, zum anderen, weil sie philosophiehistorisch nicht so aufgeladen sind wie die Begriffe “Idee” und vor allem der Begriff “Ideenlehre”, der in dieser Arbeit bewußt ausgeklammert wird. Ferner werden wichtige und häufig benutzte griechische Termini von mir auch in ihrer latinisierten Form verwendet.

I. HINFÜHRUNG UND WICHTIGE LEITGEDANKEN

1. DER “PHAIDON” UND SEINE RAHMENHANDLUNG

Eine Hinführung und ein Einstieg in das thematische Zentrum des “Phaidon” soll nun durch eine kurze Rekapitulation der inhaltlichen Schwerpunkte und Zielsetzungen des Rahmengesprächs und der einleitenden Feststellungen des Hauptgesprächs erbracht werden (57a-69e).

Der “Phaidon” ist zunächst eine literarische Komposition¹⁰, in der sich kollektiv-wissenschaftliche und individuell-existentielle Motive, die beide anhand der Persönlichkeit und Biographie des Sokrates dargestellt werden, zusammenfügen. Unbestritten nimmt der “Phaidon” in Platons Werk einen gesonderten Platz ein. Platon verbindet in diesem Dialog Traditionen des griechischen Denkens mit ganz persönlichen Triebfedern des Philosophierens, die vor dem Hintergrund der alltäglichen menschlichen Todeserfahrung als einem einmaligen und unabwendbaren Ereignis stehen.¹¹ Der platonische Bericht über den Tod des Sokrates ist ein Resümee oder ein Bericht, was den Menschen Sokrates in seinem Leben *und* in seinem Wirken auszeichnete. Der Philosoph und Dichter Platon bringt damit perspektivisch eine ganz bestimmte Akzentuierung zum Ausdruck, da in der Art und Weise des Sterbens seines Lehrers Sokrates würdig nachgezeichnet wird, was dieser in seinem Leben dachte, glaubte und verkörperte.

Die Zeit und der Ort der erzählten Geschehnisse sind von Platon in eine bemerkenswerte und beabsichtigte Distanz gerückt, denn die Stätte der Erzählung wird von Athen, dem eigentlichen Ort der geschilderten Ereignisse, nach Phlius, einer Stadt auf der nordöstlichen Peloponnes verlegt. Diese Stadt galt den Zeitgenossen Platons als eine der letzten Bastionen der Gemeinschaft der Pythagoräer. Der Leser nimmt hier teil an einem Gespräch über den letzten Lebenstag des Sokrates, das von seinem Schüler Phaidon vor einigen Pythagoräern repetiert wird. Der Pythagoräer Echekrates bittet den jungen Phaidon¹² um eine Darlegung der Vorgänge

¹⁰ Vgl. GADAMER (1973), 145: “Der Platonische Dialog »Phaidon« stellt in vieler Hinsicht eine der großartigsten und bedeutendsten Schriften der griechischen Philosophie dar; nicht zuletzt dadurch, daß hier Platon seinen Lehrer Sokrates am letzten Tag seines Lebens in einem letzten Gespräch mit seinen Freunden über die Erwartungen sprechen läßt, die ein Sterbender in bezug auf Tod und Jenseits haben darf.”

¹¹ Vgl. HEIDEGGER (1993), 233: “Die Alltäglichkeit ist doch gerade das Sein »zwischen« Geburt und Tod.”

¹² Zu Phaidon aus Elis vgl. Diog. Laert. II, 105.

nach der Verurteilung des Sokrates, so daß die Umstände der Anklage des Sokrates und seiner Verteidigung, wie sie uns in der “Apologie” vorliegen, auch in Phlius schon als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.¹³ Zweifellos kann die fiktive zeitliche Differenz zwischen den Geschehnissen in Athen und ihrer Berichterstattung vor der Pythagoräergemeinde in Phlius als gering verortet werden, da der Dialog um die Hervorhebung einer gewissen Aktualität der Schilderung bemüht ist.¹⁴ Mittels der einführenden Bemerkungen des Berichterstatters Phaidon entwirft Platon eine zeitlich-räumliche Spanne und eine gewisse Dramatik zu den Vorgängen. Das letzte Gespräch des Sokrates erhält durch diesen literarischen Kunstgriff der mehrfachen Distanzierung den Nimbus von Zeitlosigkeit und immerwährender Gültigkeit.¹⁵

Platon intendierte durch die Inszenierung der Rahmenhandlung die direkte Einbeziehung des Lesers. Der persönliche Nachvollzug des Lesers macht (auch in Anbetracht der allgemeinen Stimmung bei Teilnehmer- und Zuhörerschaft) in den kunstfertigen Dialogen stets ein hervorragendes szenisches Mittel aus. Durch mehrfache Zäsuren in Gestalt von Paränesen lassen sich überdies geschickt Höhepunkte und Peripetien des Gesprächs veranschaulichen und unterlegen.¹⁶ Gerade diese kunstfertig verfaßten, szenischen Zwischenzüge des Dialogs (in Form von wohlerwogenen Aufmerksamkeitslenkungen) erschließen oftmals dem interessierten Leser erst die wesentlichen philosophischen Aussagen und Gehalte.¹⁷ Weiterhin ist zu beachten, daß der Platonische Dialog eine eigene literarische Kunstform ist und eben kein philosophischer Traktat¹⁸, so daß in ihm philosophische Inhalte und literarische Formen durchgehend eine einheitliche Verbindung eingehen.¹⁹

¹³ Vgl. GUARDINI (1987), 151.

¹⁴ Vgl. Phd. 58a.

¹⁵ GADAMER nennt das Vorgehen Platons zusammenfassend eine “szenische Erfindung”, (1973), 146.

¹⁶ Vgl. z.B. Phd. 63c; 84c; 88c.

¹⁷ Vgl. hierzu GUARDINI (1987), 149f.

¹⁸ Vgl. GADAMER (1973), 145: “Es handelt sich hier um eine poetische Darstellung, die von vornherein nicht unter den einseitigen Maßstab logischer Schlüssigkeit gestellt werden darf, sondern ein menschliches Gespräch erzählt, das als ein solches verstanden werden muß.”

¹⁹ Diese Verbindung erweist sich als das wichtigste Segment für die ungebrochene Modernität und Aktualität der Philosophie Platons. Der platonische Dialog kann zweifelsfrei als ein würdiger Maßstab für jedes philosophische Kunstwerk gelten, da er durch die überzeitliche Gültigkeit seiner Aussagen und Inhalte bestens belegt, daß der

Der Ort des Rahmengesprächs und der anwesende Personenkreis²⁰ weisen auf pythagoräische Anklänge im Denken Platons hin. Platon stellt im “Phaidon” durch die Auswahl der beiden wichtigsten Gesprächspartner des Sokrates, der beiden pythagoräischen Mathematiker Kebes und Simmias aus Theben, die Bedeutung des pythagoräischen Kultvereins für sein eigenes Schaffen eigens heraus. Er kennzeichnet die beiden Thebaner als aufgeklärte Anhänger des mathematisch-naturwissenschaftlichen Flügels der Pythagoräer, in Abhebung zu den Akusmatikern, die eher der religiös-mystischen Überlieferung verpflichtet waren.²¹

Der Erzähler Phaidon schildert im Rahmengespräch die seltsam ambivalente Stimmung der Anwesenden angesichts des herannahenden Todes ihres Lehrers, die sich weder als mitleidvolle Traurigkeit, noch als fröhliche Geschäftigkeit beschreiben läßt, vielmehr als eine seltsame und ungewohnte Mischung aus Lust und Betrübniß.²² Nach der Nennung der Gründe für die erhebliche Verzögerung der Urteilsvollstreckung und der namentlichen Aufzählung der Anwesenden beginnt, nach der eher beiläufig anmutenden Erwähnung der Entfernung der nächstens bei Sokrates verbliebenen Xanthippe, die Überleitung in das eigentliche Hauptgespräch (58b-60a).

schaffende Philosoph sich eben nicht durch Kurzlebigen und Zeitgebundenes verleiten ließ.

²⁰ Zu den anwesenden Schülern und Freunden des Sokrates vgl. Phd. 59bf.

²¹ Vgl. Phd. 61df. und STEINER, (1992), 52, Anm.15. Zur Interpretation der Funktion des Kebes und Simmias im Dialog, vgl. von GADAMER, (1973), 145-161, bes. 147. Auf die Beziehung Platons zu orphisch-pythagoräischem Gedankengut wird unten noch näher eingegangen.

²² Vgl. Phd. 59eff. Vgl. bes. die Aussage Phaidons in 59e: “Καὶ μὴν ἔγογε θαυμάσια ἔπαδον παραγενόμενος.”. Vgl. ferner ARIÉS (2002), 775: “Eine erste Solidarität verknüpfte folglich den Sterbenden mit der Vergangenheit und mit der Zukunft der Gattung. Eine zweite verband ihn mit der Gemeinschaft. Die stand um das Bett versammelt, in dem er den Tod erwartete, und bekundete dann in den Trauerszenen die Unruhe, die der Anhauch des Todes bei ihr auslöste. Sie war durch den Verlust eines ihrer Mitglieder geschwächt worden. Sie bekannte sich feierlich zu der Gefahr, die sie verspürte; sie mußte erneut ihre Kräfte sammeln und ihre Einheit durch Zeremonien wieder herstellen, deren letzte immer auch den Charakter eines Festes, ja sogar eines freudigen Festes hatte.”.

2. ANMERKUNGEN ZU DER EINLEITUNG DES HAUPTGESPRÄCHS

Die Einleitung des eigentlichen Hauptgesprächs setzt mit der Schilderung des guten Gefühls ein, welches Sokrates nach der Lösung der Fesseln²³ überkommt. Er bezeichnet die sonderbare Beziehung von Freude und Schmerz als brauchbaren Stoff für eine Fabel.²⁴ Dieser Umstand führt über die Erwähnung des Aisopos zur bemerkenswerten Tatsache hin, daß Sokrates sich kurz vor seinem Tode in der Gefangenschaft mit der Versifizierung einiger Fabeln des großen Dichters beschäftigt. Sokrates erklärt sich hierüber und rät, den Dichter und Sophisten Euenos davon in Kenntnis zu setzen, daß dieser ihm möglichst bald in den Tod folgen solle, denn die Sehnsucht des wahrhaften Philosophen sei auf den eigenen Tod gerichtet.²⁵

Durch die Expressivität und den Nachhall dieser sokratischen Aussage ist das Spannungsverhältnis verdeutlicht, in dem sich das gesamte wei-

²³ Vgl. HEIDEGGER, (1954), 29 und die Parallelen zu der Ent-Fesselung im "Höhlengleichnis" der "Politeia": "Das Freie, in das der Befreite jetzt versetzt worden, meint nicht das Unbegrenzte einer bloßen Weite, sondern die begrenzte Bindung des Hellen, das im Licht der miterblickten Sonne erstrahlt. Die Anblicke dessen, was die Dinge selbst sind, die εἶδη (Ideen) machen das Wesen aus, in dessen Licht jedes einzelne Seiende als dieses und als jenes sich zeigt, in welchem Sichzeigen das Erscheinende erst unverborgten und zugänglich wird."

²⁴ Vgl. Phd. 59bff. Das deutsche Wort "Fabel" stammt vom lateinischen *fari* (sagen, erzählen), was zunächst nichts anderes als Sage oder Erzählung bedeutet, ebenso wie das griechische Wort "Mythos", mit dem diese lehrhaften Erzählungen ebenfalls bezeichnet werden können. Insofern folge ich der Übersetzung Schleiermachers, der in 61b μῦθος mit "Fabel" wiedergibt. Bereits im Altertum wurde unter der aisopschen Fabel all das wiedergegeben, was der griechische Geist in die Form einer kleinen Geschichte gebracht hat. Diesen Geschichten liegt eine praktische Lebensweisheit zugrunde, bei der die eigentliche Moral oftmals unausgesprochen bleibt, gleichwohl vom gesunden Menschenverstand stets mitgedacht wird. Ein wesentliches Merkmal der Fabel ist ihre leichte Zugänglichkeit und Allgemeinverständlichkeit. Die Stelle im "Phaidon" (60d-61b) verweist auf eine bestimmte Form der Variation des Fabelstoffes, nämlich die Versifizierung, die durch spätere Dichter, wie Phädrus und Babrios auf uns gekommen ist. Kebes nennt die Versifizierungen von Fabeln durch Sokrates ein "Proömium auf Apoll" (60d). Vgl. hierzu auch 84eff. Sokrates weist im selben Kontext auf den göttlichen Auftrag hin, den es für ihn zu erfüllen gilt (60e).

²⁵ Vgl. MONTAIGNE, (1953), 63: "Sich in Gedanken auf den Tod einrichten, heißt sich auf die Freiheit einrichten: wer zu sterben gelernt hat, den drückt kein Dienst mehr: nichts mehr ist schlimm im Leben für denjenigen, dem die Erkenntnis aufgegangen ist, daß es kein Unglück ist, nicht mehr zu leben."

tere Dialoggeschehen von nun an bewegen wird.²⁶ Die Lösung der Fesseln durch das athenische “Elfmänner-Kollegium”, das für die Delinquenten zuständig war und die Aufsicht über die Gefängnisse führte, läßt sich als literarisch-metaphorischen Hinweis deuten, der offenbar eine Brücke zu der später im Dialog beschriebenen Lösung der Psyche vom Körper schlägt.²⁷ Noch ein entscheidender Sachverhalt verweist bereits im Rahmengespräch des “Phaidon” auf weitere Erwägungen und Argumentationen innerhalb des Dialogverlaufs. Bereits die nebensächliche Bemerkung des Sokrates, daß das “Angenehme” und “Unangenehme” sichtlich in einem seltsamen und widersinnigen Verhältnis zueinander stehe, da beide Gemütszustände im Menschen unmöglich zugleich anzutreffen seien, dennoch beide Zustände nicht ohne die Folgepräsenz ihres Antipoden denkbar seien, so daß sie sich notwendig gegenseitig begleiten, nimmt eigentlich die gesamte spätere Auseinandersetzung um das problematische Verhältnis von Gegensätzlichem vorweg.²⁸ In dieser eher beiläufigen Bemerkung einer möglichen Fabeldichtung vor dem Hintergrund dieses Sachverhaltes entwickelt Platon im Grunde exemplarisch *in nuce* schon das ontologische Problem von Werden und Sein und die Frage nach der Notwendigkeit von Übergängen qualitativer Gegensätze: Die “beiden Kriegführenden” der Fabel sind an ihren eigenen “Scheiteln” verbunden, doch die Ursache und der Grund für diese “Verknüpfung” liegt außerhalb ihrer Sphäre, nämlich bei dem “Gott”. Hier werden Erörterungen und Fragestellungen des gesamten Dialoges im Grundgedanken vorweggenommen, indem in der Einheit die Gegensätze erkannt und aufgezeigt werden, wobei jeweils nur einem Part nachgegeben werden kann, was bereits auf den Dualismus und die Duplizität von Körper und Psyche, Tod und Leben, Eidos und Einzelseiendem hindeutet.

Verschoben erscheint es den anwesenden Freunden und Schülern des Sokrates, daß ihr Lehrer die Zeit im Gefängnis mit der Versifizierung von Fabeln des Aisopos verbracht hat. Sokrates verkündet diese poetische Tätigkeit als Auftrag des Gottes an: Er solle “Musenkunst” betreiben als Form einer Reinigung und Entsühnung (60e-61b). Erst durch den religiös

²⁶ Zur Auslegung von Phd. 62a vgl. nach wie vor einen von H. Bonitz 1878 vor der Berliner Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag, abgedruckt in BONITZ, (1886), 313-323.

²⁷ Vgl. die Parallelisierungen in Phd. 59e; 66d; 67d.

²⁸ Vgl. den Antapodosisbeweis in 70e und den Einwand eines “Ungenannten” in 103aff.

bedingten Aufschub der Hinrichtung durch den Festzug²⁹ der Athener nach Delos ist ihm die Möglichkeit zuteil geworden μουσική zu betreiben. Die Voraussetzung der musischen Beschäftigung als “Entsöhnung” ist also göttlich motiviert und initiiert, insbesondere da ihn im Traume (ἐνύπνιον) der göttliche Auftrag erreichte.³⁰

Es scheint mir deshalb ratsam, kurz auf die religiös-mythische Leitgedanken des Dialogs, insbesondere auf die des Einleitungsteils, einzugehen. Der gesamte Dialog ist durchsetzt mit zahlreichen mythisch-kultischen und religiösen Anspielungen und Verweisen. Platon charakterisiert Sokrates durchgängig als einen dem Staatskult und den Göttern gehorsamen und wohlgefälligen Mann. Sokrates begreift sein Tun und Handeln stets als Auftrag des Gottes Apollon³¹, zu dessen Ehren die Athener alljährlich ein Schiff mit einem Festzug zur Insel Delos schickten, um ein Gelöbnis aus mythischer Zeit nachzukommen, da der Gott sie von einem großen Übel befreit hatte. Minos, der mächtige König von Kreta, gab den Athenern die Schuld am Tode seines Sohnes Androgeos. Die Athener versprachen dem König Minos alle neun Jahre die Sendung von sieben Jungfrauen und Männern als Opfergabe für den Minotaurus. Der Held Theseus schloß sich mutig einer solchen Sendung an, um die Athener von dieser schändlichen Auflage zu befreien. Ariadne, die Tochter des Königs, schenkte ihm ihre Liebe und das allen wohlbekannte Garnknäuel, mit dessen Hilfe er, nachdem er den Minotaurus getötet hatte, wieder zum Ausgang des Labyrinthes zurückgelangte.³² Soweit der mythische Hintergrund für die Aussendung des geschmückten Schiffes zur Geburtsinsel des Gottes Apoll. Während der Zeit dieser Festgesandtschaft nach Delos durfte indes in der Stadt Athen niemand von Staats wegen getötet werden, da es galt, die Stadt rein zu halten. Auch im Angesicht des Todes beeinflusste also die

²⁹ Vgl. den Ausdruck “θεωρία” in Phd. 58b. Vgl. THEODORAKOPOULOS, (1972), 66: “Während die Athener, die ihn zum Tode verurteilt haben, eine θεωρία, d.h. eine feierliche Prozession, einen feierlichen Aufzug nach Delos veranstalten, wird er hier im Kerker, dem Apollon, der er sein Leben und Lebenswerk verdankt, eine andere θεωρία darbringen, nämlich sein philosophisches Nachdenken über das Leben und den Tod. Umgeben von seinen geliebten Schülern wird er hier sowohl seinen Logos als auch seinen Mythos über Leben und Tod aussprechen und beides dem gleichen Gott darbringen.”.

³⁰ Vgl. Phd. 60e: “ « ὦ Σώκρατες », ἔφη, « μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου. »”.

³¹ In diesen Kontext gehört allemal das sokratische “Daimonion” als innere, göttliche Stimme, die Sokrates stets warnte, wenn er im Begriff war, etwas “Falsches” und gegen “das Gute” Verstößende zu tun.

³² Zu Theseus-Motivik vgl. JÜRß, (1988), 153f.

Gottheit in Form eines Gelöbnisses und einer kultischen Prozession nachhaltig das Leben des Sokrates, denn dadurch verschob sich seine Hinrichtung um einige Wochen.

Nun ist die von Platon bewußt inszenierte Parallelisierung des Sokrates mit Theseus freilich unübersehbar.³³ Theseus, der Retter Athens im Mythos, der zugleich als der attische Nationalheros schlechthin galt, und der Retter Athens im Logos, Sokrates, verbindet beide das Schicksal durch Intrigen und Machtgerangel in ihrer Heimatstadt Athen umgekommen zu sein. Theseus rettete die Kinder der Athener vor dem sicheren Tod, Sokrates rettet den um ihn versammelten Nachwuchs Athens, den Platon namentlich aufzählt, vor Unverstand und unrechter Lebensführung. Wer so Gewichtiges für seine Vaterstadt vollbringt, der hat für seine Unsterblichkeit bereits zu Lebzeiten vorgesorgt. Theseus wurde als Heros kultisch verehrt, auf die selbe Stufe erhebt nun Platon seinen zu Unrecht verurteilten Lehrer Sokrates, indem er ihm durch die exponierte Stellung in seinem Werk ein unsterbliches Denkmal setzt. Sokrates verstand sein Wirken als Dienst und Gefolgschaft am delphischen Gott Apollon, dem er keiner Gewalt auf Erden zuliebe untreu werden könne, auch wenn sein Leben davon abhinge. An maßgeblicher Stelle im "Phaidon" nennt er sich einen "Midiener" der heiligen Schwäne des Apollon (85b), womit auch zum Ausdruck kommt, daß er in treuer Gefolgschaft zum Gotte steht.

Um sich zu entsühnen, betreibt Sokrates im Gefängnis nun die "Muskunst", da ein Traum, den er als ein göttlich-mantischen Hinweis deutet, ihm geraten habe, eben solche "höchste Musik" auszuüben. Bisher hatte Sokrates die Philosophie als die "höchste Musik" begriffen, nun überkamen ihn aber in der existentiellen Ausnahmesituation der Gefangenschaft ernsthafte Zweifel ob seiner bisherigen Lebensführung (61a). Sokrates scheint im Vorfeld des herannahenden Todes nicht länger unerschütterlich davon überzeugt zu sein, ob seine bisherige, philosophische Lebensweise gerecht und gottgefällig gewesen sei. Der Lichtgott Apollon³⁴ galt

³³ Vgl. FISCHER, (1990), 14: "Durch den Vergleich mit Theseus erscheint Sokrates als von göttlicher Weisung geleitet und zugleich als Leitstern für andere. [...] Als selbstkritischer Wahrheitssucher hat er Vorbildfunktion für philosophische Menschen und wird so – in dem durch die Dramaturgie des Dialogs grundgelegten Vergleich – zu einem neuen Theseus." Vgl. hierzu auch das Wiederaufgreifen des mythischen Stoffes in Nom. 706c.

³⁴ Vgl. ALBERT, (1980), 17: "In jedem Fall dürfen wir jedoch annehmen, daß Apollon zumindest von den Griechen der klassischen Epoche als ein Gott der Helle und des Lichts angesehen wurde. Das Licht aber ist in der griechischen Philosophie schon in den Anfängen als Bild für die philosophische Erkenntnis verstanden worden."

nun in der Antike nicht nur als Gott der Einsicht und des Wissens, sondern auch als “Musenführer”, wurde also in engster Verbindung zu den Musen gedacht. Bekanntermaßen war die Akademie als *θίασος* organisiert, als eine Art privater Kultverein, in dem gerade der Musenverehrung eine wichtige Rolle zukam.³⁵ Sokrates dichtet nun im Gefängnis auf den Gott, um die göttliche Weisung zu erfüllen und sich für seine letzte Reise zu entschuldigen. Zwar wird hier explizit von der menschlichen Psyche nicht gesprochen, aber dennoch erscheint es einsichtig, daß es sich bei der erwähnten Entschuldigung durch die Beschäftigung mit den musischen Künsten nur um eine Reinigung der Psyche und der Gesinnung handeln kann. Die musischen Künste gehen ohnehin immer schon auf eine kulturelle Sorge, Pflege und Reinigung des Seelischen aus. Dieser Interpretation entspricht auch die enge Beziehung der Musen zu Quellen, Bächen und Flüssen. Ihre Anbindung an das Wasser mit seiner reinigenden Funktion und Kraft und die Verbindung dieses Elementes zu Rhythmus und Periodizität, die uns auch im wesentlichen Moment des musischen Sich-Erinnerns der Töchter der Mnemosyne stets entgegentritt, versinnbildlicht durch den Kreislaufcharakter des Strömens auch die ewige Wiederkehr alles Nachdenkenswerten, den Inhalt der Seelen.³⁶

Durch den Bescheid des Sokrates an den Dichter Euenos, er möge ihm alsbald in den Tod folgen, löst er den heftigsten Widerspruch der Anwesenden aus und setzt somit die eigentlichen Erörterungen über Körper und Seele, Tod und Leben in Gang (61b).

³⁵ Vgl. ARIÉS, (2002), 774: “Genau wie das Leben ist auch der Tod kein bloß individueller Akt. Deshalb wird er, wie jeder große Wendepunkt des Lebens, mit einer stets mehr oder minder feierlichen Zeremonie begangen, deren Ziel es ist, die Solidarität des Individuums mit einer Sippe und seiner Gemeinschaft zu bekräftigen.”

³⁶ Musenkunst basiert auf dem Nachdenken, dem Gedächtnis und auf der gesangvollen Ordnung, wie es schon durch die Namensgebung der drei “klassischen” Musen zum Ausdruck kommt: Melete, Mneme und Aoide. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von JÜNGER, (1944), 54ff.

3. “EINÜBUNG IN DEN TOD” IST BEFREIUNG DER SEELE

Unzertrennlich verbunden mit dieser Mitteilung des Sokrates an den Euenos steht wiederum eine zutiefst religiöse Problematik, nämlich die Frage des Suizid.³⁷ Für die Anwesenden³⁸ ist nicht nachvollziehbar, warum der wahrhafte und gerechte Philosoph, der sich im Besitz des höchsten menschlichen Glückes wähnen darf, den Wunsch zu sterben in sich trage, sich aber selbst nicht töten dürfe, denn in Übereinstimmung mit der Lehre des Pythagoräers Philolaos lehnt Sokrates aus religiösen Gründen den Freitod kategorisch ab (61d).³⁹ Wenn nun Sokrates dennoch von dem Streben des Philosophen nach dem Tode spricht, so muß offensichtlich dieses Totsein für ihn etwas anderes bedeuten, als was die “Vielen” darunter verstehen, und die Erörterung dieser Frage geschieht nun im exklusiven Kreis seiner Anhänger.

Sokrates erwähnt zur Begründung seines Standpunktes der damaligen Zeit geläufige Metaphern: Zum einen die eher orphische Vorstellung über das menschliche Leben,⁴⁰ die jedoch nicht weiterführend ausdiskutiert wird, zum anderen aber, vermutlich im Hinblick auf Kebes und Simmias, die pythagoräische Auffassung, daß die Menschen zu einer Herde der Götter gehören, aus der sie nicht eigenmächtig entfliehen dürfen.⁴¹ Der Selbstmord wird als eine Verletzung der Pflicht gegenüber den Göttern abgelehnt. Im Dialog wird diese Argumentation nicht weiter hinterfragt, vielmehr wird die Setzung, daß der Mensch als Eigentum der Götter sich selbst nicht töten dürfe, ohne weitere Prüfung allgemein anerkannt. Auch

³⁷ Die Diskussion wird von Sokrates mit Erwägungen und Lehrmeinungen des Pythagoräers Philolaos aus Kroton in Verbindung gebracht (61d), der ein Lehrer der beiden Thebaner Simmias und Kebes gewesen sein könnte. Vgl. zu seiner Person auch Diog. Laert. VIII, 84f.

³⁸ Es gilt festzuhalten, daß der Tod des Sokrates sich gewissermaßen im öffentlichen Raum, unter der Anteilnahme seiner Schüler (und des Lesers) vollzieht und miterlebt wird. Vgl. GUARDINI (1987),150: “Das Gespräch vollzieht sich nicht im Geheimen, wie im Kriton, wo zwischen dem Versucher-Freund und Sokrates die letzte Entscheidung fällt, sondern im großen Kreise und zu gleichsam offizieller Zeit, dem Tag der Urteilsvollstreckung.”

³⁹ Vgl. Phd. 62 a. Zu der philologisch komplexen und äußerst schwierigen Passage vgl. vor allem den Übersetzungsvorschlag von REYNEN, (1968), 46.

⁴⁰ Die Orphik verstand offensichtlich das menschliche Leben gleichsam wie das ‘Wachestehen’ in einer Festung, dem man sich nicht entziehen dürfe. (Phd. 62b).

⁴¹ Vgl. Phd. 62bff und Nom. 713cf.