

PLATONS PHÆDON,

ästhetisch gewürdigt.

I. Teil:

DIE IDEE IM PHÆDON.

Von

P. Joh. Bapt. Egger, O. S. B.

Platons Phædon, ästhetisch gewürdigt.

I. Teil: Die Idee im Phædon.

Nur in den vollkommenen Werken wird das Wesen einer Kunst, nur durch eine ruhige Betrachtung wird die Vollkommenheit solcher Werke ganz erkannt.

Friedr. v. Schlegel.

Καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.

Schön ist der Preis und die Hoffnung gross.

Phæd. p. 114 c.

Es ist schon wiederholt von berufener Seite nachdrücklich betont worden, der Lehrer des Griechischen solle die hellenischen Auktoren nicht bloß als literarische Denkmäler im allgemeinen behandeln, sie nicht nur vom rein philologischen, antiquarischen oder historischen Standpunkt aus den Schülern vorführen, sondern dieselben namentlich auf die diesen Schriftstellern ohne Ausnahme eigentümliche innere Schönheit aufmerksam machen, welche sie für uns und für alle vorausgegangenen Jahrhunderte zur Richtschnur und zum Muster des guten Geschmackes gemacht hat. Um speziell ein Beispiel dieser Art anzuführen, enthalten die neuen preussischen Lehrpläne unter andern die Bestimmung, dass bei der Behandlung der sophokleischen Stücke nach vorausgeschickter Uebersetzung und Erklärung vor allem der Ideengehalt und dann das Verständnis der Kunstform dem Schüler zu erschliessen sei, und dass dasselbe bei der Lektüre der platonischen Dialoge zu geschehen habe, deren Auswahl in erster Linie im Hinblick auf den pädagogisch bedeutsamen Gehalt zu treffen sei.

Wie man dieser Vorschrift praktisch gerecht werden könne, hat Dr. Gustav Schneider in zwei wertvollen Abhandlungen dargetan, indem er in der ersten ¹⁾ die Bedeutung auseinandersetzt, welche die Idee des Schönen für die griechische Weltanschauung und demnach auch für die Kunst der Griechen hatte, und in der zweiten ²⁾ das Verhältnis zwischen Irrtum und Schuld in Sophokles' Antigone aufzeigt, und so eine Anweisung giebt, wie der Schüler die dem Werke des grossen Meisters zu Grunde liegenden Ideen erkennen, sie in ihrem gegenseitigen innern Zusammenhang und in ihrem Zusammenhang mit verwandten Ideen erfassen und den gemeinsamen Grund suchen soll. Diese Methode hat nicht nur den Vorteil, welchen Schneider hervorhebt ³⁾, nämlich den Schülern Anleitung zu einer wissenschaftlichen philosophischen Betrachtungsweise zu bieten, und in den jugendlichen Geistern philosophischen Sinn zu wecken, diese Behandlungsart ist nicht nur eine Forderung, die gewissermassen in der Natur der griechischen Kunstwerke begründet ist, weil sie eben im philosophischen Sinne abgefasst waren, und den Alten Philosophie und Wissenschaft so ziemlich identisch

¹⁾ Dr. Gustav Schneider, hellenische Welt- und Lebensanschauungen in ihrer Bedeutung für den gymnasialen Unterricht. I. Teil. Gera. 1893.

²⁾ II. Teil: Irrtum und Schuld in Sophokles' Antigone. Gera. 1896.

³⁾ Schneider, II. Teil, p. 8.

waren, dies Verfahren schützt nicht bloss vor einer einseitigen Ausbildung des Gedächtnisses und des Verstandes auf Kosten des Gemütes und der Phantasie, sondern es ist vorzüglich auch dazu angetan, den Sinn für das Schöne zu wecken, zu nähren und zu schärfen, das ästhetische Urteil zu formen und zu läutern, das allgemein Menschliche und Kosmopolitische in der griechischen Literatur vom Nationalen und Partikulären unterscheiden und so jene Momente kennen zu lernen, welche die hellenische Literatur mehr als das Schrifttum jedes andern Volkes befähigten, Weltliteratur und Gemeingut aller Kulturnationen zu werden. Durch diese philosophisch-ästhetische Methode kommt der Lehrer aber auch einem geistigen Bedürfnis des Obergymnasiasten entgegen, indem bei vorgeschrittenem Alter das Verstandeleben und die Reflexion vor den übrigen Seelenkräften naturgemäss hervortreten beginnt. Ohne einer einseitigen Grammatokratie das Wort zu reden, sollen derlei Betrachtungen doch immer auf sprachlich und sachlich solider Grundlage aufgebaut sein, denn, wie Rektor Finsler ganz richtig bemerkt, „eine philosophische Erörterung über einen grammatisch nur halb verstandenen Satz Platons, dramaturgische und ästhetische Auseinandersetzungen zu einer stümperhaft übersetzten Tragödie, das ist wie ein gestohlener Purpurmantel über den Lumpen eines Bettlers“¹⁾.

Vorliegende Arbeit setzt sich die ästhetische Würdigung des platonischen Phædon zum Ziele und ist aus der praktischen Schultätigkeit herausgewachsen. Den ganzen Dialog in der Schule durchzunehmen, hat man mit Rücksicht auf die Metaphysik Platons, namentlich in Erwägung der Schwierigkeiten, welche die ganz auf der Ideenlehre beruhenden spekulativen Erörterungen auch dem in den Grundprinzipien der Philosophie eingeweihten Gymnasiasten bieten, für allzu schwierig und zeitraubend gehalten. Da man jedoch die teils zwischen die philosophische Disputation eingeschalteten, teils dieselbe umrahmenden historischen Partien mit dem Schmelze der wundervollen Poesie, der über sie ausgegossen, mit der tiefen Wehmut und tragischen Stimmung, die in Rücksicht auf den nahenden Hinscheid des innigst geliebten Lehrers aus den überaus schlichten Zeilen herauspricht, als eines der glänzendsten Zeugnisse für die hohe künstlerische Begabung des geistreichsten der hellenischen Philosophen, auch für die Schule nicht missen wollte, deshalb hat man das herrliche Ganze auf die mannigfachste Art zerstückelt und zugeschnitten, namentlich sind Anfang und Schluss immer eindringlichst für den Schulzweck empfohlen und mehrfach auch bearbeitet worden. Allein abgesehen davon, dass zugleich mit dem Werke auch der Geist des Meisters gewaltsam auseinandergerissen wird, und nicht in seiner Totalität zur Erscheinung gelangt, wird dadurch dem Schüler der unerschöpfliche Ideenreichtum, der sich in den dogmatischen, ethischen und spekulativen Partien niedergelegt findet, sowie ein gutes Stück Geschichte der Philosophie vorenthalten, da sich die historischen Partien lediglich mit der äussern Todesgeschichte des Sokrates befassen²⁾. Die platonische Ideenlehre bietet dem in der Philosophie einigermaßen vorgebildeten Lyzeisten nicht unüberwindliche Schwierigkeiten, zumal man zum Behufe des Verständnisses nichts zu wissen braucht, was über diese Materie in andern Dialogen auseinandergesetzt ist, und vollständig dasjenige genügt, was der Phædon bietet, da dieser Dialog ja die Hauptquelle

¹⁾ Dr. G. Finsler, die Lehrpläne und Maturitätsprüfungen der Gymnasien der Schweiz. Bern und Leipzig. 1893, p. 320.

²⁾ Bezüglich des Ideenreichtums im Phædon verweisen wir auf die soeben erschienene Schrift des bereits erwähnten berühmten Platonforschers und ausgezeichneten Schulmanns Dr. Gustav Schneider: Die Weltanschauung Platons, dargestellt im Anschluss an den Dialog Phædon, Berlin. 1898. Die Quintessenz des Gespräches wird im Vorworte in folgende kurze Sätze gefasst: „Oberstes Prinzip der Welt ist die Vernunft, das heisst Gott. In ihm haben alle Dinge der Welt und diese selbst ihren Grund und Ursprung. Aus ihm stammen auch die Seelen der Menschen, deren Bestimmung es ist, zu ihm zurückzukehren. Aber diese Bestimmung erreicht der Mensch nur, wenn er im irdischen Leben von der Sinnlichkeit loskommt und ein Leben im Geiste führt. So ist das Leben auf Erden eine Vorbereitung für den Tod, oder wie dies unser Dialog bezeichnet, „eine Uebung im Sterben“. Was die gründliche geistreiche Arbeit des Jesuiten W. Fox für die Kranzrede des Demosthenes, das ist diese Schrift Schneiders für den platonischen Phædon. Jeder Lehrer wird sie als Präparation für den Schulunterricht mit grossem Nutzen verwerten. Leider konnten wir sie bei unserer Arbeit nicht mehr in jenem Masse benützen, in welchem wir es wünschten.

für die platonische Ideenlehre bildet, und sich der Philosoph in Bezug auf die *πρῶται ἀποδείξεις*¹⁾ seines Systems in demselben am deutlichsten ausgesprochen hat. Freilich wird der Lehrer, um das Studium des Werkes anregend und fruchtbringend zu machen, den Schülern mit vorbereitenden sprachlichen und sachlichen Erklärungen an die Hand gehen, sowie der eigentümlichen Terminologie Platons, von deren gründlicher Erfassung oft das Verständnis ganzer Partien abhängt, erhöhte Aufmerksamkeit schenken müssen²⁾. Wer sich dieser Mühe nicht entzieht, der wird den Schülern durch die Lektüre des Phædon einen Nutzen und Genuss verschaffen, wie durch keine andere Schrift Platons, ja wie durch wenige Schriften des ganzen Altertums³⁾.

Wie also die in vorliegender Schrift niedergelegten Betrachtungen aus dem Lesen des Dialogs mit meinen Schülern hervorgegangen sind, so möchte sie anderseits doch auch etwas über den Rahmen der Schule hinausgreifen, und den Amts- und Fachgenossen, sowie jenem Kreise von Gebildeten, der nach einem tiefern Verständnisse der alten literarischen Kunstwerke strebt, ein bescheidener Führer sein. Da sich ferner die Arbeit nicht bloss auf dasjenige beschränken will, was man schriftstellerische Ausführung nennt, sondern zugleich auf wissenschaftliche Erweiterung abzielt, so war es unvermeidlich, ihr Verhältnis zu den frühern diesbezüglichen Leistungen kenntlich zu machen und der eigenen Beurteilung eine kurze Kritik der bisherigen abweichenden Auffassungen vorzuschicken. Freilich war es mir beim besten Willen nicht möglich, der fast zahllosen einschlägigen Monographien und Abhandlungen habhaft zu werden. Allein die Musterung des mir zu Gebote stehenden machte auf mich den Eindruck, dass man sich mehr äusserlich in Lobsprüchen auf die hohen Schönheiten des Dialogs ergehe, ohne aus dem Innern desselben heraus seinen künstlerischen Charakter nachzuweisen, dass man zwar vielfach behauptet, das reichgegliederte mannigfaltige Ganze sei von einer einheitlichen Grundidee getragen, aber den durchschlagenden Beweis schuldig bleibt, wie die einzelnen stofflich auch noch so verschiedenen Gruppen sich in der Hauptidee zusammenfinden und zur Illustration derselben beitragen, kurz, dass man viel zu wenig prinzipiell zu Werke gehe. Auch konnte ich mich der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass die ganze Flut von Einzelschriften über den in Frage stehenden Dialog aufgewogen wird von der epochemachenden Einleitung, welche Karl Steinhart der Müller'schen Uebersetzung vorausgeschickt⁴⁾, und die, weil sie in klassischer Darstellung von den verschiedensten Gesichtspunkten aus über das Gespräch allseitig orientiert, ich als das Beste bezeichnen möchte, was über besagten Dialog geschrieben worden ist, die geistreiche Schleiermacher'sche Einleitung nicht ausgenommen, dessen Platonhypothese sich von vornherein als ein psychologisches Paradoxon erweisen musste und auch die Beurteilung des Phædon nachteilig beeinflusst hat⁵⁾.

Platon ist eine künstlerische Natur ganz und gar. Sein grossartiges philosophisches System, eine der herrlichsten Schöpfungen des Menschengenies, in das er alle Strahlen vorausgehender naturphilosophischer Spekulation wie in einen Brennpunkt sammelt und auf

¹⁾ Phæd. p. 107 b.

²⁾ Vgl. hierüber Kaysler in der Abhandlung „über Platons philosophische Kunstsprache“, Oppeln 1847.

³⁾ Im Anschluss an diese Ausführungen verweisen wir auf die Programmabhandlung von Hermann Schmidt, Platons Phædon für den Schulzweck erklärt, Wittenberg 1854, die sich zusammen mit mehreren andern für das Verständnis des Phædon sehr wertvollen Aufsätzen in seinen „Beiträgen zur Erklärung platonischer Dialoge, Wittenberg 1874“, findet. Ich war angenehm überrascht, die Praxis, die ich bei der Lektüre des Phædon befolgte, nämlich den letzten aus der Idee des Lebens entlehnten Beweis (c. 50—56) den Schülern blos dem Inhalte nach mitzuteilen, auch beim gründlichen Platonkenner und erfahrenen Schulmanne gutgeheissen zu finden. Das gleiche Verfahren scheint auch Schneider in seiner soeben angeführten Schrift zu befürworten, (Vorwort, p. VIII.)

⁴⁾ Platons sämtliche Werke übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen zu den einzelnen Dialogen, sowie mit einem Leben des Platon von K. Steinhart, 9 Bde. Leipzig, 1850—73.

⁵⁾ Platons sämtliche Werke übersetzt von F. Schleiermacher, 2. Auflage, Berlin 1826; eine dritte Auflage wurde 1861 veranstaltet.

Grund seiner Ideenlehre in urorigineller Weise zu einem harmonisch in sich abgeschlossenen Ganzen und zu einer höhern und umfassendern Weltanschauung vereinigt, ist nichts anderes als eine reife Frucht seines künstlerischen Schaffens und seiner ausserordentlichen Gestaltungsgabe. Und wie die einzelnen Teile seiner Philosophie in der Ideenlehre ihren gemeinsamen Ausgangspunkt haben, so ist auch jeder einzelne Dialog, der sich die Lösung eines spekulativen Problems zum Zwecke setzt, von einer einheitlichen Grundidee getragen und ein Kunstwerk im wahren Sinne des Wortes. Nirgends findet sich Spekulation und Kunst in so inniger Wechselbeziehung, nirgends hoher Gedankenflug mit der Gabe anschaulich plastischer Darstellung in so harmonischem Masse verbunden, nie haben sich Poesie und Philosophie so innig berührt, wie im Geiste des grossen Atheners: der Dichterphilosoph Platon steht nach dieser Seite hin einzig in der Weltliteratur da. Auf den vielverschlungenen Pfaden dialogischer Untersuchung weiss er aus dem Grundstamme eines philosophischen Gedankens heraus farbenprächtige Kunstgebilde zu gestalten, in denen die Darstellung nicht nur dem Inhalte, sondern auch dem Charakter des Redenden aufs passendste sich anschmiegt und aus dem scheinbar trockensten und abstraktesten Zwiesgespräche eine dramatische Handlung macht. Diese hohen künstlerischen Eigenschaften, die mehr oder weniger allen Dialogen Platons eigen sind, finden sich in erhöhtem Masse im Phædon, dem Schwanengesange des Sokrates, dessen ernster und erhabener Inhalt uns überall auf die Unsterblichkeit der Seele und eine höhere Weltordnung hinweist, und dessen Dramatik das ergreifendste ist, was Platon geschrieben hat. Die Begründung dieser Vorzüge platonischer Kunst an der Hand des Phædon soll der Zweck nachfolgender Abhandlung sein, und gelingt es uns, einerseits aus dem Innern des Gespräches heraus den Nachweis zu liefern, dass das mannigfaltige, weitverzweigte Ganze, welches sich in dogmatischen, spekulativen, ethischen, eschatologischen und historischen Partien abwickelt, von einer einheitlichen Grundidee getragen ist, anderseits den dramatischen oder, näher bestimmt, den tragischen Charakter des Dialogs herauszustellen, dann sind wir auch berechtigt, den Phædon als ein Kunstwerk im eminenten Sinne des Wortes zu bezeichnen. Da die einigermaßen erschöpfende Würdigung des Werkes von diesen beiden Gesichtspunkten aus die engezogenen Grenzen einer Programmarbeit weit überschritten hat, so haben wir den zweiten Teil für ein späteres Jahr zurückgelegt und behandeln heuer blos

Die Idee im Phædon.

A. Kritischer Teil.

Obwohl die Unsterblichkeitsfrage im Verlaufe des Dialogs überall klar zu Tage tritt, bald mit Beziehung auf die augenblickliche Lage des Sokrates, bald in allgemeinen spekulativen Erörterungen und ethischen Reflexionen, so herrschen doch so mannigfache Ansichten über den Zweck des Werkes und seinen philosophischen Grundgedanken, dass wir uns hier nur mit Darlegung und Würdigung der hauptsächlichsten befassen können. Der Grund dieser Erscheinung liegt wohl, wie Georgii bemerkt, in der Mannigfaltigkeit der stofflichen Gruppen, in denen sich die Komposition dieses Gespräches in einer Weise gliedert, welche die für die Auffassung der Grundidee erforderliche Begrenzung schwierig macht¹⁾.

Wenn jene ältesten Ordner der Dialoge Platons neben den Titel Phædon, der vom Verfasser selbst herrührt, und unter dem das Gespräch auch Aristoteles anführt²⁾, noch die Ueberschrift $\pi\epsilon\rho\iota\ \psi\upsilon\chi\eta\eta\varsigma$ setzten³⁾, so wollten sie damit wohl nicht so sehr den Zweck des

¹⁾ L. Georgii und Fr. Susemihl. Platons ausgewählte Schriften in deutscher Uebersetzung. Erste Abteilung, p. 231.

²⁾ Aristot. Met. I, 7.

³⁾ Schon der Verfasser des 13. der angeblich platonischen Briefe gab dem Phædon diesen Titel. Vgl. auch Plutarch, Moral, p. 120 E, sowie Diog. Laërt. 3, 58.

Dialogs angeben, als vielmehr das Objekt, um das sich die ganze Disputation dreht, ganz im allgemeinen bestimmen, wie sie mit dem Zusatze ἡθικὸς den Inhalt desselben, freilich sehr einseitig, als praktisch-sittlichen charakterisierten¹⁾. Das Gleiche lässt sich von Cicero sagen, der den Dialog bald als liber, qui est de animo²⁾ citiert, bald als liber, in quo moritur Socrates³⁾ und dadurch deutlich genug zu verstehen gibt, dass er das erstmal ganz im allgemeinen die spekulative Seite des Gespräches im Auge hat, das zweitemal aber mehr die faktische Seite desselben hervorkehrt⁴⁾.

Der italienische Arzt und Philosoph *Marsilius Ficinus*⁵⁾, später Priester und Kanonikus an der Kathedrale in Florenz, der enthusiastische Verehrer und gewandte Uebersetzer des Platon⁶⁾, beschränkt sich in seiner Einleitung zum Phædon lediglich auf die Inhaltsangabe, die er möglichst kurz abtut, ohne sich über den Kunstcharakter des Dialogs irgendwie zu verbreiten. Für sein Bestreben, bei Platon überall christliche Ideen zu entdecken, sind in dieser Einleitung besonders zwei Stellen bezeichnend, indem ihm Sokrates im ersten Unsterblichkeitsbeweise die Auferstehung der Todten zu weissagen⁷⁾ und im eschatologischen Exkurs bei Beschreibung der obern Erde an das mosaische Paradies anzuspielden scheint⁸⁾.

Die Ansicht von *Susemihl*⁹⁾ Platon habe vorzugsweise die dem Wesen der Seele im höchsten Sinne des Wortes entsprechende Gestaltung des subjektiven Geisteslebens schildern, also eine Psychologie in ihren weitesten Umrissen, nur ohne Rücksicht auf die innere Gliederung der Seele geben wollen, muss schon deshalb als unhaltbar bezeichnet werden, weil sie, wie sie einerseits weit über den Rahmen des Dialogs hinausgreift, andererseits den philosophischen Hauptzweck, der sich doch offenbar in der Idee der Unsterblichkeit konzentriert, zu einem untergeordneten Momente herabsetzt, und den zum Ziele führenden Weg für das Ziel selber nimmt, abgesehen davon, dass dadurch die mit dem spekulativen Momente in so inniger Berührung stehenden ethischen und historischen Partien aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen, unvermittelt dastehen, und so der Kunstcharakter des Dialogs in Frage gestellt wird. Auch kann das Ziel der Untersuchungen nicht, wie Susemihl meint, die allen Seiten gleichmässig zukommende Bestimmung des Wesens der Seele sein, insofern diese als allgemeines, geistiges Prinzip gefasst wird, denn in der ethischen Basis, auf welche Platon seinen Unsterblichkeitsglauben stellt, liegt ein sicherer Beweis dafür, dass er in seinem Phædon die Unvergänglichkeit der einzelnen Seelen, oder die individuelle Unsterblichkeit erweisen wollte. Zudem gesteht Susemihl ja selbst¹⁰⁾, dass im Dialog über das eigentliche Wesen der Seele keine genauere Aufklärung gegeben, und weder ihr Verhältnis zu den Ideen noch zur Erscheinungswelt durch Gründe bestimmt sei, und tritt so mit seiner Ansicht vom Zwecke des Dialogs in entschiedenem Widerspruch.

¹⁾ Mit ziemlich gleichem Rechte könnte man den Dialog auch als *φυσικό* oder *διαλεκτικό* bezeichnen, denn die eigentlichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele sind ebenso der Naturphilosophie wie der Dialektik entnommen.

²⁾ Cic. Tusc. I. 11. Evolve diligentér ejus (sc. Platonis) eum librum, qui est de animo: amplius quod desideres, nihil erit.

³⁾ De qua (sc. sepultura) Socrates quidem quid senserit apparet in eo libero, in quo moritur, de quo jam tam multa diximus. Tusc. I. 43.

⁴⁾ Die Ansicht von Georgii I. c., T. Varro führe das Gespräch als eine Schrift über die Flüsse der Unterwelt an, beruht wohl auf einem Missverständnis. Wir brauchen die in Betracht kommende Stelle aus seinem Werke de lingua latina blos hieher zu setzen, um zu sehen, dass der grosse römische Polyhistor auf Phædon c. 61. anspielt; aber den Tartarus, den Platon als einen Schlund (*χάσμα*) bezeichnet, in den alle Ströme sich ergiessen und von dem sie wieder ihren Ausfluss nehmen, irriger Weise unter die Flüsse der Unterwelt rechnet, als welche der Philosoph im Anschluss an Homer Od. 10, 513. den Acheron, Pyriphlegethon, die Styx und den Kokytus bezeichnet. Die Stelle lautet: Plato in quattuor fluminibus apud inferos quæ sint, in his unum Tartarum appellat, quare Tartari origo Græca, de lingua lat. VII, 2, p. 88.

⁵⁾ Geboren 1433 zu Florenz, gestorben daselbst 1499.

⁶⁾ Divini Platonis opera omnia quæ exstant, Marsilio Ficino interprete. Francofurti. MDCII.

⁷⁾ Ubi videtur mortuorum resurrectionem vaticinari.

⁸⁾ Tu vero terræ hujusmodi habitationem terrestri Moysi paradiso similem esse memento,

⁹⁾ Susemihl, Prodrömus p. 1—28.

¹⁰⁾ Prodrömus p. 89.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung Susemihls, welcher im Phædon bloss eine philosophische Erörterung erblickt, hebt *Friedrich Ast* in seiner immer noch lesenswerten Einleitung in das Studium des Platon¹⁾ auch den Kunstcharakter des Dialogs hervor und verweist diejenigen, welche ein Philosophem hervorhebend, den Zweck des Gespräches in etwas bloss Wissenschaftliches setzen oder auch in einseitiger Betonung des faktischen Momentes die äussere Todesgeschichte des Sokrates für die Absicht der platonischen Komposition halten, auf die Dialoge Platons im allgemeinen, wo fast immer das gesamte und ungeteilte Leben hervortrete, und das Historische nur die Unterlage für die idealischen Schöpfungen, gleichsam den Mythos der philosophischen Dramen bilde. Allein er zieht aus dieser Beobachtung bloss den allgemeinen Satz ab, dass gerade wegen dieser innigen Beziehung des Wirklichen zum Idealen die Gespräche Platons ebensowohl Poeme als Philosopheme sind und begnügt sich in Bezug auf den Phædon mit der Bemerkung, dass sich auch in diesem Gespräche das Historische oder Faktische mit dem Philosophischen in eins verschmelze.

Ebenso mangelhaft sind die Ausführungen von *Gottfried Stallbaum*²⁾. Allerdings sind es zwei ganz richtige Principien, von welchen er in seiner kurzen ästhetischen Reflexion über den Phædon ausgeht, wenn er einerseits behauptet, die gehörige Schätzung und Würdigung des ganzen Kunstcharakters des vortrefflichen Buches sei durch die gründliche Erfassung des Planes bedingt, den der Verfasser bei der Ausarbeitung verfolgt hat, und wenn er anderseits jene Praxis platonischer Kunst, den Stoff zu den Beweisen teils dem wirklichen Leben, teils dem philosophischen Gebiete zu entnehmen, auch im Phædon gewahrt sieht. Ebenso richtig ist die Bemerkung, dass im Gespräche Vernunft und Leben, Theorie und Praxis (*doctrina et usus*), Ideelles und Koncretes in wunderbarer Harmonie zu einem einheitlichen Ganzen sich vereint; dass Platon mit einziger Kunst die Darstellung des sterbenden Sokrates, worin uns zugleich das Bild des vollendeten Weisen an der Grenzscheide zwischen Leben und Tod vorgeführt wird, mit den Beweisen, welche den Unsterblichkeitsglauben begründen, in innige Verbindung gebracht hat; so dass auf der einen Seite die Figur des Weisen, der ruhig und heiter, mutig und standhaft dem Tode entgegen geht, ihr Licht empfängt aus dem Gedanken an die Unsterblichkeit der Seele, während auf der andern Seite das erhebende Beispiel des Sokrates im Angesichte des Todes gleichsam zum lebendigen Kommentar für die spekulativen Erörterungen sich gestaltet. Allein Stallbaum stellt die beiden Seiten des Gespräches, die faktische und die spekulative, die Darstellung des sterbenden Sokrates und die Begründung und Rechtfertigung des Unsterblichkeitsglaubens, unvermittelt neben einander, das heisst, er weist nicht weiter nach, wie denn die eine in der andern ihre notwendige Ergänzung findet, und erhebt sich überhaupt nicht zu einem höhern über beide stehenden und beide zur Einheit verknüpfenden Grundgedanken.

Eine nähere Darlegung und Würdigung verdient die Ansicht von *Schleiermacher*³⁾; nicht nur weil er der erste ist, welcher tiefer gehende kritische Untersuchungen über den innern Zusammenhang und die Reihenfolge platonischer Schriften angestellt hat, sondern auch, weil er seine Meinung betreffs der Grundidee im Phædon mit so viel Geschick und äusserm Schein von Wahrheit auseinander legt. Im Einklang mit seinem Prinzip, Platons mehr als fünfzig Jahre umfassende schriftstellerische Tätigkeit als pädagogisch überlegte allmähliche Mitteilung eines von vornherein feststehenden philosophischen Systems zu fassen, kombiniert er den Phædon mit dem Symposion und sieht in diesen beiden Gesprächen zusammengenommen zu den bereits gegebenen Darstellungen des Staatsmanns und des Sophisten die dritte, die des Philosophen.

¹⁾ Platons Leben und Schriften von Fr. Ast, Leipzig, 1826, p. 141—167.

²⁾ Platonis Phædo, recensuit, Prolegomenis et Commentariis instruxit Godofredus Stallbaum ed. III. Göttingae, MDCCCL. p. 17—23.

³⁾ Schleiermacher Platons Werke II. Teil, 3. Bd., p. 3—21.

Wir könnten dieser Auffassung gegenüber schon gleich im allgemeinen bemerken, dass die beiden Momente, die sich nach der Ansicht Schleiermachers im Symposium und Phædon zur Darstellung des Philosophen vereinen, nämlich die Liebe in ihrer reinsten Gestalt (Symposion) und der Unsterblichkeitsglaube (Phædon), doch viel zu mangelhaft wären, um uns ein genügendes Bild vom reichen innern Geistesleben des Weisheitsjüngers zu geben; wir könnten ferner auf das V., VI. und VII. Buch der Politeia verweisen, wo sich in zusammenhängender Entwicklung eine ausführliche und erschöpfende Schilderung des Lebens des Philosophen findet und angesichts dieser Tatsache Schleiermacher auf den Widerspruch aufmerksam machen, in den er sich mit seinem eigenen Prinzip verwickelt, wenn er Platon an zwei Orten das ganz gleiche Thema behandeln lässt. Trotzdem wollen wir es nicht unterlassen, seine Gründe auch im einzelnen einer Prüfung zu unterwerfen. Ein äusseres Zeugnis für den Zusammenhang zwischen Symposium und Phædon sieht Schleiermacher in der Rede der Diotima, die aus dem Begriffe der Liebe, um dies Gebiet lediglich der Ausgeburts aus dem Schönen anweisen zu können, das Verlangen nach der Weisheit ausgeschlossen und also gleichsam an einen andern Ort hin verwiesen habe. Dieser Schluss ist offenbar viel zu weit, denn einen Gegenstand von einer Untersuchung ausschliessen und an einen andern Ort hin verweisen, sind zwei ganz verschiedene Dinge; und wenn wir auch ihre Identität zugeben, so folgt daraus doch keineswegs, dass unter diesem „andern Ort“ gerade der Phædon gemeint sein muss. Was nun die Idee im Phædon selbst anlangt, so meint Schleiermacher, dieselbe finde sich gleich im Anfange des Werkes ausgesprochen, es sei das Verlangen des Philosophen, reiner Geist zu werden, das Sterbenwollen des Weisen, aus dem sich alle andern Untersuchungen entwickeln. Unter diesem Sterbenwollen des Weisen versteht er das Streben des Philosophen, sich das Seiende zu erwerben und rein zu erhalten in Erkenntnis; das Verlangen des Weisheitsjüngers, seine Seele von der Welt des Scheines zurückzuziehen, loszukommen von dem Einfluss der Sinne und des gesamten Leibes. Allein Schleiermacher stellt diese Ansicht bloss auf, um sie wieder fallen zu lassen und zu gestehen, dass dies Sterbenwollen des Weisen doch nicht der hauptsächlichste Inhalt unseres Gespräches sei, sondern dass es nur als Veranlassung dazustehen scheine neben allen Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit, welche doch offenbar dasjenige seien, worauf es am meisten ankomme, um aus diesen beiden Sätzen wieder den paradoxen Schluss zu ziehen, dass die Unsterblichkeit wenigstens zu gleichen Teilen gehe mit jenem Sterbenwollen. Da ihm jedoch auch diese beiden Aufstellungen nicht den ganzen Inhalt des Phædon in sich zu fassen scheinen, so verlangt er schliesslich noch, man solle nicht übersehen, wie in die Beweisführungen über die Unsterblichkeit immer wieder die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens verwebt sei. Niemand wird in Abrede stellen, dass alle diese drei Gedanken im Phædon grundgelegt sind, ebenso wenig aber wird man läugnen können, dass Schleiermacher durch unvermittelte Nebeneinanderstellung derselben eine Trichotomie in den Dialog hineingetragen, und dadurch das Gespräch als Kunstwerk zu erklären, wenigstens indirekt verzichtet hat. Wir bestreiten nicht das Verdienst Schleiermachers, als der erste darauf hingewiesen zu haben, dass in jenen Gesprächen, in welchen das Erkennen gesucht wird, die Unsterblichkeit immer zugleich mitgesucht und mitgeahnt wird, dass beide vom Gorgias und Theaetetus an immer mehr annähernd zusammentreten, bis sie endlich im Phædon aufs innigste verknüpft erscheinen; aber falsch ist, was Schleiermacher aus diesem an sich ganz richtigen Prinzip in Bezug auf den Phædon folgert, denn die Möglichkeit und Wahrheit des Erkennens steht in diesem Dialoge nicht um ihrer selbst willen da, sondern bloss als Mittel zum Zweck, um nämlich die Beweise für die Unsterblichkeit auf erkenntnistheoretische Basis, das heisst auf die Ideenlehre zu stellen. Jedoch, hätte Schleiermacher auch diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Unsterblichkeit ausdrücklich hervorgehoben, so wäre es doch viel zu weit gegangen, darin den Schwerpunkt des Gespräches zu suchen, vielmehr liegt der Kern der Untersuchung, wie K. F. Hermann in überzeugender Weise dargetan¹⁾, in den beiden

¹⁾ K. F. Hermann, Geschichte der platonischen Philosophie, p. 526—32.

letzten Beweisen, namentlich im letzten, indem dort sowohl das innere einfache Wesen der Seele als auch ihre unzertrennliche Verbindung mit der Idee des Lebens, also ihre Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit nachgewiesen wird. Ueberhaupt wird kein Sachkundiger in Abrede stellen, dass der geistreiche Platonforscher seiner vorgefassten Meinung, in sämtlichen Dialogen einen fortlaufenden Zusammenhang philosophischer Gedankenentwicklung zu finden, viel zu weitgehende Konzessionen gemacht hat. So unverkennbar der Zusammenhang zwischen dem Symposion und dem Phædon ist, so gewiss in beiden Dialogen die Unsterblichkeitsfrage behandelt wird, ebenso gewiss bedeutet es eine gänzliche Verkennung des eigentümlichen Geistes der platonischen Komposition, die wunderbare Einheit des Poetischen und Philosophischen übersehend, dem Phædon einen bloß spekulativen Zweck unterzulegen und von der spekulativen Seite des Gespräches einzelne Momente hervorzukehren, die doch nur einen verschwindenden Teil des Dialogs in sich schliessen, da zum Beispiel das Sterbenwollen des Weisen, die *μελέτη θανάτου*¹⁾ nur als einleitender Gesichtspunkt und an verschiedenen Stellen des Dialogs in Form der Paränese auftritt. Hiemit ist auch die andere Behauptung gerichtet, dass die Unsterblichkeit wenigstens zu gleichen Teilen gehe mit der *μελέτη θανάτου*, denn ein ganz flüchtiger Blick auf den Inhalt des Dialogs zeigt, dass das spekulative Moment viel umfangreicher ist als das ethische, dass es Platon viel mehr daran gelegen ist, die objektiven Wahrheiten in den Vordergrund zu stellen, welche das Sterbenwollen des Philosophen begründen, als die subjektive Gemütsstimmung des Weisheitsjüngers zu schildern²⁾.

Während so Schleiermacher das den Dialog teils einrahmende, teils unterbrechende Element des Faktischen, die Handlung, welche die künstlerische Seite des Gespräches bedingt, ganz unberücksichtigt lässt, hat sich *H. Schmidt*, der einen eigenen Aufsatz der künstlerischen Form des Werkes gewidmet³⁾, durch allzu grosse Betonung des historischen Moments verleiten lassen, in ebenso einseitiger Weise den Grundgedanken im Phædon abzugrenzen. Ausgehend vom Princip, dass die Idee dem Stoffe, der durch sie beseelt und geformt werden soll, adäquat sein müsse, weist Schmidt zuerst darauf hin, in wie hohem Masse im Phædon dieser durch die Kunst geforderten Uebereinstimmung zwischen Idee und Stoff entsprochen werde, da den dem Dialoge zu Grunde liegenden Stoff die Mitteilungen über die letzten Stunden und den Tod des Sokrates bilden, und in diesen Mitteilungen das Gespräch desselben mit seinen Freunden über die Unsterblichkeit als der bei weitem wichtigste Teil und der sie vorzugsweise belebende und mit einem wissenschaftlichen Gehalt erfüllende Mittelpunkt hervortrete. Des Weitern führt er aus, diese Uebereinstimmung müsse noch näher dahin bestimmt werden, dass eine Idee, wenn sie auch an sich einem Stoffe konform sei, sich doch, so lange sie in einer abstrakten Allgemeinheit gehalten werde, sich nicht dazu eigne, um sich mit einem sinnlichen Materiale so innig als dies bei einem Kunstwerke nötig sei, zu vereinigen. Solche abstrakte Ideen seien zum Beispiel Tugend, Freiheit und Unsterblichkeit, und eigneten sich eben deshalb nicht zu jenem Zwecke. In einem Drama namentlich müsse die Idee in einer Form erscheinen, welche in der engsten Beziehung zu dem Gemüte und dem Willen der handelnden Personen stehe, und das bestimmte Gepräge der Situation, aus dem sie hervorgegangen sei, an sich trage. Ein Philosoph, der im Zusammenhang seines Systems auf die Unsterblichkeitslehre zu sprechen komme, werde dieselbe in dieser allgemeinen Fassung und mit Rücksicht bloß auf die Sache selber entwickeln. Wer aber über denselben Gegenstand als eine durch besondere Verhältnisse mit ihrem Gefühle

¹⁾ Phædon p. 67 d. u. p. 81 a.

²⁾ Vgl. hierüber die sehr gute Schrift „Ueber Platons Phædon, Vorlesung bei der Feier des Jahrestages der Eröffnung der Hochschule in Bern“, gehalten am 15. November 1845 von Dr. G. F. Rettig, Professor der Philologie dz. Rektor, Bern 1845, p. 23—27.

³⁾ H. Schmidt, die künstlerische Form des Dialogs Phædon in den bereits zitierten Beiträgen zur Erklärung platonischer Dialoge, p. 38—45. Vgl. Mützells Zeitschrift für das Gymnasialwesen 1852, p. 522.

beteiligte Person rede, werde das Thema nicht mehr in dieser Allgemeinheit lassen, sondern ihm eine seiner individuellen Lage und seinem Herzen näher liegende Fassung geben. Nachdem so Schmidt das Vorgehen Platons, den sterbenden Sokrates zum Träger der Unsterblichkeitsidee zu machen, vom prinzipiellen ästhetischen Standpunkt aus gerechtfertigt hat und durch diese Ausführung auf eine Vereinigung des historischen und philosophischen Momentes hinarbeiten scheint, macht er auf einmal die absurde Bemerkung, man erkenne den innern Zusammenhang des Dialoges nur dann vollständig, wenn man die ihm zu Grunde liegende philosophische Idee von der dramatisch durchgeführten künstlerischen trenne, und stellt als die künstlerische Grundidee des Phædon „die in der Hoffnung auf Gewinnung des wahren Lebens gegründete Todesfreudigkeit des Weisen“ hin. Wie also Schleiermacher durch einseitige Betonung des philosophischen Moments nicht einmal diese Seite des Gesprächs vollständig erschöpft, so wird Schmidt durch seine einseitige Hervorhebung des künstlerischen Teiles nicht einmal dieser Seite des Gesprächs vollständig gerecht, da der Dialog nicht bloss den freudigen Tod des Sokrates und seine Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sondern auch das Verhältnis zu seinen Schülern und zur ganzen ihn umgebenden Welt zur Darstellung bringt, indem er seinen Standpunkt in der Unsterblichkeitsfrage gegen die Ansichten des gewöhnlichen Volkes und der Sophisten verteidigt. Ferner bedeutet die Trennung des philosophischen Gedankens vom künstlerischen ja ein offenes Verzicht auf den Kunstcharakter des Dialogs und beruht auf einer gänzlichen Verkennung des ästhetischen Grundprinzips, Einheit in der Mannigfaltigkeit, abgesehen davon, dass Platon die Todesfreudigkeit des Sokrates in viel einfacherer und populärerer Weise hätte darstellen können, ohne sich in so tiefe, ethische, dialektische und eschatologische Erörterungen einzulassen. Dass aber Platon im wissenschaftlichen oder philosophischen Teil des Dialogs den Begriff der Unsterblichkeit vollständig erschöpft und dadurch die für die Unsterblichkeit der Seele möglichen Beweise ihrer Zahl sowohl als ihrer Beschaffenheit nach für alle Zeiten festgestellt habe¹⁾, diese Behauptung ist der Ausfluss eines Geistes, der vor dem Lichte, welches die Offenbarung durch Christus über die im Phædon aufgeworfenen Probleme und speziell über die Unsterblichkeitsfrage ausgegossen hat, absichtlich sein Auge schliesst, und in der hellenischen Weltanschauung auch auf spekulativem Gebiete die höchste Errungenschaft des Menschengestes erblickt, nicht zu reden davon, dass Platon selbst in seinem bescheidenen Forscherinne gegen eine solche Unterschiebung Verwahrung einlegen würde, da er weit entfernt, die Unsterblichkeit der Seele in seinem Phædon unwiderleglich bewiesen zu haben, im Gegenteil eine tiefer prüfende Erörterung der Voraussetzungen und Grundlagen jenes Begriffes für notwendig erachtet²⁾, was er denn auch im Philebus, Staat und Timäus ausführt.

Uns mutet es fast wie eine Ironie an, wenn *Karl Steinhart* gegen die Trennung des historischen und philosophischen Momentes, wie wir sie bei Stallbaum und Schmidt finden, entschieden Stellung nimmt und unmittelbar nachher an der Stelle, wo er selbst den Zweck des Phædon darlegt, in den ganz gleichen Fehler verfällt. Zwar stellen wir an Steinhart nicht die Anforderung, welche er an Stallbaum stellt, nämlich nachzuweisen, wie die Darstellung des sterbenden Sokrates und die Begründung und Rechtfertigung der Unsterblichkeitslehre im Verlaufe des Dialogs ihre gegenseitige Ergänzung finden, weil er in seiner fast hundert Seiten umfassenden Einleitung³⁾ zur Müller'schen Uebersetzung des Dialogs sich nicht speziell die ästhetische Würdigung desselben zum Ziele setzt, sondern neben einer ausführlichen Darlegung des Inhaltes und einer einlässlichen Charakteristik der beteiligten Personen die Entwicklung der Unsterblichkeitslehre sowohl bei den Naturphilosophen und Pythagoreern als auch innerhalb des platonischen Systems zur Darstellung bringt, sowie überhaupt das Verhältnis der philosophischen Wahrheiten, wie sie im Verlaufe des Dialogs gewonnen werden,

¹⁾ H. Schmidt a. a. O., p. 28—38. Mützels Zeitschrift Jhg. 1852, p. 513.

²⁾ Phædon, p. 101 d. e; 107 b.

³⁾ K. Steinhart, Einleitung zum Phædon im 4. Bande der Müller'schen Uebersetzung, p. 373—460.

zu Platons früherer und nachfolgender Spekulation kennzeichnet; aber das müssen wir von Steinhart verlangen, was er selbst von Stallbaum verlangt, nämlich, dass er uns die Grundidee des Gespräches in einen Gedanken fasse, welche beide Seiten desselben, die philosophische wie die künstlerische, zu höherer Einheit verknüpft. Dies zu verlangen sind wir um so mehr berechtigt, als er selbst in verschiedener Form dem Gedanken Ausdruck verleiht, dass die Idee des Gespräches nur in einem Satze gesucht werden darf, welcher die künstlerische wie die philosophische Seite desselben gleichmässig beherrsche ¹⁾. Aber um einen solchen Gedanken suchen wir bei Steinhart vergebens; im Gegenteil, wir finden nirgends das historische und wissenschaftliche Moment des Dialogs schärfer getrennt als bei ihm. Hören wir seine eigenen Worte: „Wenn einerseits die Begründung und Rechtfertigung der Idee der Unsterblichkeit nicht als die einzige Aufgabe des Dialogs angesehen werden kann, teils weil mehrere wesentliche im Gastmahle entwickelte Bestimmungen jener Idee hier nicht mehr zur Sprache kommen, sondern nur die reinste Form und höchste Spitze derselben dargestellt wird, teils weil die philosophische Beweisführung ihre überzeugende Kraft doch erst durch die Schilderung der erhabenen Persönlichkeit des Sokrates gewinnt, so kann doch andererseits diese Schilderung selbst beim Umfang und der Tiefe der durch sie bedingten philosophischen Erörterungen, ebenfalls nicht der letzte Zweck des Werkes sein. Fassen wir nun zuerst das dramatische Element des Dialogs ins Auge, so erscheint uns als Grundidee desselben, in welcher alle Seiten der Darstellung zusammentreffen, das Ideal eines am Ziele seines rastlosen Strebens nach höherer Erkenntnis und nach Mitteilung der erkannten Wahrheit an einen Kreis empfänglicher Seelen stehenden Weisheitslehrers, dem, weil ihm auf jeder Stufe seiner geistigen Entwicklung der Glaube an Unsterblichkeit klarer und in einer reinern Form aufgegangen, und je länger und je mehr zum lebendigen Wissen und festen Mittelpunkt seines Denkens und Handelns geworden ist, der nahe Tod kein Uebel, sondern der Weg zum wahren Heile und die längst freudig ersehnte Vollendung seines gottähnlichen schon hier im Geiste und in der Wahrheit geführten Lebens ist. Hiemit ist auch schon der Gedanke ausgesprochen, den wir als den Grundgedanken und das Ziel der philosophischen Erörterungen aufstellen zu dürfen glauben, 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“ ²⁾. Kann die Dichotomie deutlicher ausgesprochen werden? Und wer hierüber noch im Zweifel ist, der lese eine andere Stelle, wo Steinhart dem Dialoge geradezu eine „doppelte Aufgabe“ unterschiebt, nämlich „die Philosophie in ihrer Vollendung darzustellen und die Unsterblichkeit des Geistes als ihre Grundbedingung und ihr höchstes Ergebnis nachzuweisen“ ³⁾. Mit Recht bemerkt Georgii, dass durch diese Aufstellung das Element des Persönlichen, wie es überall im Dialog zu Tage tritt, gegen eine Abstraktion auf die Seite geschoben wird, und Sokrates nur als die zufällige und willkürliche Figur erscheint, an welcher Platon sein Philosophenideal zeichnet und macht dagegen geltend, dass die wirkliche Verschmelzung beider Gesichtspunkte nur dann erreicht wird, wenn dieser Sokrates zugleich in der allgemeinen und objektiven Bedeutung gefasst wird, dass der Glaube an Unsterblichkeit und was daran hängt, wesentlich durch seine Person sich vermittelt; dass dieser Glaube wesentlich als Tat und persönliche Wirkung des Sokrates erscheint, die er teils durch sein Geschick, teils durch seine Dialektik für das ethische und philosophische Bewusstsein errungen hat ⁴⁾. Allein es heisst dem Dialoge nicht bloss das durch und durch individuelle sokratische Gepräge abstreifen, wenn man in ihm die Aufstellung eines allgemeinen Philosophenideals erblickt, sondern es bedeutet auch ein ganz ungerechtfertigtes Hinausgreifen über den Inhalt des

¹⁾ Steinhart, a. a. O. p. 387, 388, 389.

²⁾ Steinhart, a. a. O. p. 389 u. 390.

³⁾ Steinhart, a. a. O. p. 409.

⁴⁾ L. Georgii, a. a. O. p. 233.

Dialogs, wenn man dem Phædon die Grundtendenz unterschiebt, die Philosophie in ihrer Vollendung darzustellen und die Unsterblichkeit des Geistes als ihre Grundbedingung und ihr höchstes Ergebnis nachzuweisen. Dass sich Platon in seinem überaus bescheidenen Forschersinn ein so hohes Ziel gesteckt, ist schon von vornherein nicht anzunehmen und muss sich bei nüchterner voraussetzungsloser Prüfung des Dialogs als vollends unbegründet erweisen. Vielleicht in keiner seiner Schriften hat Platon die Unzulänglichkeit philosophischer Spekulation unumwundener eingestanden als im Phædon, und weit entfernt, die Philosophie als solche in ihrer Vollendung darzustellen, ist er nicht einmal dem speziellen Zwecke, die Unsterblichkeit des Geistes als Grundbedingung und höchstes Ergebnis der Philosophie nachzuweisen, gerecht geworden. Denn was erklären soll, muss klarer sein als das zu Erklärende, was nicht selbst Licht ist, kann kein Licht verbreiten; was Voraussetzung und Grundbedingung einer Wissenschaft sein soll, muss sicher und unumstösslich fest stehen, denn es würde ein eigentümliches Licht auf eine Wissenschaft fallen, welche ihr ganzes Gebäude auf eine Grundlage stellen zu können glaubt, von der sie nicht genügend Rechenschaft zu geben imstande ist. Soll also die Tatsache der Unsterblichkeit die Grundbedingung der Philosophie sein, so muss sie sich mit absoluter Sicherheit erweisen lassen. Nun aber spricht Platon etwa nicht nur an einer, sondern an vielen Stellen des Dialogs bald direkt bald indirekt klar und unverhohlen sein Unvermögen aus, die Unsterblichkeit der Seele auf spekulativem Wege mit absoluter Sicherheit zu erweisen¹⁾. Also kann die Unsterblichkeit des Geistes nicht Grundbedingung der Philosophie sein. Die Unsterblichkeit der Seele, wie sie sich im Phædon entwickelt und dargelegt findet, ist aber auch nicht das höchste Ergebnis der Philosophie und es ist nicht wahr, was Steinhart sagt, dass im Phædon „nur die reinste Form und gleichsam die höchste Spitze“²⁾ der Unsterblichkeitsidee zur Darstellung gelange. Denn diese Aufstellung schliesst die indirekte Behauptung in sich, dass Platon in seinen spätern Dialogen nichts mehr zur weitem Illustration und tiefern Begründung dieser Idee beigebracht hat. Nun aber sagt Steinhart selbst, der Philosoph habe mit der Aufforderung, nicht nur die Folgerungen aus der Ideenlehre, sondern auch ihre Grundlagen zu prüfen³⁾, ausdrücklich darauf hingewiesen, dass man bei weiterer Untersuchung auf einen letzten festen und vollkommen ausreichenden Grund der Ideen kommen werde und fährt dann wörtlich fort: „Dieser letzte Grund ist kein anderer als die Idee des höchsten Gutes, das höchste Prinzip der platonischen Philosophie, das in voller Klarheit zuerst am Schlusse des sechsten Buches vom Staate hervortritt. Hierauf weist auch die Aufforderung des Sokrates an Simmias hin, die Grundlagen des bisher Vorgetragenen immer genauer auf dialektischem Wege zu prüfen⁴⁾. Natürlich musste durch die vollkommeneren Ausbildung der Idee des höchsten Gutes auch die Unsterblichkeit noch eine festere Stütze bekommen, als ihr die Beweise im Phædon geben konnten“⁵⁾. Die tiefere Begründung der Unsterblichkeit des Geistes ist also nach Steinharts eigener Behauptung von einer vollkommeneren Erörterung der Idee des höchsten Gutes abhängig, wie sie Platon nicht im Phædon, sondern in spätern Dialogen, namentlich im Philebus, Staat und Timæus gibt. Die Unsterblichkeitsidee, wie sie sich im Phædon auseinandergelegt findet, ist also nicht höchstes Ergebnis der Philosophie. Sie ist aber auch nicht Grundbedingung der Philosophie, sondern das höchste Prinzip der platonischen Philosophie ist, wie wiederum Steinhart selbst behauptet, die Idee des höchsten Gutes, durch welche die Unsterblichkeitsidee bedingt ist. Ferner verbindet Platon mit seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele ja offenbar nicht den Zweck, das gewonnene Resultat zur Philosophie als solcher in Beziehung zu setzen, sondern verfolgt damit, wie wir weiter unten zeigen werden, einen ganz andern Zweck. Hätte

¹⁾ p. 85 c, d; 107 a, b; 114 d.

²⁾ A. a. O. p. 389.

³⁾ Phædon, p. 101 d.

⁴⁾ Phædon, p. 107 b.

⁵⁾ Steinhart, a. a. O. Anmerkung 43, p. 557.

übrigens Steinhart die einzelnen Gruppen des Dialogs zu der von ihm aufgestellten Grundidee in fortlaufender Entwicklung in Beziehung gebracht, so wäre er sicherlich zum Bewusstsein der Unhaltbarkeit derselben gelangt.

Wir könnten diese kritischen Untersuchungen leicht durch Prüfung einer Reihe weiterer Ansichten ergänzen, wie sie in Bezug auf die Idee im Phædon in mehr oder weniger beachtenswerten Einzelschriften, in Einleitungen zu verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen des Phædon, sowie in Litteraturgeschichten sich niedergelegt finden. Allein wir glauben, hier unsere Erörterungen abschliessen zu dürfen, ohne dabei zu fürchten, den Vorwurf der Unvollständigkeit auf uns zu laden. Denn einerseits ruhen die Anschauungen der Neuern betreffs der Grundidee des Dialogs im wesentlichen doch grösstenteils auf den diesbezüglichen Ansichten der soeben namhaft gemachten grossen Platonforscher, andererseits sind die Prinzipien, die bei Würdigung derselben in Anwendung kommen müssen, nicht verschieden von jenen, von welchen wir uns in den vorausgegangenen Untersuchungen leiten liessen. Wenn zum Beispiel L. Georgii in seiner mehrfach erwähnten Einleitung zur Uebersetzung des Phædon die Grundtendenz dieses Gespräches in die Worte fasst: „Sokrates als Heros und Vorkämpfer des Lebens, als Ueberwinder des Todes durch die Macht der Philosophie“¹⁾; und Professor Adam Komma den Verfasser des Dialogs das Ziel verfolgen lässt, „den sterbenden Sokrates in der von ihm verfochtenen Anschauung von der unvergänglichen Fortdauer der Seele als unbezwinglichen Sieger erscheinen zu lassen“²⁾, so liegt die Aehnlichkeit dieser beiden Meinungen auf der Hand. Wir sehen also von einer weitem Kritik ab und gehen zum positiven Teile über.

B. Positiver Teil.

Um an allen jenen Klippen glücklich vorbeizusegeln, an welchen die Darlegungsversuche unserer Vorgänger gescheitert sind, lassen wir uns bei Abgrenzung des Grundgedankens im Phædon von einem doppelten Prinzipie leiten, erstens vom Prinzipie der Einheit, da diese Forderung an jedes Kunstwerk gestellt wird³⁾, zweitens vom Prinzip, dass jedes Kunstwerk sich selbst erklären muss. Mit Rücksicht auf den ersten Grundsatz, werden wir nur jenen Gedanken als Grundidee anerkennen, in dem sich das dramatische und doctrinäre Element zu höherer Einheit vereint, und vom zweiten Prinzipie geleitet, werden wir uns durchaus auf den realen Boden des Dialogs stellen, und weit entfernt, eine Idee in denselben hineinzutragen, nur von einem Gedanken ausgehen, der sich im Gespräche entweder direkt oder indirekt ausgesprochen findet. Und je öfter der Verfasser diesen Gedanken ausspricht, je nachdrücklicher er die verschiedenen Seiten der Darstellung zu demselben in Beziehung setzt, desto sicherer können wir sein, dass dieser Gedanke es ist, um den sich die ganze Auseinandersetzung dreht. Der Gedanke nun, an dem sich diese Kriterien bewahrheiten, lässt sich in folgende Worte fassen:

Die Todesfreudigkeit des Sokrates, begründet durch seinen lebendigen, vermittelt mannigfacher Vernunftbeweise gestützten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

Von diesem Gedanken, wie vom Mittelpunkte aus, verbreitet sich das Licht über alle Teile des Dialogs, dieser Satz ist das Centrum, in das die stofflich auch noch so verschiedenen Gruppen zusammenlaufen, diese Wahrheit ist das durchgreifende Element des Ganzen, die alles umfassende, alles beherrschende und zu höherer Einheit verknüpfende Grundidee.

¹⁾ L. Georgii, a. a. O., p. 234.

²⁾ Erörterung der künstlerischen Form des Dialoges Phædon und Prüfung der Giltigkeit der ebendasselbst entwickelten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele von Professor Adam Komma, Budweis. 1880.

³⁾ Omnis pulchritudinis forma unitas est. S. Aug. Epist. 18.

Obwohl die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele den grössern Teil des Dialogs ausfüllen, so stehen sie doch nicht um ihrer selbstwillen da, sondern ordnen sich einem höhern Zwecke unter, nämlich die Heiterkeit des Sokrates im Angesichte des Todes zu begründen. Der letzte Grund dieser Heiterkeit, dieser Todesfreudigkeit des Sokrates ist jedoch nicht die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Fortleben der Seele nach dem Tode, sondern der lebendige Glaube an die Unvergänglichkeit des Geistes. Die spekulativen Beweise als solche würden nie und nimmer imstande sein, in Sokrates eine so ungetrübte Stimmung, eine so selige Ruhe, ja eine förmliche Todessehnsucht zu begründen, wenn nicht der unerschütterliche Glaube an ein besseres Jenseits ihn beseelte. Die spekulativen Erörterungen dienen deshalb nur dem Zwecke, den Unsterblichkeitsglauben, soweit dies auf Grund der platonischen Philosophie möglich ist, mit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang zu bringen. Es obliegt uns nun, den Nachweis zu erbringen, wie die verschiedenen weitverbreiteten Teile des ganzen Dialogs in die soeben aufgestellte und exponierte Grundidee zusammentreffen und zur Illustration derselben dienen.

I. Das theologische Moment.

Ein Moment hauptsächlich ist es, das uns zu den bisherigen Darstellungen in Widerspruch setzt, es ist die nachdrückliche Betonung des Glaubens des Sokrates an die Unsterblichkeit der Seele. Dies Moment bezeichnen wir als das theologische oder dogmatische im weitern Sinne des Wortes, und stehen nicht an, dasselbe geradezu als das treibende Moment im ganzen Dialoge zu bezeichnen.

Platons ganzes philosophisches System ist überhaupt auf breiter theologischer Basis aufgebaut, und hätten wir den Beweis für diese Behauptung nicht in jedem einzelnen seiner Dialoge geliefert, so würde uns die Geschichte hievon überzeugen, denn wir finden kein philosophisches System, das tiefer in die Entwicklung religiöser Ideen eingegriffen hat, als der Platonismus; in ihm hat nicht bloß das Hellenentum seine ganze moralische Kraft zusammengerafft, sondern auch das Christentum vielfach die Gefässe für die geoffenbarte Glaubenssubstanz gefunden; in ihm haben sich ideal angelegte Geister aller Zeiten befruchtet, angefangen vom tief sinnigen Origenes und dem genialen Augustinus bis herab in unser Jahrhundert. Ein philosophisches System, dem solche Lebensfähigkeit innewohnt, muss seine Wurzeln tief hinabsenken in die Jahrhunderte; es kann nicht das Resultat auch noch so scharfsinniger Einzelforschung sein, sondern es muss sich in ihm Religion und Spekulation, Glauben und Wissen, Reflexion und überkommenes Ethos aufs engste zusammenschliessen und verschränken.

Dies theologische Moment, Kern und Stern der platonischen Philosophie, lässt sich in zwei Abteilungen zerlegen, in das mystisch-intuitive und das traditionelle. Das erstere findet in den beiden farbenglühenden Dialogen Phædrus und Symposion seine nähere Auseinandersetzung und Begründung. Es ist ein Aufschwung der Seele aus dieser Welt des Scheines zu den ewigen Ideen, eine Intuition, ein unmittelbares Anschauen und ein Aufnehmen derselben in die ihnen homogene¹⁾ Menschenseele und dadurch ein Erleben, ein Innewerden der Wahrheit, die einmal aufgenommen und erlebt mit ebenso untrüglicher Sicherheit festgehalten wird wie die Urbilder der Dinge selbst, deren geistiges Erfassen die Grundbedingung jeder Erkenntnis ist²⁾. Auf der andern Seite ist es ein Herablassen, ein Sicheinsenken der überreichen Gottheit in die menschliche Armseligkeit und Unfruchtbarkeit, um sie mit ewigem göttlichem Inhalte zu erfüllen, wie es Platon selbst so unübertrefflich schön im Mythos vom Poros und der Penia im Symposion gezeichnet hat. Um sich jedoch

¹⁾ Phæd., p. 79 d; Rep. VI., p. 409 b.

²⁾ Phæd. Ibid.

auf der einen Seite zu dieser Ekstase zu befähigen und auf der andern Seite der Umarmungen des himmlischen Eros würdig zu machen, bedarf die Seele der Reinigung durch die Weihungen und Sühnungen, wie sie sich in den Mysterien vollziehen, zu denen die Reinigung, wie sie der Weisheitsjünger an seiner Seele vermittelt der Philosophie zu erreichen sucht, ein passendes Analogon bildet ¹⁾).

Allein nicht bloß durch Intuition, nicht bloß dadurch, dass sich der Menscheng Geist mit dem wahrhaft Seienden vermischt und sich von demselben befruchten lässt ²⁾, wird er der Erkenntnis und der Wahrheit teilhaft, es gibt für ihn noch eine andere Quelle der Wahrheit, und das ist die geheiligte Ueberlieferung. Es würde uns viel zu weit führen, alle jene Stellen namhaft zu machen, an denen sich Platon auf diese für ihn so überaus wichtige Quelle beruft. Wir wollen nur ganz wenige hören. Die Anweisung, in jedem einzelnen Dinge eine Idee (*ιδέα*), ein Vorbild aufzusuchen, stammt ihm aus einer göttlichen Quelle und wurde durch einen unbekanntem Prometheus den Menschen vermittelt. Die Altvordern (*οἱ παλαιοί*), besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung (*φήμη*) überliefert ³⁾. Diese den Göttern näher stehenden Menschen bezeichnet er im Staatsmann bestimmter als unsere ersten Vorfahren (*πρώτοι πρόγονοι*), als Menschen des Kronosreiches (*οἱ ἐπὶ Κρόνον, οἱ ἐπὶ τῆς Κρόνον δυναστείας*), also des goldenen Zeitalters und nennt sie Verkünder von Lehren, welche gegenwärtig viele mit Unrecht bezweifeln ⁴⁾. Wie hoch Platon die Tradition stellt, geht aus einem Satze im Phædrus hervor: „Nur die Ueberlieferung der Vorfahren kann ich angeben, die Wahrheit wissen sie selbst. Wenn wir aber diese selbst fänden, würden wir uns dann noch irgendwie um menschliche Meinungen kümmern?“ ⁵⁾ Namentlich ist es die Fundamentallehre seines ganzen Systems, die Unsterblichkeitsidee, bei deren Erörterung er sich immer und immer wieder auf die Tradition beruft. Schon in der Apologie, wo sich Sokrates einfach erzählend, ohne allen spekulativen Anflug über die Unsterblichkeit äussert, bildet die Grundlage seiner Conjekturen über das Schicksal der Seele nach dem Tode die Sage (*τὰ λεγόμενα*) ⁶⁾. Im Menon, wo Sokrates das wichtige Philosophem, Lernen ist Wiedererinnerung, (*τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν*) durch die Unsterblichkeit der Seele begründet, beruft er sich ebenfalls auf weise Männer und Frauen der Vorzeit und bezeichnet diese näher als Priester und Priesterinnen, welche behaupten, „dass die Seele des Menschen unsterblich sei und bald zu leben aufhöre, was man sterben nenne, bald aber wieder werde, aber niemals zu Grunde gehe, weshalb man die Zeit des Lebens möglichst fromm zubringen müsse“ ⁷⁾. Auch im Gorgias, wo Sokrates dem materialistisch gesinnten Kallikles die Unsterblichkeit der Seele freilich in mehr volkstümlicher Art nachweist, beruft er sich auf ein Gesetz, das unter den Menschen des Kronosreiches galt, nämlich, dass der Mensch, welcher bis zu seinem Lebensende gerecht und fromm gelebt habe, nach dem Tode auf die Inseln der Seligen gelangen und dort in voller Glückseligkeit frei von Leiden wohnen solle, während der Un-

¹⁾ Phædr., p. 69 c.

²⁾ Rep. VI., p. 490 b. *μεγέλις τῷ ὄντι.*

³⁾ Phileb., p. 16 c.

⁴⁾ Polit., p. 271 a—c, 272 b.

⁵⁾ *Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθές αὐτοὶ ἴσασιν. Εἰ δὲ τοῦτο εὐροίμεν αὐτοί, ἄρα γ' ἂν ἐθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων.* Phædr., p. 274 c.

⁶⁾ *Εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαι ἐστὶν ὁ θάνατος ἐνθάδε εἰς ἄλλον τόπον καὶ ἀληθῆ ἐστὶν τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶν ἀπαντες οἱ τεθνεῶτες, τί μείζον ἀγαθὸν τούτου εἶη, ὃ ἄνδρες δικασταί;* Apol., p. 40 e. Und kurz nachher: *Τὰ τε γὰρ ἄλλα εὐδαιμονέστεροί εἰσιν οἱ ἐκεῖ τῶν ἐνθάδε καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν χρόνον ἀθάνατοί εἰσιν, εἴτερο γε τὰ λεγόμενα ἀληθῆ ἐστίν.* Ibid. p. 41 c.

⁷⁾ *Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν, ὃ δὲ ἀποδημᾶσαι καλοῦσι, τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε. θεῖν δὲ διὰ τὰ αὐτὰ ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον.* Men., p. 81 b.

gerechte und Gottlose ins Gefängnis der Vergeltung und Rache, Tartarus genannt, wandern müsse, aus welchem es keine Erlösung gibt¹⁾. Freilich kennt Sokrates den ungläubig klügelnden Kallikles zu gut, um zu wissen, dass er seine Darstellung für eine Dichtung (*μῦθος*) halten werde und macht dieser Auffassung gegenüber seine Erzählung vom Reiche der Toten oder dem Fortleben der Seele nach dem Tode als eine wirkliche Tatsache geltend (*λόγος*), die keines Beweises bedarf²⁾. Und wie fest Sokrates von der Wahrheit seiner „schönen Rede“ überzeugt ist, gibt er am Schlusse derselben, wo er aus ihr die Konsequenzen zieht, dem Kallikles ausdrücklich zu verstehen mit den Worten: „Das ist es, lieber Kallikles, was ich gehört habe und für wahr halte“³⁾. Auch die Verbindung zwischen den abgeschiedenen Seelen und den noch lebenden, welche natürlich die Unsterblichkeit zur Voraussetzung hat, ist ihm eine uralte Offenbarung, der man Glauben schenken muss⁴⁾.

Nachdem wir nun aus verschiedenen Dialogen Stimmen vernommen haben, die uns kund tun, wie die platonische Spekulation hauptsächlich bei Fragen metaphysischer Natur und namentlich bei der Unsterblichkeitsfrage auf dem unerschütterlichen Glaubensgrunde sich erhebt, so können wir in Bezug auf den Phædon, der sich über ein Thema verbreitet, das ganz ausserhalb des Bereiches der Empirie liegt, schon zum vorneherein ohne Bedenken die Behauptung aufstellen, dass dieser Dialog in ausgedehntem Masse das dogmatische Element als Stützpunkt seiner philosophischen Betrachtungen in sich schliessen muss. Wenn wir also in der von uns vertretenen Ansicht über die Idee im Phædon das Glaubensmoment in den Vordergrund stellen, so hat dies Verfahren, abgesehen vom Inhalt des in Frage stehenden Dialoges, schon im platonischen System als Ganzes betrachtet, seine tiefinnerliche Begründung, da eben das Licht des Glaubens es ist, welches dem grossen Philosophen überall auf den dunklen Pfaden seiner Spekulation leuchtet. Wir erreichen aber dadurch zugleich einen andern nicht zu unterschätzenden Vorteil, indem, wie wir sehen werden, in diesem Glaubensmomente die spekulativen, ethischen, eschatologischen und historischen Partien sich ganz ungezwungen zusammenfinden⁵⁾.

Treten wir nun dem herrlichen Ganzen näher. Bei ihrem Eintritt in das Gefängnis am Morgen des Todestages finden die Schüler und Freunde den Sokrates, wie er soeben von den Fesseln befreit worden ist, und Xanthippe, die mit einem Knäblein neben ihm sitzt. Als Xanthippe die eintretenden Freunde sieht, schreit sie laut auf und ruft: „O Sokrates, zum letzten Male also werden dich jetzt deine Freunde begrüßen und du sie.“ Da blickt Sokrates auf Kriton und sagt zu ihm: „Es führe sie einer nach Hause.“ Darauf führen sie einige von den Leuten des Kriton hinweg, indem sie schreit und an die Brust schlägt. Sokrates aber setzt sich auf das Bett, beugt den Schenkel und reibt ihn mit der Hand und während er ihn reibt, spricht er die Worte: „Wie scheint es doch etwas recht Seltsames zu sein um das, was die Menschen angenehm nennen, in einem wie wunderbaren Verhältnis steht es doch zu dem, was ihm entgegengesetzt zu sein scheint, zum Schmerzlichen. Denn obwohl sie sich nicht beide zugleich beim Menschen zusammenfinden wollen, so ist derselbe doch, wenn er dem einen nachgeht und es erfasst, beinahe gezwungen, auch das andere mit in den Kauf zu nehmen, so dass es den Anschein gewinnt, als ob sie, die doch zwei sind, an einem Endpunkte zusammengeknüpft wären. Hätte Aesopus von diesem eigentümlichen Verhältnisse des Angenehmen zum Unangenehmen Kenntnis gehabt, gewiss hätte er dasselbe in Form einer Fabel zur Darstellung gebracht, etwa in folgender Weise: Das An-

1) Gorg. p. 523 ab. und 525 c.

2) Ibid., p. 523 a.

3) Ταῦτ' ἐστίν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηχθὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι.

4) Πιστεύειν τε ταῖς ἄλλαις φήμαις χρῆζόν περὶ τὰ τοιαῦτα, οὕτω πολλῶσι καὶ σφόδρα παλαιαῖς οὔσαις. Legg. XI., p. 927 a.

5) Im Anschluss an diese Ausführungen verweisen wir auf das ausgezeichnete Werk des gelehrten Pragerprofessors Otto Willmann, Geschichte des Idealismus, 3 Bände, Braunschweig 1894. I. Bd. § 28. Die platonische Theologie, p. 409—414.

genehme und Schmerzliche lagen miteinander in Streit, der Gott wollte zwischen den beiden Teilen versöhnend vermitteln, allein da ihm das nicht gelang, so knüpfte er beide an den Endpunkten in Eins zusammen. Daraus erklärt es sich, warum bei demjenigen, welchem das Angenehme zu teil wird, später auch das Schmerzliche sich einfindet und umgekehrt. Die Wahrheit dieses Satzes habe ich soeben an mir selbst erfahren. Denn während früher infolge des Druckes der Fessel in meinem Schenkel das Schmerzliche wohnte, hat sich nun nach Abnahme der Fessel an eben jener Stelle das Angenehme eingefunden¹⁾.

Diese unscheinbare Bemerkung, veranlasst durch die Lösung von der Fessel und durch den hiedurch bedingten Wechsel des Gefühls an der von der Fessel gedrückten Stelle, bildet den Ausgangspunkt für das ganze inhaltvolle Gespräch. Wir weisen gleich hier zur bessern Würdigung des folgenden auf ein Grundprinzip platonischer Komposition hin. Ein nahe liegender Gegenstand, ein unbedeutender Vorfall, ein kaum beachtenswerter Umstand, bietet dem Philosophen meist den Anknüpfungspunkt für seine Reflexionen; das Gespräch, dadurch einmal in Fluss geraten, entwickelt sich dann in der natürlichsten und ungezwungensten Weise fort und führt den Leser ganz unbemerkt ins Reich tief sinnigster Spekulation. Zugleich können wir aus obiger Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen dem Angenehmen und Unangenehmen ein anderes Moment der schriftstellerischen Organisation Platons abziehen. Erzählungen, Vergleiche Allegorien etc. haben bei ihm nicht bloss scenisch-dekorativen Wert, sondern müssen überall zugleich dem philosophischen Hauptzweck dienen. Und so finden wir auch in obiger Betrachtung das Prinzip des Gegensatzes ausgesprochen, das sich durch den ganzen Dialog hindurchzieht.

Die Erwähnung des Fabeldichters Aesop hat dem Kebes die Frage in Erinnerung gebracht, welche neben andern namentlich der Dichter und Sophist Euvenus jüngst an ihn gerichtet hat, in welcher Absicht denn Sokrates in seinen letzten Tagen im Gefängnis aesopische Fabeln in Verse gebracht und einen Hymnus auf Apollon gedichtet habe, da er sich früher doch nie mit der Dichtkunst abgegeben habe. Mit einem feinen Seitenhieb auf Evenus und seine Poesie schreitet Sokrates zur Beantwortung dieser Frage: „Während meines dem Dienste des Gottes in Delphi geweihten Lebens²⁾ besuchte mich oft der nämliche Traum, bald in dieser, bald in jener Gestalt und liess immer und immer wieder die gleiche Aufforderung an mich ergehen: O Sokrates, beschäftige dich eifrig mit Musik. Weil nun mein ganzes Sinnen und Denken auf Erforschung der Wahrheit gerichtet war, so glaubte ich, der Traum wolle mich nur ermutigen und ermuntern, auf der betretenen Bahn rastlos vorwärts zu schreiten und meinen Geist ganz in die Königin aller Musenkünste³⁾, in die Philosophie zu versenken. Und das tat ich denn wirklich und glaubte so, der Aufforderung des Gottes gerecht zu werden. Allein während meines Verweilens hier im Gefängnisse seit dem Tage der Verurteilung dachte ich wiederholt neuerdings über die Bedeutung jener Traumerscheinungen nach und kam schliesslich auf den Gedanken, der Traum dürfte mich vielleicht im Gegensatz zur Betreibung der Philosophie, als der höchsten Musik, zur Beschäftigung mit der Poesie als der gemeinen und gewöhnlichen Musik, aufgefordert haben. Diese Vermutung kam mir um so begründeter vor, weil ich die Gnadenfrist zwischen der Verurteilung und Hinrichtung dem Gotte in Delphi zu verdanken habe. Denn gerade am Tage vor meiner Verurteilung wurde das nach Delos bestimmte heilige Schiff durch den Apollonpriester bekränzt und durch diesen Akt die Festfeier zu Ehren des Gottes eingeleitet, welche bis zur Wiederkehr des Schiffes ununterbrochen fort dauert und während welcher es nicht erlaubt ist, jemanden von staatswegen zu töten und dadurch die Stadt zu verunreinigen⁴⁾. Dies Hindernis

¹⁾ Phaed. p. 60 a—d.

²⁾ Apol. p. 23 c.

³⁾ *μουσική καὶ ἡ ταύτης ἄρεμων φιλοσοφία* z. τ. λ. heisst es beim Pythagoreer Timäus. Gottl. Animadv. ad Platonis Phaed. p. 13.

⁴⁾ Phaed. p. 58 a—c.

der Festfeier, welches meinen Tod um viele Tage zurückschob, schien mir nun vom Gotte in Delphi zu kommen und schon an sich einen Wink zu enthalten, dass ich noch eine Pflicht abzutragen habe, wozu mir der Gott noch Zeit gönnen wolle. Dass diese Pflicht sich aber auf die Betätigung in der gewöhnlichen Art von Musik beziehen müsse, schloss ich daraus, dass die Poesie eine dem Apollon geweihte Kunst ist, und ich selbst als Schützling des Gottes in Delphi meinem Herrn ein besonderes Anrecht leihe, an mich die Aufforderung zu richten, jene Musik zu betreiben und durch jene Musik ihn zu ehren, deren besonderer Vorsteher er ist. Voll Gehorsam gegen den gottgesandten Traum dichtete ich also, um vor meinem Hingange jeder heiligen Pflicht zu genügen, zu Ehren des Gottes einen auf die Festfeier bezüglichen Hymnus (*προοίμιον*). In Erwägung jedoch, dass ein Dichter, wenn er auf diesen Namen Anspruch erheben will, Mythen und nicht verstandesmäße Reden (*λόγους*) zum Vorwurf nehmen muss, brachte ich in Ermangelung eigener schöpferischer Phantasie Fabeln des Aesop in Verse¹⁾.

Die Erzählung von diesen Traumerscheinungen, veranlasst durch die Frage des Kebes, warum denn Sokrates, der früher doch niemals gedichtet, sich in seinen letzten Lebenstagen im Gefängnis poetisch betätigt habe, scheint zunächst nur die Beantwortung dieser Frage zu bezwecken und überhaupt ganz nebensächlicher Natur zu sein. Allein abgesehen davon, dass dieser Bericht die einlässliche Erzählung über die Festfeier des Gottes in Delphi an der Schwelle des Dialogs motiviert, stellt sich derselbe bei näherer Prüfung als ein höchst wichtiges und bedeutungsvolles, ja geradezu grundlegendes Glied in der Ideenverkettung des Gespräches heraus. Um diese unsere Behauptung darzutun, müssen wir ein wenig weiter ausholen.

An den Gott in Delphi wandten sich die Griechen als an ihre höchste Instanz in allen Fällen, wo sie über das Rechte und Wahre in Beziehung auf ihr Leben und Handeln im Zweifel waren. Durch die Inschrift aber, die in der Vorhalle des Tempels stand, in welchem Apollon sein Orakel erteilte, *Γνωθι σεαυτόν*²⁾, wurden die Orakelsucher darauf hingewiesen, dass sie, um das Rechte und Wahre auch in zweifelhaften Fällen zu erkennen, vor allen Dingen sich selbst kennen und aus sich selbst Rat zu schöpfen lernen müssten. Die Gnome *γνωθι σεαυτόν*, der Wahrspruch des Gottes in Delphi, war auch der Wahlspruch des Sokrates, der in der innern Stimme des Gewissens einen unmittelbaren von Gott kommenden Ruf (*τὸ δαιμόνιον*)³⁾ zu vernehmen glaubte, dessen ganzes Philosophieren auf Erzeugung von Selbstkenntnis hinarbeitete. Weil nun Sokrates seine Lebensaufgabe darin erblickte, die Vorschrift des Gottes in Delphi zunächst an sich, dann auch an seinen athenischen Mitbürgern zu verwirklichen⁴⁾ in Wort und Tat, wurde er von eben demselben Gotte als der Weiseste unter allen Griechen erklärt⁵⁾, und fort und fort auf jede Weise aufgemuntert durch Orakelsprüche sowohl als durch Träume⁶⁾, seine Tätigkeit in Athen fortzusetzen und durch Beförderung der Selbstkenntnis unter seinen Mitbürgern mit der Scheinweisheit aufzuräumen und wahre Weisheit zu pflanzen. Bei dieser fortgesetzten rastlosen Tätigkeit im selbstlosen Dienste des Gottes, findet Sokrates, wie er selbst sagt, keine Musse, weder im öffentlichen noch im privaten Leben etwas Nennenswertes zu leisten, sondern lebt in tausendfältiger Armut wegen des Dienstes, den er dem Gotte widmet. Ja, sein Eifer für die Ehre des Gottes in Delphi geht so weit, dass er nicht nur alle irdischen Rücksichten der Ehre des Gottes nachsetzt, sondern dass er sogar lieber sterben will, als dem Gotte auch nur im geringsten ungehorsam sein. Denn da die athenischen Richter ihn nur unter der Bedingung

¹⁾ Phaed. p. 60 d — 61 c.

²⁾ Prot. p. 343 b. Diog. Laërt. I. 40.

³⁾ Apolog. p. 31 d. Xenoph. Mem. I. 1. 4; IV. 8. 1.

⁴⁾ Apolog. p. 23 b.

⁵⁾ Apolog. p. 21 a. Das diesbezügliche Orakel Apollons lautete nach dem Schol. Arist. Nub. 144. Weise ist Sophokles, weiser Euripides, der weiseste von allen Menschen aber ist Sokrates.

⁶⁾ Apolog. p. 33 c.

entlassen wollen, dass er nicht mehr philosophiere, spricht er zu ihnen: „Ich habe zwar, ihr Männer von Athen, alle Achtung und Liebe für euch, gehorchen aber muss ich dem Gotte mehr als euch und so lange ich noch atme und es irgendwie vermag, werde ich ja nicht aufhören zu philosophieren und euch zu ermahnen und darzutun, wie mich immer der Zufall mit einem von euch zusammenführt, indem ich in meiner gewohnten Weise spreche: „O bester der Männer, der du ein Athener bist, ein Bürger der grössten und durch Weisheit und Geistesmacht berühmtesten Stadt, also um für deine Reichtümer zu sorgen, dass sie so gross als möglich werden möchten und auf Ruhm und Ehre bedacht zu sein, schämst du dich nicht, aber um Einsicht und Wahrheit und um deine Seele, dass sie so gut als möglich werden möchte, sorgst du nicht und bekümmerst dich nicht“¹⁾. Dieser fortwährende geheimnisvolle Verkehr mit dem Gotte in Delphi vermittelt „auf jede Weise durch Orakel und Traumerscheinungen“, diese ununterbrochene selbstlose Tätigkeit im Dienste des Gottes hat den Weisen zum Empfang der beiden vornehmsten Gaben des Gottes vorbereitet und würdig gemacht, nämlich der Weissagung und der Dichtkunst. Deshalb steht er an seinem letzten Lebenstage mit der Propheten- und Dichtergabe ausgerüstet als Seher und als Sänger mitten im Kreise seiner Schüler, um ein redendes Zeugnis abzulegen für der Seele Unsterblichkeit durch seine Freude, bald erlöst zu werden von den Banden des Körpers und zum Gotte zu kommen, dessen Diener er ist. Das Lied, der Gesang kann nur einer freudigen Stimmung entspringen und diese freudige Stimmung im Herzen des Sokrates ist eben begründet durch die Hoffnung, in den Besitz all' der Güter zu gelangen, die er vom Gotte erleuchtet in mystischer Intuition im Jenseits für sich bereitet sieht, als Lohn für seine Treue und Hingabe an den Gott im Diesseits. Deshalb strömt Sokrates dem Gotte in Delphi in einem Liede seinen Dank²⁾ aus für die Sehergabe, die ihm den Uebergang vom Diesseits ins Jenseits so sehr erleichtert.

Diese Auffassung, dass Platon uns seinen Sokrates im Phædon als Sänger und Seher vorführt, um ihn mit diesen Gottesgaben ausgerüstet an der Grenzscheide zwischen Leben und Tod den Beweis für der Seelen Unsterblichkeit antreten zu lassen, könnte noch durch das allgemeine hellenische Bewusstsein unterstützt werden, das den Sterbenden überhaupt eine höhere Ahnung der Zukunft zuschrieb und die beiden Begriffe Sänger und Seher als engverwandt bezeichnet, was schon im Worte *ρησιμωδός* (Orakelsänger) einen sprechenden Ausdruck findet. Allein vollständig zuverlässige Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Auffassung bietet eine andere Stelle unseres Dialogs. Wie sich nämlich die beiden etwas nüchternen Thebaner Kebes und Simmias mit der Beweisführung des Sokrates nicht einverstanden erklären, spricht er zu ihnen folgende schöne Worte: „Ei tausend, o Simmias, fürwahr schwerlich wohl dürfte ich die andern Menschen überzeugen, dass ich mein gegenwärtiges Schicksal nicht für ein Unglück halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, sondern ihr noch fürchtet, ich möchte jetzt noch übler gestimmt sein als früher im Leben. Und wie mir scheint, dünke ich euch in der Seherkunst niedriger zu stehen als die Schwäne, die, wenn sie merken, dass sie sterben müssen, wie sie wohl auch zuvor singen, doch dann am meisten und ganz besonders singen, voll Freude, dass sie nun zum Gotte von hinnen gehen können, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber lügen wegen ihrer Todesfurcht auch den Schwänen etwas an und sagen, den Tod beklagend sängen sie aus Trauer und bedenken nicht, dass kein Vogel singt, wenn er hungert oder friert oder sonst ein Leid hat, weder die Nachtigall, noch die Schwalbe, noch der Wiedehopf, von denen man ja sagt, sie sängen klagend vor Leid, sondern weder diese scheinen mir vor Leid zu singen, noch die Schwäne; im Gegenteil, als dem Apollon heilige Vögel sind sie mit Prophetengabe ausgestattet und weil sie die Güter im Hades voraus wissen, singen und vergnügen sie sich an jenem Tage

¹⁾ Apolog. p. 29 d — 30.

²⁾ *χαριστήριον τῆς μαντείας* nennt es Themistius.

ganz besonders und mehr als in früherer Zeit. Ich aber denke auch selbst ein Dienstgenosse der Schwäne zu sein und ein Priester desselben Gottes und nicht in einem geringern Grade als sie die Prophetengabe empfangen zu haben und nicht weniger mutig als sie vom Leben zu scheiden“¹⁾. Sokrates führt sich also selbst bei seinen Schülern und Freunden als Sänger und Seher ein und vergleicht sich mit einem sterbenden Schwane, und so gestaltet sich die ganze Unterredung über die Unsterblichkeit der Seele zu einem dem Gotte in Delphi geweihten Schwanengesang und das Lied, von dem Sokrates in dem Berichte über die Traumercheinung erzählt, ist gewissermassen der Eingang, das *προοίμιον*, wie er es selbst nennt, zu diesem Gesange. Diese Intuition, vermittelt durch den Gott in Delphi, bildet für den Geist des Weisen die Brücke zwischen Diesseits und Jenseits und trägt als wesentlicher Teil des theologischen Moments bei, seine Todesfreudigkeit zu begründen.

Allein mit der Hervorhebung dieses *intuitiven* Momentes haben wir die Bedeutung der Erzählung von der Traumercheinung für das ganze Gespräch noch nicht erschöpfend gewürdigt. Sokrates stellt sich in demselben auch in Gegensatz zu Evenus, dem typischen Vertreter aller Aferphilosophen, auf die er im Verlaufe des Dialogs noch oft zurückkommt²⁾. Er selbst aber ist der Vertreter der wahren Philosophie, in welcher er auf höhere Aufforderung und Aufmunterung hin sein ganzes Leben zugebracht hat. Also nicht jedem Menschenkinde, namentlich nicht dem Scheinphilosophen, sondern nur dem wahren Philosophen, ist es erlaubt, sich im Angesichte des Todes zu freuen und froh hinüberzugehen. Dies Weisheitsstreben, diese echt philosophische Lebensführung als Grundbedingung für einen freudigen Hingang, können wir füglich als das *philosophische* Element des Dialogs bezeichnen. Wir finden dasselbe überall in unzertrennlicher Verbindung mit dem intuitiven Momente, weil das philosophische Streben der Weg gewesen ist, auf dem sich Sokrates zu jenem erhabenen Standpunkt emporgerungen hat, auf dem er uns im Phædon entgegentritt.

Den Beleg für das Gesagte liefert die weitere Entwicklung des Gespräches. Sokrates ersucht nämlich den Kebes, dem Evenus das angegebene Motiv seiner dichterischen Betätigung im Gefängnis im Falle einer wiederholten Frage kund zu tun, lässt ihm sein Lebewohl entbieten und fordert ihn auf, ihm so schnell als möglich zu folgen. Simmias, welcher den Evenus durch häufigen Umgang näher kennen gelernt hat, drückt Sokrates gegenüber seine Verwunderung über diese Zumutung aus, und hegt die sichere Erwartung, dass Evenus dieser Einladung nicht Folge leisten werde. Ist Evenus nicht geneigt freiwillig zu sterben, so muss ihm Sokrates das Prädikat „Philosoph“ absprechen, da jeder wahre Weisheitsjünger sich nach dem Tode sehnen muss. Dadurch stellt also Sokrates das Sterbenwollen als Kriterium der wahren Weisheit hin. Um jedoeh jeder falschen Auffassung vorzubeugen, macht er die Bemerkung, dass er nicht meine, man dürfe sich den Weg zum Tode durch Selbstmord bahnen, denn das gelte nach der Sage als unerlaubt. Dem Kebes entgeht es nicht, dass da Sokrates zwei Sätze ausgesprochen, die einen scheinbaren Widerspruch in sich enthalten und ersucht deshalb den Weisen, sich weiter zu erklären, warum denn der Philosoph, für den es doch besser sei tot zu sein als zu leben, sich nicht selbst diese Wohltat erweisen dürfe, dadurch, dass er mit Gewalt seinem Leben ein Ende mache, sondern einen andern abwarten müsse, der ihm diese Wohltat erweise. In den beiden Gründen nun, welche Sokrates mit Berufung auf die Tradition für die Unerlaubtheit des Selbstmordes anführt, nämlich, dass wir hienieden gewissermassen in einem Gefängnisse eingeschlossen sind, aus dem wir nicht entlaufen dürfen und dass wir Schützlinge und Diener der Götter sind und infolge dessen unser Leben in ihre Hände gelegt haben, entdeckt der scharfsinnige Kebes einen neuen Widerspruch mit der zuerst aufgestellten Behauptung des Sokrates, dass der Philosoph gerne bereit sein müsse, zu sterben. Denn wenn die Götter die Beschützer und Hüter der Menschen seien, so könne nur ein Tor sich ihrer Obhut gern entziehen wollen, der wahrhaft Weise aber werde so lange

¹⁾ Phæd. p. 84 e — 85 c.

²⁾ Phæd. p. 68 c — 69 c; p. 90 b. c; p. 91 a; p. 101 e.

als möglich unter derselben zu bleiben wünschen. Da auch Simmias dieser Ansicht beipflichtet und überdies noch hervorhebt, dass die Lösung dieses Widerspruches nicht bloss theoretisches, sondern auch praktisches Interesse biete, weil sie zugleich eine Verantwortung des Sokrates in sich begreife, der so leichten Herzens von ihnen, seinen Freunden, und von den Göttern, die nach seiner eigenen Ansicht doch so gute Herren seien, sich verabschiede, so rechtfertigt Sokrates diesen scheinbaren Widerspruch zwischen seinen zwei Behauptungen auf folgende Weise: „Ja, Simmias und Kebes, wenn ich nicht glaubte erstens zu andern, ebenso weisen als guten Göttern zu kommen, sodann auch zu verstorbenen Menschen, besser als die hienieden, so wäre es wohl unrecht von mir, nicht Widerwillen gegen den Tod zu hegen. Nun aber wisset wohl, dass ich hoffe, sowohl zu guten Menschen zu gelangen — doch möchte ich dies nicht sicher behaupten —; dass ich aber zu den Göttern und infolge dessen zu sehr guten Gebietern kommen werde, das, wisset es wohl, möchte ich, wenn irgend etwas von dieser Art, ganz sicher behaupten. Eben deshalb theile ich diesen Widerwillen nicht (wie andere die diesen Glauben nicht haben), sondern ich lebe der guten Hoffnung, dass es für die Verstorbenen noch etwas gebe und zwar wie ja schon von Alters her gesagt wird, etwas viel Besseres für die Guten als für die Schlechten“¹⁾.

Aus dieser kurzen Entwicklung gewinnen wir neben dem bereits herausgestellten intuitiven und philosophischen Momente noch ein drittes, das *traditionelle* Moment. Wir haben schon weiter oben auf den häufigen Gebrauch hingewiesen, den Platon in seinen Dialogen von Mythen und Traditionen macht, welche im Volke lebten und besonders in den Mysterien gelehrt wurden. Mythos und Tradition sind ihm ja die Uroffenbarungen der Gottheit, welche durch den Mund der alten Priester und Sänger, die er Söhne und Propheten der Götter nennt²⁾, den spätern Menschen vermittelt wurden. „Göttersöhnen aber muss man in Ansehung dessen glauben, was sie über die Götter, von denen sie selbst abstammen, sagen, da sie ja dann nur wie vom Eigenen reden“³⁾. Diese Sagen haben um so mehr Anspruch auf Wahrheit, je weiter sie in eine hinter der Gegenwart liegende Vergangenheit zurückgehen, da das frühere Geschlecht auch ein der Gottheit verwandteres war⁴⁾. Anfangs waren nämlich die Menschen kraft ihres göttlichen Ursprungs viel wahrhaftiger und grossherziger gewesen als später, wo der Anteil Gottes in ihnen — *ἡ τοῦ θεοῦ μῶρα* — durch fortgesetzte Mischung mit der sterblichen Natur schlimmer geworden war⁵⁾. Dies traditionelle Moment, auf welches Platon naturgemäss so hohes Gewicht legt, tritt nun auch in obiger Entwicklung klar in den Vordergrund. Denn abgesehen davon, dass sich Sokrates für die Tatsache der Unerlaubtheit des Selbstmordes auf die Sage beruft⁶⁾ und die Beweise hierfür aus der Tradition und den Geheimlehren⁷⁾ beibringt, gründet sich seine zuversichtliche Hoffnung, dass die Guten ein viel besseres Los im Jenseits erwartet als die Bösen, auf eine alte Ueberlieferung⁸⁾. Die Synonyma *λόγος*, *μῦθος* und *φήμη* (fama) einerseits und der Ausdruck *ἀζοή* andererseits, die wir mit dem lateinischen Terminus „Tradition“ wiederzugeben pflegen, stehen zu einander in Correlation, indem erstere die von Geschlecht zu Geschlecht sich fort-pflanzende mündliche Ueberlieferung bezeichnen, während *ἀζοή* das Anhören und in sich Aufnehmen der geheiligten Ueberlieferung zum Behufe weiterer Verbreitung in sich begreift. Es entsteht nun die Frage, welche innere Beziehung zwischen den drei Momenten besteht, die wir aus der bisherigen Darlegung gewonnen, nämlich dem intuitiv-mystischen, philosophischen und traditionellen Momente.

¹⁾ Phaed. 63 b c.

²⁾ οἱ θεῶν παιδῆς ποιηταὶ καὶ προφήται τῶν θεῶν γερόμενοι. Rep. II. 366 b; cf. Menon p. 81 a.

³⁾ Tim. p. 40 e.

⁴⁾ Οἱ μὲν παλαιοὶ χρῆσττους ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες Phileb. p. 16 c.

⁵⁾ Kritias p. 121 a.

⁶⁾ Phaed. p. 61. c.

⁷⁾ Phaed. p. 62 b.

⁸⁾ Phaed. p. 63 c.

Die Tradition ist gewissermassen die Basis, die Grundlage für das Philosophieren und die Intuition hat wiederum das Philosophieren zur Voraussetzung. Eben weil Sokrates durch die Tradition weiss, dass die Erlangung der Glückseligkeit im Jenseits eine gute Lebensführung im Diesseits zur notwendigen Bedingung hat, eben deshalb sucht er durch die wahre Philosophie seine Seele von den Leidenschaften zu reinigen, sie von den Banden des Leibes zu lösen, von der Ueberzeugung geleitet, dass er nur mit reiner Seele, das Reine, Ewige, berühren kann¹⁾. Das Wort „φιλοσοφία“ hat nämlich bei Platon nicht bloss jene theoretische Bedeutung, in welcher wir es zu fassen gewohnt sind, nämlich als Wissenschaft von den letzten und höchsten Gründen alles Seienden, sondern es bezeichnet auch das Streben des Menschen, die erkannte höhere, ideale Wahrheit in seinem sittlichen Charakter auszuprägen. Die Philosophie im platonischen Sinne ist wesentlich eine sittlich kräftigende, eine heilverkündende Lehre. Deshalb ist es die Aufgabe des platonischen Philosophen, auch auf sittlich-praktischem Wege mit Gott in einigende Verbindung zu treten, soweit das in dieser beschränkten Zeitlichkeit möglich ist. Der Philosoph strebt ebenso nach Erkenntnis der Wahrheit, wie das sonnenartige Auge nach Licht²⁾. Die ewige Wesenheit der Dinge zu erkennen, ist der Weisheit Ziel. Wer echt philosophisch gesinnt ist, trachtet so schnell als möglich aus dem Irdischen ins Ueberirdische zu flüchten, um so durch die Philosophie zur grösstmöglichen Verähnlichung mit Gott zu gelangen. Die Weltweisheit ist die Hinaufführung des edelsten Seelenvermögens zu der Anschauung des Edelsten in den Dingen, eine Himmelfahrt der Seele³⁾. Der Grund, warum nach platonischer Auffassung die Philosophie nicht bloss eine theoretische, sondern auch eine praktische Tendenz verfolgt, ist in der Anschauung des Philosophen vom Wesen der Tugend begründet. Die Tugend ist ihm ein Wissen und der Grad der Tugend ist durch den Grad des Wissens bedingt. Die wahre Philosophie und die vollendete Sittlichkeit sind ihm dasselbe; die Erkenntnis der höhern idealen Wahrheit bedingt notwendiger Weise ein dieser Erkenntnis entsprechendes sittliches Verhalten. „Der Jünger der Weisheit, welcher mit Göttlichem und Himmlischem umgeht, wird selbst göttlich und himmlisch, so weit es einem Menschen möglich ist“⁴⁾. Wer das Schöne an sich lauter, rein und unvermischt geschaut hat, das göttlich Schöne selbst in seiner ureigenen Gestalt, der schafft wahre Tugend und zieht sie auf und wird ein Liebling der Gottheit⁵⁾. Dadurch also, dass Sokrates sein ganzes Leben der Philosophie weihte, hat er seine Seele mit göttlichem Inhalte angefüllt, sich zu jener Höhe der mystischen Intuition emporgeschwungen, vermittelt welcher er am Tage seines Todes die Güter im Hades voraussieht, er hat sich während seines Lebens mit unsterblichen Ideen genährt durch die beseligende Schau des Ueberirdischen, und diese unsterblichen Ideen, die er in sich herumträgt eben sind es, die seinen Glauben an die Unsterblichkeit begründen. Wie also diese drei Momente ihrer Natur nach in inniger Beziehung zu einander stehen, und das eine das andere zur Voraussetzung hat, so treten sie auch in unserm Dialog in unzertrennlicher Verbindung mit einander auf und konstituieren zusammen das theologische Moment, das Moment des Glaubens, welches der tiefste und letzte Grund der Todesfreudigkeit des Sokrates ist, die in den folgenden an Kebes und Simmias gerichteten Worten Ausdruck findet: »*Euch will ich nunmehr als meinen Richtern Rechenschaft geben, dass mir ein Mann, der in Wahrheit sein Leben im Streben nach Weisheit zugebracht hat, mit*

1) μή καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μή οὐ θεμετὸν ἦ. Phaed. p. 67 b.

2) Rep. VII. p. 532 c.

3) ἐπάνοδοσ, ἐπαναγωγῆ τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐραίοις θεῶν. Rep. VII. p. 532 b c.

4) θεῖον δὴ καὶ κοσμίον ὃ γὰρ φιλόσοφος ὁμιλῶν κοσμίως τε καὶ θεῶς εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπων γίγνεται. Rep. VI. p. 500 d.

5) Symp. p. 211 e—212 b.

Recht getrostes Mutes zu sein scheint, wenn er sterben soll und voll froher Hoffnung, er werde, wenn er gestorben ist, im Jenseits die schönsten Güter ernten»¹⁾).

Das ist die Thesis, um die sich die ganze nachfolgende Disputation dreht, der Satz, auf den Sokrates immer wieder zurückkommt; die Freude, die ihn im Angesichte des nahe bevorstehenden Todes beseelt, soll durch Vernunftbeweise auch seinen Freunden und Schülern gegenüber als gerechtfertigt erwiesen werden.

II. Das spekulative Moment.

I. Die Todesfrendigkeit des Sokrates bewiesen aus der Lebensaufgabe des Philosophen.

Sokrates tritt den Beweis für seine Behauptung mit Darlegung der Lebensaufgabe des Philosophen an, die wesentlich darin besteht, zu sterben und tot zu sein (*ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι*)²⁾. Geht nun das Leben des Philosophen in einer fortwährenden Uebung im Sterben und Totsein auf, so wäre es doch gewiss ungereimt, beim wirklichen Herannahen dessen sich betrüben zu wollen, was fortwährend der Gegenstand seines Strebens und seiner Sehnsucht war. Dem Zweifel des Kebes und Simmias an dieser paradox klingenden Behauptung, der sich in der bitter ironischen Bemerkung kund gibt, dass die Menge den Philosophen als Schwätzer, Atheisten und Jugendverderber gern bereit sei dasjenige zu geben, was sie ersehnen, nämlich den Tod, begegnet Sokrates dadurch, dass er seine Aufstellung durch eine Definition des Todes näher erklärt und begründet. Er definiert den Tod als die Trennung der Seele vom Leib, als das von der Seele getrennte, unabhängige, selbständige Fortexistieren des Leibes einerseits, und als das vom Körper gesonderte, unabhängige, selbständige Fortexistieren der Seele andererseits³⁾. Sokrates meint hier in erster Linie nicht den physischen, sondern zunächst den moralischen Tod. Dass es dem Menschen nicht erlaubt sei, nach dem Tode im physischen Sinne zu streben, vermittelt des Selbstmordes, hat er schon bewiesen, was jedoch nicht im Stande gewesen ist, zu verhindern, dass die Schüler den soeben aufgestellten Satz ihres Meisters vom Sehnen des Philosophen nach dem Tode in diesem Sinne verstehen. Unter diesem moralischen Sterben, in dem sich der Philosoph sein Leben lang üben muss, versteht Sokrates nichts anderes als die Loslösung der Seele vom Körper, soweit es eben hienieden möglich ist. Die Richtigkeit dieser Behauptung erhellt aus den Tatsachen und Gründen, die Sokrates für dies Streben des wahren Weisen anführt.

Das Verlangen des Weisheitsjüngers ist nicht auf ein Gut des Leibes, sondern auf ein Gut der Seele gerichtet, nämlich auf die Erkenntnis der Wahrheit. In Folge dessen ist es klar, dass ihn die ganze Richtung seines Strebens von der Sorge für den Leib ablenken und zur Sorge für die Seele hinführen muss, dass er den Genuss, die Wahrheit zu suchen und zu finden für einen höhern hält als alle Genüsse des Leibes. So zeigt sich schon hierin, dass der Jünger der Weisheit seine Seele so viel als möglich loslöst von der Gemeinschaft des Körpers, um sie eben zum ausschliesslichen Objekte seiner Betätigung zu

¹⁾ ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βόλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρέψας τὸν βίον θαυροῦν μέλλον ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπίς εἶναι ἐκεί μάλιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ, ἐπειδὴν τελευτήσῃ. πῶς ἂν οὖν τοῦθ' οὕτως ἔχοι, ὃ Σιμμία τε καὶ Κέβησ, ἐγὼ πειράσομαι φράσαι. Phaed. p. 64 a.

²⁾ p. 64 a.

³⁾ ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καὶ ἀπὸ τὸ σώμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν αὐτὴν καὶ αὐτὴν εἶναι; p. 64 c.

machen, um ein Leben im Geiste zu führen. Und hiemit strebt er einen Zustand an, wie er im Sterben und im Totsein gegeben ist, denn Sterben heisst das Getrenntwerden und Totsein das Getrenntsein der Seele vom Leib.

Allein nicht bloss die ausschliessliche Sorge des Philosophen für die Seele legt ihm die möglichste Lostrennung derselben vom Leibe nahe, auch die störenden Einmischungen des Leibes beim Suchen und Forschen nach Wahrheit und Erkenntnis veranlassen den Freund der Weisheit dem Körper gegenüber zu einem ähnlichen Verhalten. Denn schon bei Erkenntnis der empirischen Gegenstände treten ihm die leiblichen Organe oder die Sinne störend in den Weg und täuschen ihn über die Natur und das Wesen der Dinge, indem sie bloss bei der äussern Erscheinung stehen bleiben. Will er aber zum Wesen und letzten Grunde der Dinge vordringen, so macht sich überall ihr hemmender und hindernder Einfluss geltend. Also schon bei Erforschung der empirischen Dinge sucht die Seele des Philosophen, um zu ihrem Zwecke zu gelangen, sich loszutrennen vom Leibe und allein für sich selbst zu sein ¹⁾.

Aber noch in höherem Masse tritt der störende und verwirrende Einfluss des Körpers bei der Betrachtung der übersinnlichen Gegenstände oder der Ideen hervor. Denn obwohl die Ideen als rein geistige Begriffe nicht mit den Sinnen wahrgenommen, sondern ihrer Natur nach nur mit reinem Geiste erfasst werden können, so tritt doch der Körper immer wieder mit seinen Gefühlen der Lust und Unlust und mit seinen Organen störend zwischen die Betrachtung; er ist gleichsam ein Vorhang, welcher die Seele an der Betrachtung der ihr verwandten Ideen hindert und deshalb muss sie mit Zurückdrängung jedes körperlichen Einflusses einzig und allein mit geistiger Erwägung und Ueberlegung an die Betrachtung der Begriffe sich begeben, denn nur so kann sie in den Besitz der Wahrheit und der Weisheit gelangen ²⁾.

Aber abgesehen davon, dass die leiblichen Sinne den Philosophen bei Betrachtung der empirischen Dinge täuschen und ihn beim Erfassen der idealen Wahrheit stören und verwirren, hält ihn der Körper mit seinen mannigfachen Bedürfnissen und Genüssen schon von vorn herein beständig von seiner Lebensbeschäftigung, dem Suchen nach Wahrheit, ab. „Denn tausendfältige Hindernisse verursacht uns der Körper wegen der notwendigen Nahrung, ferner hindern uns gewisse Krankheiten, von denen wir heimgesucht werden, in unserm Forschen nach der Wahrheit. Ausserdem erfüllt uns der Körper mit Liebesschmerzen, mit Begierden, Regungen der Furcht, mit allerlei Bildern und vielem unnützen Tand, so dass wir vor ihm in Wahrheit niemals zu rechter Besinnung gelangen können. Denn auch Kriege, Umwälzungen und Schlachten veranlasst niemand anders als der Körper und seine Begierden. Denn alle Kriege entstehen wegen des Besitzes von Hab und Gut; Hab und Gut aber zu erwerben, werden wir vom Körper gezwungen, indem wir als Sklaven in seinem Dienste stehen. Aus allen diesen Gründen haben wir keine Musse zur Philosophie. Das Schlimmste aber von allem ist, dass er, wenn er uns auch etwas Ruhe gönnt, und wir uns zur Betrachtung irgend eines Gegenstandes wenden wollen, bei den Untersuchungen überall wieder in die Quere kommt, Lärm und Verwirrung verursacht und uns ausser Fassung bringt, so dass wir vor ihm die Wahrheit nicht schauen können“ ³⁾. So kommt also Sokrates wieder zum Schlusse, dass der Philosoph, will er jemals etwas rein erkennen, sich vom Körper lostrennen und die Dinge an sich beschauen muss. Freilich wird der Jünger der Weisheit erst nach dem Tode, wenn sich die Trennung der Seele vom Leibe gänzlich vollzogen hat, in den vollen Besitz des Gegenstandes seiner Liebe und seines Begehrens, der Weisheit, gelangen. Aber auch schon während seiner irdischen Wanderschaft muss es sein beständiges Bestreben sein, sich des Verkehrs und der Gemeinschaft mit dem Leibe, soweit es immer tunlich ist, zu entschlagen, um sich nicht mit seiner Natur anzufüllen, sondern sich rein von

¹⁾ p. 65 d.

²⁾ p. 66 a.

³⁾ p. 66_c d.

ihm zu erhalten, bis ihn die Gottheit erlöst. Denn da das Reine nur vom Reinen erfasst werden kann, so wird er hienieden in einem um so höhern Grade zur Betrachtung der reinen, lautern Wahrheit gelangen, je mehr er den verunreinigenden Einfluss des Körpers ferne hält ¹⁾).

Da nun Sokrates einerseits hinlänglich auseinandergesetzt, was er unter dem Sterbenwollen des Philosophen mitten im Leben versteht, andererseits mannigfache Gründe beigebracht hat, die aus dem Streben des Weisen nach Wahrheit hervorgehend, dies Sterbenwollen rechtfertigen, kehrt er mit Anwendung des Gesagten auf seine eigene Person und gegenwärtige Lage zu seinem oben aufgestellten Satze zurück, den zu beweisen er den beiden Thebanern, sowie dem ganzen Kreise seiner Schüler in Aussicht gestellt hat: »Und nun, wenn dies wahr ist, so ist ja grosse Hoffnung vorhanden für den, der dahin gelangt, wohin ich jetzt reise, dass er dort, wenn irgendwo sonst, das in genügendem Masse erwerbe, um was wir uns im vergangenen Leben so viele Mühe gemacht haben. Die mir jetzt anbefohlene Wanderung ist daher für mich mit einer guten Hoffnung verbunden, sowie auch für jeden andern Mann, der das Bewusstsein hat, dass ihm sein Geist als ein gereinigter in Bereitschaft sei» ²⁾).

Sokrates könnte hier die Argumentation für seine Todesfreudigkeit abschliessen. Allein er unterstützt dieselbe noch durch zwei Analogiebeweise a fortiori. Wenn jemand bei seinem Todfeinde beständig in einem Hause wohnen muss, und trotzdem er sich von ihm abzuschliessen sucht, dennoch in allen seinen Bestrebungen von ihm beeinträchtigt wird, so wird er sich gewiss freuen, wenn der Tag heranrückt, wo er dies Haus verlassen und sich an einen Ort begeben kann, an dem es ihm vergönnt ist, fern von den Nachstellungen seines Feindes ruhig und ungestört seiner Lieblingsbeschäftigung zu obliegen. Wie sollte sich da der Philosoph nicht freuen, wenn der Tag der Trennung vom Leibe oder der Todestag herankommt, jener Tag, an dem die Seele sich vollständig loslöst von den Fesseln des Leibes, ihres Todfeindes, mit dem sie während des ganzen Zusammenseins auf gespanntem Fusse gestanden, gegen den sie einen unablässigen Kampf geführt; wie sollte sich diese Freude nicht zum Jubel steigern, da der vom Körper sich loswindenden Seele die sichere Hoffnung winkt, am Ziele ihrer Wanderschaft dasjenige zu erlangen, was während ihres ganzen Lebens der Gegenstand ihrer Liebesehnsucht war, nämlich die Weisheit. Und wenn schon viele bei ihren Lebzeiten freiwillig in den Hades hinabgestiegen sind, um den Gegenstand ihrer Liebe, den ihnen der Tod zu früh entrissen, wiederzusehen und mit ihm zusammen zu sein, wie sollte dann ein Philosoph, welcher seine ganze Liebe schon hienieden einem übersinnlichen Gegenstande zuwendet, nämlich der Weisheit und der sichern Hoffnung lebt, sie nirgends anderswo in nennenswerter Weise anzutreffen, als im Hades, das heisst in dem über diese Erscheinungswelt hinausliegendem Reiche des Uebersinnlichen, wie sollte ein Jünger der Weisheit beim Herannahen des Todes sich unwillig gebärden und betrüben, da ja der Tod das Tor ist, durch welches er eintritt ins Haus des Hades und zum Ziele seines Sehns, der Erkenntnis der Wahrheit gelangt. Das wäre doch eine grosse Torheit von Seite eines Philosophen, wenn er dem Tode, welchen er doch während seines ganzen Lebens ersehnt und erstrebt, nun bei seiner Ankunft ausweichen und entfliehen wollte ³⁾).

Nachdem Sokrates aus dieser seiner spekulativen Auseinandersetzung die ethischen Consequenzen gezogen und gezeigt hat, dass wahre Tugend sich nur beim wahren Philosophen

¹⁾ p. 67 b.

²⁾ 'ὄχι οὐδὲν', ἐφη ὁ Σωκράτης, 'εἰ τὰ πάντα ἀληθῆ, ὃ ἐταῖρε, πολλὴ ἐλπίς ἀφισομένῳ, οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἰκανῶς, εἴπερ πῶν ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο, οἷ ἔνεκα ἢ πολλῇ πραγματείᾳ ἡμῶν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἢ γε ἀποδημία ἢ νῦν μοι προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ, δὲ ἢ γὰρ αὐταῖς οἱ παρεσκόσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κελυθαυμένην. p. 67 b c.

³⁾ p. 68 b.

finden kann, schliesst er die ganze Beweisführung mit nochmaliger Wiederholung seiner These: «Dies, o Simmias und Kebes habe ich zu meiner Verteidigung zu sagen, darüber, dass ich mit Recht es nicht schwer nehme, noch ungehalten darüber bin, euch und die Gebieter hienieden zu verlassen, überzeugt, dass ich auch dort nicht weniger als hier gute Freunde antreffen werde»¹⁾.

2. Die Todesfreudigkeit des Sokrates, bewiesen aus der Unsterblichkeit der Seele.

In der ganzen vorausgehenden Entwicklung ist das Fortleben der Seele nach dem Tode stillschweigend vorausgesetzt worden. Dem mehr oberflächlichen Simmias ist das entgangen, der scharfsinnige Kebes aber hat das wohl wahrgenommen und bemerkt nun, dass die Todesfreudigkeit des Sokrates nur dann gerechtfertigt sei, wenn er seine subjektive Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele auch objektiv durch Gründe zu beweisen imstande ist. „Alles andere“, sagt Kebes mit Bezugnahme auf die Ausführungen des Sokrates, scheint mir treffend gesagt zu sein, in Bezug auf die Seele aber, bereitet es den Menschen grosse Ungewissheit, sie möchte nach ihrer Trennung vom Körper nirgends mehr sein, sondern an jenem Tage, an welchem der Mensch stirbt, sobald sie sich vom Körper trennt und ihn verlässt, wie ein Hauch oder Rauch sich verflüchtigen und zerflatternd entweichen und nichts und nirgends mehr sein. Freilich, wenn sie nach dem Tode irgendwo für sich wäre in sich gesammelt und befreit von jenen Uebeln, die du eben vorhin namhaft machtest, so dürfte man wohl eine reiche und schöne Hoffnung hegen, mein Sokrates, dass das wahr ist, was du sagst. Aber das eben bedarf wohl noch vielen Zuredens und eingehender Beweisführung, dass die Seele nach dem Tode des Menschen noch existiert, und irgend welche Kraft und Erkenntnis hat“²⁾. Die Rechtfertigung der Todesfreudigkeit des Philosophen ist also notwendig durch den Nachweis des Fortlebens der Seele nach dem Tode bedingt; nur wenn es sich unwiderleglich nachweisen lässt, dass die Seele unsterblich ist, kann der Weise frohen Mutes sein im Angesichte des Todes und getrosten Sinnes hinübergehen. Die ganze folgende Beweisführung dreht sich demnach um die Unsterblichkeit der Seele als die notwendige Voraussetzung der Todesfreudigkeit des Sokrates.

A. Physischer oder naturphilosophischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele; hergenommen aus dem Kreislauf des Werdens.

Kebes hat von Sokrates zweierlei verlangt, einmal den Beweis für die Fortexistenz der Seele nach dem Tode, zweitens den Beweis dafür, dass die Seele des Menschen auch nach der Trennung vom Körper eine gewisse Kraft und Erkenntnis habe. Sokrates kommt zuerst der ersten Forderung des Kebes nach und formuliert den zu beweisenden Gegenstand zur Frage, „ob die Seelen der verstorbenen Menschen im Hades seien oder nicht“³⁾. Zur Grundlage seiner Beweisführung macht Sokrates die in den Mysterien vorgetragene Lehre von der Seelenwanderung (*μετεμψύχωσις*), nach welcher die Seelen von hier in den Hades kommen und wiederum hieher zurückkehren und neu erstehen aus den Toten. Lässt sich also die alte Lehre (*παλαιὸς λόγος*), dass die Lebenden nirgends anderswoher werden als aus den Toten, speculativ begründen, so ist damit auch der Nachweis erbracht, dass die Seelen

¹⁾ τὰὐτ' οὖν ἐγὼ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβητος, ἀπολογοῦμαι, ὡς εἰκότως ἡμᾶς τε ἀπολείπων καὶ τοὺς ἐνθάδε δεσπότας οὐ χαλεπῶς φέρω οὐδ' ἀγανακτῶ ἠγούμενος κακῆ οὐδὲν ἦττον ἢ ἐνθάδε δεσπότας τε ἀγαθοῖς ἐντεύξεσθαι καὶ ἐταίροις. p. 69 d e.

²⁾ ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν. p. 70 b.

³⁾ εἴτε ἄρα ἐν Αἰδου εἰσιν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ. p. 70 c.

Man denke hier beim Worte Hades nicht an die Unterwelt der Dichter und Mythologen, sondern an eine Sphäre, die ausserhalb der Sinnenwelt liegt, ans Reich des Unsichtbaren, Unveränderlichen und Ewigen im Gegensatz zum Reiche des Sichtbaren und der in beständiger Veränderung und ununterbrochenem Wechsel begriffenen Erscheinungen. Diese Auffassung liegt schon im Etymon des Wortes Ἀΐδης (*a + F'id*), welches etwas Unsichtbares bezeichnet.

der Abgeschiedenen im Hades, im Reiche des Unsichtbaren oder im Jenseits sich befinden, mit andern Worten, dass sie unsterblich sind. In seiner philosophischen Deduktion zum Behufe des Nachweises, dass die Lebenden aus den Toten werden, geht Sokrates von einem Gesetze aus, das in der physischen, animalischen und moralischen Welt, überhaupt im ganzen Bereiche des Werdens Geltung hat, nämlich, dass alles Werden solcher Zustände, die einen Gegensatz zulassen, nur aus diesem Gegensatze selber möglich ist. So wird zum Beispiel das Grössere aus dem Kleinern und das Kleinere aus dem Grössern, das Schwächere aus dem Stärkern und das Schnellere aus dem Langsamern, das Bessere aus dem Schlechtern und das Gerechtere aus dem Ungerechtern. Zwischen je zwei solchen Zuständen nun müssen zwei Werdeprozesse oder Uebergangsstadien liegen, die zwischen beiden Gegensätzen vermitteln. So liegt zwischen dem Kleinern und Grössern das Uebergangsstadium des Wachsens und Abnehmens, das Wachsen vermittelt zwischen dem Kleinern und Grössern, das Abnehmen zwischen dem Grössern und Kleinern. In solchem Gegensatze zu einander stehen auch die Zustände des Schlafens und Wachens und die ihnen analogen Zustände des Lebens und Todtseins. Wie also aus dem Schlafen das Wachen wird und aus dem Wachen das Schlafen, so wird aus dem Todtsein das Leben und aus dem Leben das Todtsein. „Aus dem Todten also wird das Lebende und werden die Lebendigen und unsere Seelen sind also im Hades“¹⁾.

Dies Resultat hat Sokrates aus dem Satze gewonnen, dass alles Entgegengesetzte aus seinem Gegensatze wird. Das nämliche folgt aber auch aus dem gleichfalls nachgewiesenen Gesetze, dass zwischen je zwei Gegensätzen zwei Uebergangsstadien vermitteln. Der Uebergangszustand aus dem Wachen zum Schlafen ist erfahrungsgemäss das Einschlafen und aus dem Schlafen wieder zum Wachen das Aufwachen; ebenso ist der Uebergangszustand vom Leben zum Todtsein erfahrungsgemäss das Sterben und will man nicht annehmen, dass hier eine Lücke oder ein Mangel in der natürlichen Entwicklung stattfindet, so muss man notwendigerweise annehmen, dass auch zwischen dem Todtsein und dem Leben ein Werdeprozess vermittelt, und dieser Werdeprozess kann nichts anderes sein als das Wiederaufleben. Wiederaufleben aber heisst nichts anderes, als aus dem Todten wieder lebendig werden. Und so müssen die Seelen der Verstorbenen irgendwo sein, von woher sie wiederum werden. Dieser Ort findet sich aber nicht in der sinnlichen Welt, also kann der Aufenthaltsort der Seelen nur die übersinnliche Welt, der Hades, das Jenseits sein²⁾.

Diese dialektische Begründung seines Satzes sucht Sokrates noch durch Darlegung der Konsequenzen, die sich mit Notwendigkeit aus der gegenteiligen Annahme ergeben müssten, zu unterstützen und dem Verständnisse näher zu bringen. Denn wenn das Werden sich nicht in einem Kreislaufe bewegte, sondern geradeaus gieng, das heisst, wenn kein Uebergang von einem Gegensatze zum andern stattfände, so würde schliesslich alles die nämliche Gestalt annehmen und in dem nämlichen Zustande sich befinden. Wenn zum Beispiel zwar das Einschlafen stattfände, das Aufwachen aber als ein aus dem Schlafen werdender Zustand ihm nicht entspräche, so würde die Sage vom schönen Schläfer Endymion zu einem leeren Gerede herabsinken³⁾, weil dann alles andere in dem nämlichen Zustande wie er sich befände, in dem des Schlafens. Und wenn alles Lebende zwar stürbe, das Todte

¹⁾ ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται . . . εἰσὶν ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν ᾿Αΐδου. p. 71. d.

²⁾ Die Gegensätze mit ihren Uebergangsstadien, welche Sokrates seiner Deduktion zu Grunde legt, lassen sich in folgende übersichtliche Darstellung bringen:

*μικρότερον, ἀξάνεσθαι, μῖζον, φθίνειν, μικρότερον,
καθεύδειν, ἀνεγείρεσθαι, ἐργηγορέναι, καταδαρθάνειν, καθεύδειν,
τεθνάναι, ἀναβιώσασθαι, ζῆν, ἀποδνήσκειν, τεθνάναι.*

³⁾ Endymion, si fabulas audire volumus, ut nescio, quando in Latmo obdormivit, nondum, opinor, est expectatus. Cic. Tusc. I. 38, 92.

aber in dieser Gestalt verbliebe und nicht mehr auflebte, so würde schliesslich notwendigerweise alles tot sein und nichts mehr leben. Nachdem so Sokrates die Absurdität der entgegengesetzten Annahme gezeigt, wiederholt er noch einmal mit Nachdruck das oben gewonnene Resultat, „dass die Lebenden ebenso aus den Todten werden, wie die Todten aus den Lebenden und dass die Seelen der Verstorbenen irgendwo sind, von woher sie wiederum werden“¹⁾.

Es ist hier nicht der Ort, an den eigentümlichen platonischen Anschauungen, die dieser ganzen Argumentation zu Grunde liegen, Kritik zu üben und die Beweiskraft der ganzen Entwicklung zu prüfen, sondern wir wollen nur konstatieren, dass Platon mit Berufung auf ein allgemeines Naturgesetz in diesem seinem ersten Beweise zum Resultate kommt, dass die Seele als Prinzip des Lebens nicht untergeht, sondern nach dem Tode des Individuums fortlebt. Dass aber die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe nicht als bewusstloses Schattenbild fortexistiert, eine Anschauung, wie wir sie vielfach bei Homer namentlich in seiner Nekyia finden, sondern als ein sich selbst bewusstes mit Denkkraft ausgestattetes Wesen; dies darzutun ist die Aufgabe des folgenden Beweises.

b. Psychologischer Beweis; hergenommen aus dem Philosophem: Lernen ist Wiedererinnerung.

Obwohl Sokrates im vorausgegangenen Beweise sich zunächst zum Ziele setzte, die Postexistenz der Seele zu erweisen, so lässt sich aus der ganzen Anlage der Beweisführung doch auch schon auf die Präexistenz der Seele schliessen. Denn wenn die Lebenden aus den Todten werden, das heisst, wenn die vom Körper geschiedenen und im Hades fortlebenden Seelen wiederum eine neue Verbindung mit der Materie eingehen und sich einen Leib schaffen, so muss die Seele eben vor dem Leibe vorhanden sein. Allein im Verlaufe des ganzen Beweises ist die Seele ganz allgemein als Lebensprinzip gefasst worden, das auch den Pflanzen und Tieren zukommt, ohne jede spezifizierende Bestimmung. Ist also im vorhergehenden Beweise die Existenz der Seele nach beiden Seiten hin, vor und nach diesem Leben, ganz im allgemeinen erwiesen, so geht Sokrates in diesem zweiten Beweise auf die innere Beschaffenheit dieses Lebens der Seele ein und beweist zunächst, dass die Seele schon vor dem Eintritt in das Leben im bewussten Besitze von Begriffen, also im Besitze des Denkens war, um dann durch die Verbindung dieses zweiten mit dem ersten Beweise das Fortleben der Seele als sich selbst bewusstes, selbständig denkendes Wesen auch nach dem Tode zu folgern.

Sokrates geht in diesem Beweise vom Satze aus, Lernen ist Wiedererinnerung²⁾; das will sagen, die Erkenntnis allgemeiner Wahrheit ist nichts anderes, als die Erinnerung dessen, was wir schon vor der Geburt gewusst haben. Schon im Dialoge Menon hatte er diese Lehre vorgetragen und die Wahrheit derselben dadurch praktisch bewiesen, dass er einen jungen Sklaven zu einer in Sand gezeichneten mathematischen Figur führte und den ungebildeten Mann durch planmässige auf diese Figur bezügliche Fragen dahin brachte, dass er so antwortete, als ob er sich schon längst mit Geometrie beschäftigt hätte³⁾. Die Tatsache also, dass auch der Idiot bei richtiger Fragestellung aus sich heraus über wissenschaftliche Gegenstände Rede und Antwort stehen kann, wird nach platonischer Anschauung als ein

¹⁾ ὁμολογεῖται ἄρα ἡμῖν καὶ ταύτη, τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἦσαν, ἢ τοὺς τεθνεώτας ἐκ τῶν ζώντων· τοῦτου τε ὄντος ἰκανὸν πῶν ἐδόκει τεκμήριον εἶναι, ὅτι ἀναγκαῖον, τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι πῶν, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνονται. p. 72 a.

²⁾ ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα. p. 72 c. Vgl. Menon, p. 81 c.

³⁾ Memoriam Plato recordationem esse vult vitæ superioris. Nam in illo libro, qui inscribitur Menon, pusionem quendam Sokrates interrogat quædam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet, ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perveniat, quo si geometrica didicisset. Cic. Tusc. I. 24, 57. Menon p. 81 b. ff.

Beweis dafür betrachtet, dass die diesen Reden und Antworten zu Grunde liegenden Begriffe im menschlichen Geiste von Anfang an enthalten sind und gewissermassen nur der Entbindung durch die Fragestellung bedürfen. Den im Menon durchgeführten und in unserm Dialoge bloss berührten empirischen Beweis, Lernen ist Wiedererinnerung, sucht nun Sokrates auch rationell zu begründen, weil eben mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Satzes die Præexistenz der Seele als bewusstes Wesen steht und fällt.

Der Beweis wird mit einer genetischen Definition von Wiedererinnerung eröffnet. Die Wiedererinnerung vollzieht sich in unserm Geiste dadurch, dass wir durch sinnliche Wahrnehmung irgend eines Gegenstandes auf die Vorstellung eines andern Gegenstandes geführt werden, der mit dem sinnlich wahrgenommenen Gegenstand in irgend einer Beziehung steht, den wir zwar früher gewusst, allein im Laufe der Zeit vergessen haben. Der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand und die durch diesen vermittelte geistige Vorstellung können zu einander im Verhältnis der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit stehen. Sind der sichtbare Gegenstand und die durch ihn hervorgerufene geistige Vorstellung einander ähnlich, so drängt sich dem reflektierenden Geiste unwillkürlich eine Vergleichung in Bezug auf den Grad dieser Aehnlichkeit auf, ob nämlich das sinnliche Abbild das geistige Urbild vollkommen oder nur unvollkommen ausprägt.

Diese theoretischen Sätze, welche den platonischen Begriff *ἀνάμνησις*, der uns vielfach an unsern modernen psychologischen Ausdruck Ideenassociation erinnert, erschöpfend erklären, werden nun durch praktische Beispiele illustriert. Wenn zum Beispiel ein Liebhaber die Leier oder das Gewand seines Liebblings sieht, gelangt er nicht bloss zur Kenntnis der Leier oder des Gewandes seines Liebblings, sondern erfasst mit seinem Geiste auch die Gestalt des Knaben, dem diese Gegenstände gehören. Ebenso hat man schon oft beim Anblicke des Simmias des Kebes sich erinnert. Man kann sich aber auch, wenn man ein gemaltes Pferd oder eine gemalte Laute sieht, des Mannes erinnern, der sich des wirklichen Pferdes und der wirklichen Laute zu bedienen pflegte. Ebenso kann man beim Anblick des Simmias im Bilde sich des Kebes erinnern. In allen diesen Beispielen steht der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand und die durch denselben hervorgerufene geistige Erscheinung im Verhältnisse der Unähnlichkeit. Die Lyra ist etwas anderes als der Knabe, an den sie erinnert, ebenso das Gewand, welches die Erinnerung an den Knaben vermittelt. Ebenso ist das Pferd etwas anderes als der Reiter, die Laute etwas anderes als der Lautenspieler, Kebes ein anderer als Simmias. Es wird nun auch ein Beispiel angeführt, in dem zwischen der sinnlichen Erscheinung und der dadurch vermittelten geistigen Vorstellung Aehnlichkeit besteht, wo also die Erinnerung von Aehnlichem ausgeht. Wenn einer zum Beispiel das Porträt des Simmias sieht, so erinnert er sich des wirklichen Simmias ¹⁾. Bei dieser Erinnerung an den Simmias in Natur, hervorgerufen durch die Betrachtung des Simmias im Bilde, zieht das reflektierende Subjekt unwillkürlich einen Vergleich zwischen dem porträtierten Simmias und dem wirklich existierenden Simmias und gibt sich Rechenschaft vom Grade der Aehnlichkeit zwischen Abbild und Urbild. Diese Vergleichung zwischen Abbild und Urbild aber setzt im reflektierenden Geiste einen Masstab voraus und dieser Masstab ist der Begriff Gleich, den wir in unserm Geiste herumtragen. Nur durch diesen Begriff können wir vergleichen und ermessen, in wieweit ein Gegenstand einem andern ähnlich ist und inwieweit nicht. Dieser Begriff Gleich aber schlummert in uns und muss geweckt werden durch die Wahrnehmung solcher Gegenstände, die gleich sind. Dass wir diesen Begriff Gleich nicht von den materiellen Gegenständen der Erscheinungswelt abgezogen haben können, sondern dass dieser Begriff ein ureigenes Besitztum unseres Geistes sein muss, und dass gleiche Gegenstände in der Sinneswelt bloss die Veranlassung sind, dass wir uns an diesen Begriff in unserm Geiste erinnern, das beweist Platon aus der Natur der gleichen Gegenstände in der Erscheinungswelt.

¹⁾ οὐχοῦν καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον αὐτοῦ Σιμμίου ἀναμνησθῆναι; ἔστι μὲντοι. p. 74. a.

Das Gleiche in der Sinnenwelt ist nämlich, weil mit der Materie behaftet, einer fortwährenden Veränderung unterworfen und erscheint uns deshalb bald als gleich, bald als ungleich, während uns die Idee der Gleichheit nie als ungleich erscheint. Ferner, wenn wir die gleichen Gegenstände, wie sie uns in der Natur entgegentreten, mit der Idee der Gleichheit in Beziehung setzen, wenn wir einen Vergleich anstellen zwischen dem Gleichen in concreto und der Idee der Gleichheit, so sehen wir, dass das sinnenfällige Gleiche hinter der Idee der Gleichheit immer mehr oder weniger zurückbleibt, dass es zwar die Idee der Gleichheit in sich zu realisieren strebt, aber dies nur mangelhaft zu tun imstande ist. Der Begriff der Gleichheit kann also nicht von den gleichen Dingen, wie sie uns in der Erscheinungswelt entgegentreten, abgezogen sein, sondern die Seele muss ihn aus der Ideenwelt mit sich gebracht haben.

Wenn aber dennoch die gleichen Gegenstände in der Sinnenwelt die Veranlassung sind, dass wir zum Bewusstsein der Idee der Gleichheit in unserm Geiste gelangen, so kann das nur auf Grund einer Vergleichung zwischen concret Gleichem und der Idee der Gleichheit geschehen, ganz so, wie wir beim Anblick des Simmias in Porträt uns an den Simmias in Natur erinnern. Wie aber diese Erinnerung an das Urbild, vermittelt durch das Abbild, das Vorhandensein des Urbildes in unserm Geiste zur notwendigen Voraussetzung hat, so ist auch das durch Wahrnehmung gleicher Gegenstände wachgerufene Bewusstsein an der Idee der Gleichheit durch das Vorhandensein eben dieser Idee in unserm Geiste bedingt. Und wie wir zwischen dem Simmias im Bilde und dem Simmias, wie er leibt und lebt nur dann einen Vergleich anstellen können, wenn wir vorher die Persönlichkeit des Simmias mit allen ihren individuellen Eigenschaften in unsern Geist aufgenommen haben, ebenso setzt die zwischen der Idee der Gleichheit und zwischen den gleichen Gegenständen angestellte Vergleichung notwendigerweise voraus, dass der Begriff der Gleichheit schon in unserm Geiste vorhanden war, ehe wir die gleichen Gegenstände der Sinneswelt wahrgenommen haben. Also war die Idee der Gleichheit in unserm Geiste schon vorhanden, ehe wir unsere Sinne betätigten, also schon vor der Verbindung der Seele mit dem Leib, also schon vor der Geburt, denn nach der Ansicht Platons beginnt die Seele schon gleich nach der Geburt von den Sinnen Gebrauch zu machen¹⁾.

Bevor nun Sokrates zeigt, was mit der Idee der Gleichheit bei der Geburt geschah, dehnt er das bisher bloss von dieser Idee Gesagte auch auf andere Begriffe aus, auf das Grössere und Kleinere, auf das Schöne und Gute, auf das Gerechte und Fromme, überhaupt auf alle Ideen. Diese Begriffe hat die Seele bei ihrem Eintritt in den Leib entweder beibehalten und wir wissen sie deshalb das ganze Leben hindurch, oder wir vergessen sie bei der Geburt, und diejenigen, von denen wir sagen, dass sie lernen, erinnern sich lediglich der Begriffe, deren sich die Seele vor ihrer Geburt bewusst war, und das Lernen ist dann Wiedererinnerung. Welcher von diesen beiden angenommenen Fällen der richtige ist, entscheidet die Erfahrung. Das Kriterium des eigentlichen Wissens ist die Fähigkeit, Rechenschaft abzulegen von dem, was man weiss. Hätte die Seele bei ihrem Eintritt in den Leib ihr in der Ideenwelt geschöpftes Wissen nicht verloren, so müsste jedermann imstande sein, von den allgemeinen Begriffen Rechenschaft abzulegen. Nun aber ist das tatsächlich nicht der Fall, also fällt die Möglichkeit, dass wir wissend geboren werden, und es bleibt nur der zweite Fall übrig, dass die Menschen während ihres Lebens sich an das wiedererinnern, was sie schon früher einmal gewusst haben, und Lernen ist also tatsächlich Wiedererinnerung. „Also waren die Seelen schon vorher, bevor sie in menschlicher Gestalt waren, abgesondert vom Körper und hatten Erkenntnis“²⁾.

¹⁾ Ὁμοῶν γενόμενοι ἐθ' ἴσ' ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἶχομεν; πάνυ γε. p. 75 b.

²⁾ ἦσαν ἄρα, ὦ Σιμμία, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπων εἶδει, χωρὶς σωμάτων καὶ φρονησεν εἶχον. p. 76 c.

Dieser ganze Beweis, mit samt dem Axiom, von welchem er ausgeht, fusst auf der Realität der Ideen. Sind die Ideen eine blosser Einbildung, ein leeres Phantom, etwas rein subjektives, sind sie nicht etwas objektiv für sich selbst Existierendes, haben sie nicht eine reale Bedeutung, so ist dem ganzen Beweis sein Fundament entzogen, es steht und fällt die ganze Argumentation mit der Realität der Begriffe. Deshalb weist Sokrates am Schlusse seiner Beweisführung noch mit Nachdruck auf die reale Existenz der Ideen hin: „Wenn das, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und so jede derartige Wesenheit wirklich ist, und wir alles durch die Sinne Vermittelte auf dieselbe in der Art beziehen, dass wir sie als früher vorhanden gewesen und uns angehörig wieder erkennen, und wir alles mit ihr vergleichen, so ist es notwendig, dass, so gewiss als jenes ist, ebenso auch unsere Seele sei und zwar schon ehe wir geboren worden sind. Wenn aber jenes nicht wirklich ist, so wäre wohl unsere ganze Erörterung vergeblich angestellt worden. Ist es also wirklich in gleichem Masse notwendig, so dass, wenn jenes ist, auch unsere Seelen sind, schon ehe wir geboren worden sind; und wieder, dass, wenn jenes nicht ist, so auch dieses nicht? Durchaus die gleiche Notwendigkeit scheint mir für beides vorhanden zu sein, erwidert Simmias bestätigend, „und so nimmt unsere Rede passend ihre Zuflucht zum Satze, dass in gleicher Weise unsere Seele war, bevor wir wurden, wie die Wesenheit, von der du jetzt redest. Denn ich wenigstens weiss nichts, was mir so einleuchtend wäre, wie dies, denn alle derartigen Dinge im vollsten Sinne des Wortes *sind*, das Schöne sowohl als das Gute und alle andern Begriffe von denen du soeben gesprochen hast“¹⁾. Die reale Existenz der Ideenwelt hat also notwendig die Existenz unserer Seele zur Folge; mit derselben logischen Notwendigkeit, mit welcher wir das Vorhandensein der Ideen annehmen, müssen wir auch annehmen, dass unsere Seele vor der Geburt vorhanden war. Der Grund, warum die Realität der Ideen notwendigerweise die Existenz unserer Seele zur Bedingung hat, geht der ganzen vorausgegangenen Entwicklung zufolge aus der Natur der Ideen selbst hervor, die, weil sie das Wesen der Dinge in der denkbar grössten Vollkommenheit darstellen, ihre Stätte nicht in der wandelbaren Erscheinungswelt, sondern nur im unwandelbaren, ewigen und unveränderlichen Geiste haben können. Und umgekehrt beweist das Vorhandensein des Geistes wieder die Realität der Ideen; es ist ein unsern ganzen Dialog durchziehender Gedanke, dass, wie der Körper seinen Unterhalt, sein Wachstum und Gedeihen aus der materiellen Welt zieht, so der Seele ein natürlicher, anerschaffener Zug zur Idealwelt hin innewohnt, dass sie nur in der Wahrheit Ruhe finden, sich nur von Ideen „nähren“ kann.

Da aber durch diesen Beweis zunächst nur das Vorhandensein der Seele als selbstständig bewussten Wesens vor ihrer Verbindung mit dem Leibe dargetan ist, so sucht nun Sokrates zu zeigen, dass sie auch nach ihrer Trennung vom Körper als eine mit den gleichen Eigenschaften ausgestattete Substanz fortexistiert. Dies erreicht er dadurch, dass er diesen zweiten Beweis mit dem ersten kombiniert. „Wenn die Seele auch früher schon vorhanden ist, wenn es für sie eine Notwendigkeit ist, dass sie bei ihrem Eintritt ins Leben und bei ihrem Werden nirgends anderswoher werden kann, als aus dem Tode und dem Todtsein, wie sollte sie da nicht ebenso notwendig, auch wenn sie gestorben ist, noch sein, da sie ja doch wieder werden muss“²⁾.

Durch diese Verbindung der beiden Beweise will Sokrates auch äusserlich andeuten, dass er sie in Wirklichkeit nur als einen Beweis gefasst wissen will, indem jeder in seiner Art das Leben der Seele vor und nach dem Tode begründet. Der erste Beweis zeigt das selbständige Leben der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper und nach ihrer Trennung

¹⁾ p. 76 e — 77 b.

²⁾ εἰ γὰρ ἔστι μὲν ἡ ψυχὴ καὶ πρότερον, ἀνάγκη δ' αὐτῆ εἶς τὸ ζῆν ἰούση τε καὶ γι γνομένη μηδαμῶθεν ἀλλοθεν ἢ ἐκ θανάτου καὶ ἐκ τοῦ τεθνάναι γίνεσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη αὐτῆν, καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνη, εἶναι, ἐπειδὴ γὰρ δεῖ αὐθις αὐτῆν γίνεσθαι; p. 77 d.

von demselben ganz im allgemeinen ohne nähere Bestimmung; der zweite Beweis zeigt uns die Seele im Besitze eines Wissens, welches nicht dieser, sondern einer andern Welt angehört, das durch den Eintritt der Seele in den Leib getrübt wurde, aber nach ihrer Trennung von demselben wieder in seiner ganzen Klarheit aufleuchtet.

c. Metaphysischer Beweis; hergenommen aus der Verwandtschaft zwischen der Seele und dem Objekte ihrer Betätigung.

Die beiden Mitunterredner Kebes und Simmias haben gegen die von Sokrates erbrachten Beweise für die Fortdauer der Seele nach dem Tode zwar nichts direkt einzuwenden, jedoch aus ihrem ganzen Benehmen schliesst der Weise, dass sie noch immer in materialistischen Auffassungen vom Wesen der Seele befangen sind „und sich nach Art der Kinder fürchten, es möchte in Wahrheit der Wind die Seele, wenn sie aus dem Körper herausgeht, zerblasen und zerstreuen, zumal, wenn es sich trifft, dass einer nicht bei Windstille, sondern während eines grossen Sturmes stirbt“¹⁾. Um nun diese „kindische Furcht“ in seinen Schülern zu heilen, kehrt Sokrates in diesem Beweise jene Eigenschaften der Seele hervor, welche sie vor Vernichtung und Auflösung schützen, und weist ihre Immaterialität nach.

Der Beweis entwickelt sich nach folgenden Momenten. Auflösbar ist seiner Natur nach das Zusammengesetzte, unauflösbar das nicht Zusammengesetzte oder Einfache. Das Merkmal des Einfachen ist die Unveränderlichkeit, das Merkmal des Zusammengesetzten die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit. Unveränderlich sind die Ideen, veränderlich die konkreten Erscheinungen. Die Ideen sind aber auch zugleich unsichtbar und nur der Vernunft fassbar, während die konkreten Erscheinungen sichtbar sind und von den Sinnen erfasst werden können.

Diese Prinzipien werden nun auf den Menschen angewandt. Der Mensch besteht aus zwei Teilen, nämlich aus Leib und Seele. Von diesen beiden Teilen des Menschen ist der Leib sichtbar, die Seele unsichtbar. Wir erwarten nun unwillkürlich, Sokrates werde von hier an folgendermassen zurückschliessen: Also ist die Seele ideell, also unveränderlich, also einfach, also unauflösbar. Jedoch er sagt nur: „Demnach ist die Seele unsichtbar und dem Unsichtbaren ähnlicher als der Leib, der Leib aber ist dem Sichtbaren ähnlicher“²⁾. Und das ganz mit Recht; denn jener sichere Schluss, nämlich die Identität der Seele mit den Ideen, kann aus den Prämissen nicht gezogen werden. Die Sichtbarkeit ist eben nur ein einzelnes Attribut der Ideen, eine einzelne negative Bestimmung, die das Wesen derselben noch nicht vollständig erschöpft. Deshalb ist es nicht gestattet, ein Wesen, dem diese gleiche Eigenschaft zukommt, lediglich auf Grund dieser Eigenschaft mit den Ideen zu identifizieren. Sokrates handelt also ganz nach den Prinzipien der Logik, wenn er aus einer den Ideen und der Seele zukommenden Eigenschaft nicht auf die Identität, sondern bloss auf die Verwandtschaft von Idee und Seele schliesst.

Dieses mehr durch eine negative Bestimmung der Seele gewonnene Resultat wird nun durch einen weitem Beweis erhärtet, der von zwei positiven, im Wesen der Seele selbst begründeten Prädikaten, ausgeht, von denen das eine auf die theoretische das andere auf die praktische Seite der Seele sich bezieht. Die Seele ist nämlich vor allem, wie bereits nachgewiesen, ein denkendes Wesen. Nimmt sie nun zur Betrachtung eines Gegenstandes den Körper mit seinen Sinnestätigkeiten hinzu, so wird sie von diesem, anstatt zu den ewigen Ideen sich zu erheben, in die stets wandelbare und veränderliche Welt der Erscheinungen

¹⁾ ὁμῶς δὲ μοι δοκεῖς σὺ τε καὶ Σιμμίας ἠδέωσθαι ἂν καὶ τοῦτον διαπραγματεύεσθαι τὸν λόγον ἔτι μᾶλλον, καὶ δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν, μὴ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνεμὸς αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσῆ καὶ διασκεδάλλουσιν, ἄλλωσ τε καὶ ὅταν τύχη τις μὴ ἐν νηυσίμια ἀλλ' ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων. p. 77 d e.

²⁾ ὁμοιώτερον ἄρα ψυχῇ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὀρατῷ. p. 79 b.

hineingezogen, und indem sie sich dem Eindruck der Erscheinungen hingibt, verliert sie ihren Stütz- und Haltpunkt für das Denken, sie wird schwankend und unstät in ihren Urteilen, gerät dadurch in Unruhe und Verwirrung, und wird vom Schwindel ergriffen gleich wie trunken, und alles dies, weil sie sich eben mit unstäten und verworrenen Dingen befasst¹⁾. Begibt sie sich hingegen ohne die Sinneswahrnehmungen, in sich selbst konzentriert, mit ihrer eigenen Kraft an die Betrachtung, dann wendet sie sich dem Reinen, Ewigen, Unsterblichen und Unveränderlichen, das heisst dem Idealen zu, und wie von einem Zug innerer Verwandtschaft getrieben, fühlt sie sich immer mächtig zu demselben hingezogen, weil immer bei ihm, wie in ihrer Heimat, so oft es ihr vergönnt ist, für sich zu sein, losgelöst vom Körper und seinem störenden und verwirrenden Einflusse. Und wie das Objekt der Betrachtung, die Ideen, sich ewig gleich und unwandelbar bleiben, so schwindet auch im betrachtenden Subjekte, der Seele, das schwankende, unstäte Urteil, und sie ruht aus von ihrem Irrsalle. Dieser Zustand der Seele heisst Denken und Erkennen²⁾. Diese innere Ruhe, diese Befriedigung, welche die betrachtende Seele im Reiche der Ideen findet, gilt Platon als ein Beweis für die innere Verwandtschaft zwischen dem Wesen der Ideen und dem Wesen der Seele. Und zwar mit Recht, denn es liegt diesem Schlusse nichts anderes als das uralte erkenntnistheoretische Prinzip zu Grunde, das sich von den Naturphilosophen auf Platon, von Platon auf Aristoteles, von Aristoteles auf die mittelalterliche Scholastik und von da auf uns vererbt hat, dass nämlich alle Erkenntnis eine innere Verwandtschaft zwischen dem erkennenden Subjekte und dem erkannten Objekte voraussetzt.

Die Seele ist aber nicht bloss ein denkendes, sondern auch ein handelndes Wesen, und als solches ist es ihre natürliche Bestimmung zu herrschen und zu gebieten, während es die natürliche Bestimmung des Leibes ist, zu dienen und zu gehorchen. Nun aber ist Herrschen und Regieren der Natur des Göttlichen, Dienen und Gehorchen der Natur des Sterblichen eigen; also ist die Seele dem Göttlichen, der Leib dem Sterblichen verwandt. Zum Schlusse fasst Sokrates das Endergebnis der ganzen Entwicklung in folgenden Satz zusammen: „Die Seele ist dem Göttlichen und Unsterblichen und Intelligiblen und Eingestaltigen und Unauflösbaren und Unveränderlichen am ähnlichsten, der Leib aber dem Menschlichen und Sterblichen und Vielgestaltigen und Unvernünftigen und Auflösbaren und Veränderlichen“³⁾.

Diesem Schlusssatz gliedert sich noch zur Verstärkung ein argumentum a minore ad majus an. Wenn schon das Sichtbare am Menschen, der Leib, dem es seiner Natur nach zukommt, sich aufzulösen und zu zerfallen, nach dem Tode nicht gleich der Vernichtung anheimfällt, selbst dann nicht, wenn jemand in der Anmut und Schönheit der Jugend dahingestorben ist; wenn ferner der infolge des Alters eingefallene und einbalsamierte Leib eine ausserordentlich lange Zeit sich beinahe vollständig erhält, ja, wenn einige Teile des Leibes, wie Knochen und Sehnen, fast unsterblich sind, wie sollte dies dann nicht umsomehr bei der Seele, dem unsichtbaren Teile am Menschen der Fall sein, wie sollte diese bei ihrer Trennung vom Körper der Vernichtung anheimfallen und von den Winden auseinandergeweht werden, sie, die sich nach dem Tode in den wahren Hades begibt, das heisst an einen Ort, der, wie sie selbst edel, rein und unsichtbar ist, zum guten und vernünftigen Gott?⁴⁾.

¹⁾ καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ ἀλλεγγιᾷ, ὡσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιοῦτων ἐφαπτομένη. p. 79 c.

²⁾ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται. p. 79 d.

³⁾ τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδῆ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτᾳ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῆν, τῷ δὲ ἀνθρώπινῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδῆ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτᾳ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον αὐτῷ εἶναι σῶμα. p. 80 b.

⁴⁾ ἢ δὲ ψυχῆ ἄρα, τὸ ἀειδὲς, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρόν καὶ ἀειδῆ εἰς Ἄιδον ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἱ, ἂν θεὸς ἐθέλη αὐτίκα καὶ τῆ ἐμῆ ψυχῆ ἰτέον, αὐτὴ δὲ ἡμῶν ἢ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφρυνῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθὺς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλωλεν. p. 80 d.

Nachdem Sokrates in längerer Ausführung über das Schicksal der Guten und Bösen Seelen nach dem Tode sich verbreitet und daraus die Konsequenzen für das ethische Bewusstsein gezogen hat, kommt er wieder auf die „kindische Furcht“ des Kebes und Simmias zurück, von der er ausgegangen und versichert, dass die Seele, wenn ihre Nahrung (τροφή) aus Ewigem und Unsterblichem bestehe, „sich ganz gewiss nicht fürchten dürfe, sie möchte bei der Trennung vom Körper zerrissen und von den Winden zerblasen werden und zerflatternd entweichen und nichts und nirgends mehr sein“¹⁾.

d. Dialektischer Beweis; hergenommen aus dem Begriff der Seele als Trägerin der Idee des Lebens.

Den Einwand des Simmias gegen den vorhergehenden Beweis, dass der Harmonie eines Instrumentes die gleichen Eigenschaften vindiziert werden können wie der Seele und dass, wie die Harmonie einer Lyra das Produkt der materiellen Zusammensetzung dieses Instrumentes ist, so auch die Seele mit den materiellen Konstitutiven des Leibes notwendig gegeben scheint, und so gewissermassen die Resultante des Körpers ist; diesen Einwand, der im Wesentlichen nur auf einem feinern Materialismus beruht, weist Sokrates, weil er der Hauptsache nach schon durch die frühern Ausführungen widerlegt ist, mit kurzen aber schlagenden Argumenten zurück. Er verweist den Simmias auf den Widerspruch, in den er sich durch seinen Einwand mit der aus dem zweiten Beweise sich ergebenden und von ihm so entschieden festgehaltenen Lehre von der Präexistenz der Seele verwickelt, macht auf die Aufhebung jedes moralischen Unterschiedes zwischen den einzelnen Seelen aufmerksam, welche mit der Anschauung vom Wesen der Seele notwendig verbunden ist und zeigt schliesslich die Absurdität dieser Auffassung aus der führenden und dominierenden Stellung der Seele dem Leibe gegenüber²⁾.

Eine einlässlichere Widerlegung erfordert die Ansicht des Kebes, der sich auf einen viel höhern, ja geradezu entgegengesetzten Standpunkt stellt. Während nämlich nach Simmias die Seele ein Produkt des Leibes ist, so ist nach Kebes die Seele die Schöpferin und Bildnerin des Leibes. Wie sich nämlich der Weber das Kleid, welches er trägt, gewoben hat, so hat auch die Seele den Leib, in dem sie sich befindet, gewissermassen als Gewand sich gewirkt. Und wie der Weber, nachdem er viele Kleider gewoben und abgetragen hat, schliesslich von jenem Kleide, in welchem er stirbt, überdauert wird, so muss auch die Seele durch wiederholte Schöpfungen neuer Leiber nach und nach ihre Lebenskraft vollständig aufbrauchen, im Besitze ihres letzten Leibes dahinstirben und also vor ihm untergehen. Nach Kebes ist demnach die Seele zwar das Prinzip des Leibes, aber er vermisst noch den Nachweis, dass die Seele ganz und gar dem Tode entrückt ist, dass sie also durchaus unvergänglich und unsterblich ist. Bevor das nicht zweifellos erwiesen ist, erscheint ihm die Todesfreudigkeit des Sokrates nicht gerechtfertigt, denn ein jeder, der nicht unvernünftig ist, muss dem Tode gegenüber in Furcht sein, wenn er nicht weiss und nicht begründen kann, dass die Seele unsterblich ist³⁾.

Sokrates erklärt den Einwand des Kebes für einen gewichtigen und hält es zur Widerlegung desselben geboten, den eigentlichen Grund des Entstehens und Vergehens der Dinge überhaupt zu erforschen⁴⁾. Um den richtigen Ausgangspunkt für die Darlegung seiner Weltanschauung zu gewinnen, gibt er in einem längern historischen Exkurs Rechenschaft

¹⁾ ἐξ δὲ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινόν, μὴ φοβηθῆ, ταῦτα γ' ἐπιτηδεύουσα, ὧ Σιμμία τε καὶ Κέβη, ὅπως μὴ διασπασθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφρασηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾗ. p. 84 b.

²⁾ p. 91 d—95 a.

³⁾ προσήκειν γὰρ φοβεῖσθαι, εἰ μὴ ἀνήτος εἴη, τῷ μὴ εἰδότει μηδὲ ἔχοντι λόγον διδόναι, ὡς ἀδάνατόν ἐστι. p. 95 d.

⁴⁾ οὐ φάλλον πράγμα, ἔφη, ὧ Κέβη, ζήτητις· ὅλωσ γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆν αἰτία διαπραγματεύσασθαι. p. 95 e.

über seinen philosophischen Entwicklungsgang; wie er in seiner Jugend sich mit wunderbarer Gewalt zur Naturphilosophie hingezogen gefühlt habe, wie er nach einander die Philosopheme des Anaximander und Archelaos des Empedokles, des Anaximenes und Heraklit studiert habe wie ihn aber alle diese materialistischen, auf blosser Sinneswahrnehmung basierenden Erklärungsversuche dieser Naturphilosophen nicht zu befriedigen imstande gewesen seien. Im Gegensatz zu allen diesen ungenügenden Versuchen, die Natur der Dinge zu erklären, habe es ihn mit der grössten Freude erfüllt, aus einem Buche des Anaxagoras die Worte zu vernehmen, „die Vernunft sei der alles ordnende Faktor und die Ursache von allen Dingen“¹⁾. Denn dieser Satz habe in ihm die Ansicht begründet, dass, wenn die Vernunft alles ordne, sie alles so ordne und ein jegliches so mache, wie es am zweckmässigsten sei“²⁾. Aber wie gewaltig habe er sich getäuscht in der Hoffnung, in diesem schönen Prinzipie des klazomenäischen Weisen den Schlüssel zu einer teleologischen Weltanschauung zu finden, da es sich bei näherer Prüfung herausgestellt habe, dass er sein Prinzip bei Erklärung des Wesens der Dinge selbst ganz abseits liegen lasse, es gar nicht praktisch verwerte und ohne jegliche Unterscheidung zwischen Prinzipial- und Instrumentalursache über die mechanischen Naturerklärungen seiner Vorgänger nicht hinauskomme. Unbefriedigt durch alle diese Anschauungen der Naturphilosophen, die bloss beim Aeussern der Dinge stehen geblieben seien und statt einer Endursache nur zufällige Mitursachen zur Erklärung der Dinge aufgestellt hätten und durch Prüfung ihrer bunten Ansichten ermüdet und an der Seele fast erblindet, sei er zu den den Dingen entsprechenden Begriffen oder Ideen hinaufgestiegen und habe aus diesen das wahre Wesen der Dinge zu eruieren gesucht³⁾.

Durch diese kurze historische Darstellung erreicht Sokrates, oder sagen wir lieber Platon, einen doppelten Vorteil, einerseits hat er dadurch das Verhältnis seiner Weltanschauung zu den Anschauungen seiner Vorgänger scharf gekennzeichnet, andererseits hat er die Basis gewonnen, auf der er nun den letzten entscheidenden Beweis für die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Seele aufbauen kann. Wir fassen die weitläufige, scharfsinnige Erörterung zur bessern Uebersicht in folgende Sätze zusammen:

a. Es gibt ein Schönes an sich, ein Gutes an sich, ein Grosses an sich, oder eine Idee der Schönheit, der Güte und der Grösse. Wenn ausser dem Begriffe Schön etwas anderes schön ist, so ist es durch nichts anderes schön, als dadurch, dass es teil hat an dem Begriffe der Schönheit; ebenso ist es auch mit allem, was ausser der Idee des Guten gut ist, und was ausser der Idee des Grossen gross ist, und überhaupt alle Dinge in der Erscheinung sind das, was sie sind, nur durch Teilnahme an der ihnen entsprechenden Idee. Nicht die blühende Farbe oder Gestalt, oder sonst etwas dieser Art, ist die Ursache der Schönheit an einem konkreten Gegenstande, sondern die Teilnahme an der Idee der Schönheit „mag diese nun durch Anwesenheit, oder durch Gemeinschaft, oder sonst auf irgendwelche Art an das Ding herangekommen sein“⁴⁾.

β. Nachdem so die Realität der Ideen festgestellt und gezeigt worden, dass die Dinge durch die Teilnahme an ihnen ihren Namen erhalten, wird zu einem zweiten, der Sache näher kommenden Satze fortgeschritten, dass nämlich nicht nur zwei abstrakte Begriffe, die zu einander im Verhältnis des Gegensatzes stehen, sich gegenseitig ausschliessen, so dass das Grosse an sich niemals zugleich klein und das Kleine an sich niemals zugleich gross sein kann, sondern dass auch dann, wenn solche Begriffe sich sinnlichen Gegenständen einengen, sie nie zugleich einem und demselben Gegenstande inhärieren können, so dass bei gegenseitiger Annäherung der eine Begriff vor dem andern entweder entweicht oder untergeht. Wie also eine Qualität an sich nicht zugleich die ihr entgegengesetzte Qualität sein kann,

¹⁾ ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίας. p. 97 c.

²⁾ τὸν γὰρ νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι τάβτῃ, ὅπῃ ἂν βέλτεστα ἔχῃ. p. 97 c.

³⁾ p. 99 e—100 b.

⁴⁾ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσηγομένη. p. 100 d.

so kann auch ein Gegenstand nicht zu gleicher Zeit Träger zweier entgegengesetzten Eigenschaften sein; ist ein Gegenstand zum Beispiel gross, so kann er nicht zugleich auch klein sein, sondern wenn die Kleinheit an die Grösse herantritt, so zieht es die Grösse lieber vor, unterzugehen oder zu entweichen, als klein zu werden. Also entgegengesetzte Begriffe schliessen sich nicht nur als Begriffe, sondern auch als einem Subjekte inhärierende Begriffe immer gegenseitig aus¹⁾.

γ. Allein nicht bloss die direkten Gegensätze schliessen einander aus, sondern auch die indirekten Gegensätze. Solche indirekten Gegensätze sind zum Beispiel Warm und Schnee, Feuer und Kalt. Warm ist nicht dasselbe wie Feuer und Kalt ist nicht dasselbe wie Schnee; also sind auch Warm und Schnee nicht in derselben Weise Gegensätze, wie Warm und Kalt, nämlich im direkten Sinne, sondern im indirekten Sinne. Der Begriff Schnee führt allem, was er ergreift, nicht bloss den Begriff Schnee, sondern auch den Begriff Kalt zu, mit dem Begriff Schnee ist der Begriff Kalt notwendig gegeben, denn so lange Schnee Schnee ist, muss er auch kalt sein. Ebenso ist es mit dem Begriffe Feuer. Der Begriff Feuer führt allem, was er in seine Sphäre zieht, nicht bloss den Begriff Feuer, sondern auch den Begriff Warm zu, denn solange Feuer Feuer ist, muss es auch warm sein. Ebenso führt der Begriff Drei allem, was zu ihm gehört, nicht bloss den Begriff Drei, sondern auch den Begriff Ungerade zu. Diese konkreten Substanzen, die im Verhältnis eines indirekten Gegensatzes zu einander stehen, kann man als solche definieren, deren Begriff allen Gegenständen, die er in seinen Bereich zieht, nicht nur sich selbst als den ihnen zukommenden Begriff, sondern auch noch einen entgegengesetzten Begriff zuführt, das heisst einen solchen, der mit einem andern einen Gegensatz bildet. Feuer hat nicht nur den spezifischen Begriff Feuer, sondern auch den allgemeinen Begriff Warm, der dem Begriffe Kalt direkt entgegengesetzt ist; Schnee hat nicht nur den spezifischen Begriff Schnee, sondern auch den allgemeinen Begriff Kalt, der zum Begriffe Warm einen direkten Gegensatz bildet. Drei hat nicht nur den spezifischen Begriff Drei, sondern auch den Begriff Ungerade, der zum Begriff Gerade in Gegensatz steht. Und wie das Kalte beim Herannahen des Warmen entweder entweichen oder untergehen muss, so muss auch der Schnee beim Herannahen des Warmen entweder entweichen oder untergehen. Und wie Warm und Kalt sich nicht vereinigen lassen, so entweicht auch das Feuer beim Herannahen des Kalten. Also auch die indirekten Gegensätze schliessen einander aus²⁾.

δ. Nach der vorausgegangenen Erörterung bedarf es, um die Ursache des Entstehens eines Dinges zu bestimmen, nicht notwendig des allgemeinen Begriffes, nach welchem das betreffende Ding benannt ist, sondern die Angabe dieser Grundursache wird nur um so genauer und bestimmter werden, wenn man jedesmal den speziellen Gegenstand nennt, der jenen Begriff als ein wesentliches Prädikat an sich trägt. Um zum Beispiel näher zu bestimmen, wodurch etwas warm wird, kann man nicht nur sagen, dadurch, dass es am Begriffe Warm, sondern auch dadurch, dass es am Begriffe Feuer teilnimmt. Denn mit dem Feuer ist der Begriff der Wärme notwendig verbunden. Ebenso kann man als Grund, wodurch etwas lebendig wird, statt des allgemeinen Ausdruckes Leben, genauer die Seele nennen, da die Seele eben allem, was sie erfasst, jedesmal Leben zubringt. Die Seele wird also hier ohne weiteres als Lebensprinzip angenommen. Zugleich wird dadurch der Zweck der ganzen vorausgehenden Entwicklung klar. Die Seele gehört nämlich auch zu jenen Substanzen, die in einem indirekten Verhältnis der Entgegensetzung stehen. Dieser indirekte Gegensatz der Seele ist der Tod. Wie das Leben seinen direkten Gegensatz, den Tod, nicht an sich herankommen lässt, sondern eher davongeht als denselben an sich duldet, so kann auch die Seele, die diesen direkten Gegensatz des Todes, das Leben naturnotwendig in sich birgt, denselben nicht in sich aufnehmen; denn sie würde dadurch etwas in sich aufnehmen, das einem notwendigen Merkmal ihres eigenen Wesens, nämlich dem Leben direkt widerspricht³⁾.

¹⁾ p. 102 b — 103 a.

²⁾ p. 103 d — 105 c.

³⁾ p. 105 c — e.

ε. Was nun den Begriff des Geraden (*ἄρτιον*) nicht annimmt, das nennen wir ungerade (*ἀνάρτιον*), was den Begriff des Gerechten (*δίκαιον*) nicht an sich duldet, das nennen wir ungerecht (*ἀδίκιον*), was den Tod (*θάνατον*) nicht an sich kommen lässt, das nennen wir untot oder unsterblich (*ἀθάνατον*). Nun aber lässt die Seele, wie vorhin gezeigt wurde, den Tod als ihren indirekten Gegensatz nicht an sich kommen, also ist die Seele unsterblich¹⁾.

ζ. Ferner wurde oben bewiesen, dass die Inkompatibilität zweier Gegensätze sich dadurch ausspricht, dass der eine vor dem andern entweder entweicht oder untergeht. Es muss also noch gezeigt werden, welche von diesen zwei Eventualitäten stattfindet, wenn der Tod sich seinem indirekten Gegensatze, der Seele, nähert. Alles, was unsterblich ist, muss seinem innersten Wesen nach zugleich unverwüsthlich (*ἀνώλεθρον*) und unzerstörbar (*ἀδιάφθορον*) sein. Nun aber ist die Seele erwiesenermassen unsterblich, also ist sie auch zugleich unvergänglich. „Wenn also der Tod gegen den Menschen anrückt, so stirbt zwar natürlich das Sterbliche an ihm; das Unsterbliche aber weicht dem Tode aus und geht unversehrt und unverwüsthlich von dannen“²⁾. Sehr bezeichnend richtet Sokrates diese Worte an Kebes, welcher den Weisen durch seine Zweifel und Bedenken veranlasst hatte, sich so weitläufig und gründlich über die Unsterblichkeitsfrage zu äussern.

Nachdem Sokrates aus der Tatsache der Unsterblichkeit die ethischen Folgerungen gezogen und sich in verschiedene Konjekturen über das Schicksal der Seelen nach dem Tode ergangen, kehrt er wieder zum Hauptthema zurück, von dem die ganze Disputation ihren Ausgang genommen, und schliesst mit folgenden schönen Worten: „Zwar nun sicher und fest zu behaupten, dass sich das so verhalte, wie ich es dargelegt habe, ziemt sich nicht für einen verständigen Mann, dass es jedoch entweder diese oder eine ähnliche Bewandnis habe mit unsern Seelen und ihren Wohnungen, da ja die Seele erwiesenermassen unsterblich ist, das zu glauben, dünkt mich, ziemt sich gar wohl und es lohnt sich, es mit diesem Glauben zu wagen, denn schön ist das Wagnis, und man muss so etwas haben gleichsam als einen Zauberspruch für sich selbst; darum verweile ich schon so lange bei dieser Darlegung. *Aus diesen Gründen darf denn ein Mann für seine Seele getrost sein*, der im Leben den Vergnügungen des Leibes und dessen Schmuck und Pflege Lebewohl gesagt hat, in der Ueberzeugung, dass diese Dinge etwas fremdartiges sind, und das Uebel nur vergrössern, den Freuden an der Erkenntnis der Wahrheit aber nachgestrebt und seine Seele nicht geschmückt hat mit fremdartigem Schmucke, sondern mit dem ihr zukommenden Schmucke, mit Mässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit *und in dieser Verfassung seine Reise in den Hades erwartet, bereit dorthin zu gehen, wenn das Schicksal ruft*“³⁾.

Mit diesen herrlichen Worten, welche die Verhandlungen über der Seelen Unsterblichkeit zum Abschlusse bringen, kehrt der platonische Sokrates wieder zum Satze zurück, von dem er oben⁴⁾ ausgegangen, und zeigt dadurch auch äusserlich an, dass die ganze spekulative Erörterung keinem andern Zwecke dient, als seinen lebendigen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und seine durch diesen Glauben begründete Todesfreudigkeit auch vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen.

¹⁾ p. 105 e.

²⁾ ἐπιόντος ἄρα θανάτου ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὸ μὲν θνητὸν, ὡς ζοικεν, αὐτοῦ ἀποθνήσκει, τὸ δ' ἀθάνατον σῶν καὶ ἀδιάφθορον οἴχεται ἀπὸν, ὑπερχωρήσαν τῷ θανάτῳ. Παντὸς μᾶλλον ἄρα' ἔφη ὁ Κέρβης, ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ζῶσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν Ἅιδου. p. 106 e.

³⁾ p. 114 d — 115 a.

⁴⁾ p. 64 a.

III. Das ethische und paränetische Moment.

Schon Platon war es eine psychologische Tatsache, dass die sogenannten konkupisiblen und irasciblen Affekte oder, um seine eigene Terminologie zu gebrauchen, das *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές* den vernünftigen Teil der Seele, das *λογιστικόν*, bei seinem Forschen nach der Wahrheit störend und verwirrend beeinflussen. Deshalb ist es eine Grundbedingung für die ruhige Betrachtung der Wahrheit, die Seele durch ethische Reinigung vom Uebermasse der sinnlichen Triebe und Leidenschaften zu befreien und dem Geiste die unumschränkte Herrschaft über den Leib zu verschaffen. Der Aufschwung der Seele von dieser Welt des Scheines und der Täuschung in die Welt der Wahrheit und Schönheit ist nur dann fruchtbringend, wenn die Seele sich auch handelnd nach der Norm der gewonnenen Erkenntnis richtet. Spekulation und Ethik, Denken und Handeln, stehen nach Platon in so inniger Wechselbeziehung, dass das eine ohne das andere gar nicht gedacht werden kann; der Aufschwung zum Reinen, Idealen hat eine von aller Sinnlichkeit gereinigte Seele zur notwendigen Voraussetzung, wie denn hinwiederum das Bewusstsein vom idealen Gehalte im menschlichen Geiste es nahe legt, durch Sonderung und Loslösung der Seele vom Leibe und durch Konzentrierung des Geistes auf sich selbst dafür Sorge zu tragen, dass nichts von diesem kostbaren, angestammten Besitztume verloren gehe, sondern dasselbe rein und ungetrübt aus dieser Zeitlichkeit in die Idealwelt hinübergerettet werde. Wie also nach Platon Denken und Handeln sich immer gegenseitig entsprechen müssen, so ist auch die Begründung des Unsterblichkeitsglaubens nicht bloss Sache der rasonierenden Vernunft, sondern auch der sittlichen Reinigung. Deshalb sind die fünf streng spekulativen Erörterungen im Phædon von drei ethisch-religiösen Betrachtungen begleitet. Leicht erkennt man darin die Absicht, zu zeigen, „dass die Beweise, welche die Philosophie für diesen Glauben aufstellen kann, für sich allein nicht ausreichen, sondern zu ihrer Ergänzung einer festern Begründung durch die Ethik bedürfen, da diese allein jene freudige und feste Ueberzeugung bewirken kann, welche nicht durch Reflexion vermittelt, in der Unmittelbarkeit des sittlich-religiösen Gefühls ihre Wurzel und kräftigste Stütze findet“¹⁾. So sind also die ethischen Betrachtungen, ohne auf den Charakter eigentlicher Beweise Anspruch erheben zu können, doch ein wesentliches Moment zur Begründung des Unsterblichkeitsglaubens und der dadurch bedingten Todesfreudigkeit des Philosophen, weil sie den Glauben zu einer höhern unmittelbaren Gewissheit erheben, als dies durch rein dialektische Beweise möglich ist.

1. Die Unsterblichkeit der Seele, ein Postulat der wahren Tugend.

Das Benehmen des Menschen im Angesichte des Todes ist Platon ein untrügliches Kriterium für seine moralische Verfassung. Ist er ungehalten, wenn es mit ihm zum Sterben kommt, so ist das ein sicherer Beweiss, dass er nicht ein Freund der Weisheit (*φιλόσοφος*), sondern ein Freund des Körpers (*φιλοσώματος*), oder ein Freund des Geldes (*φιλοχρήματος*), oder ein Freund der Ehre war (*φιλότιμος*)²⁾; mit andern Worten, dass er, anstatt seine Seele schon während des Lebens loszulösen von den Banden des Leibes und sie so auf den Austritt aus demselben vorzubereiten, sie den verunreinigenden Trieben und Leidenschaften desselben überantwortet hat. Und wenn er dabei trotzdem auf Tugend Anspruch erhebt, so ist das nur eine Scheintugend, die von der wahren Tugend den blossen Namen, aber nichts vom Wesen derselben hat. Wahre Tugend kann nur wahre Weisheit begründen.

¹⁾ Steinhart a. a. O. p. 414.

²⁾ Ὀδοῦν ἑκάνον σοι τεκμήριον, ξφη, τοῦτο ἀνδρὸς, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος, ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ πον οὕτως τυχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος . . . p. 68 c.

Nur der echte Philosoph kann auf echte Tugend Anspruch erheben, denn nur er ist bestrebt, dem Leibe und seinen Genüssen abzusterben und im Streben nach Weisheit sich eine unwandelbare Tugendnorm zu verschaffen. Der Scheinphilosoph hingegen lässt sich von den stets wandelbaren Begierden und Lüsten seines Leibes leiten; sein Tugendmasstab ist ein rein subjektiver und wie seine Neigungen und Leidenschaften ohne Stabilität, während der wahre Philosoph in der ewigen unwandelbaren Weisheit eine sichere und untrügliche Norm seines Handelns besitzt. Dass nur der echte Philosoph wahre Tugend besitzen kann, das wird an zweien der vier Kardinaltugenden, nämlich an der Tapferkeit (*ἀνδρεία*) und an der Mässigkeit (*σωφροσύνη*) nachgewiesen. Die Tapferkeit der Scheinphilosophen leidet an innerm Widerspruch. Denn jene, welche nicht ein Leben im Geiste führen, halten den Tod für eines der grössten Uebel, weil er sie von allem was ihnen hienieden lieb und teuer war, gewaltsam losreisst, und weil sie der Meinung leben, hiefür keinen Ersatz im Jenseits zu erlangen. Wenn sie aber trotzdem dem Tode Stand halten, so geschieht dies nur aus Furcht vor grössern Uebeln, in die sie sich sonst stürzen könnten, wenn sie dem Tode aus dem Wege gingen. Sie wählen zum Beispiel den Tod in der Schlacht lediglich zu dem Zwecke, um der Sklaverei und der Entehrung zu entgehen. Sie sind also aus Furcht und Feigheit tapfer. Eine Tapferkeit jedoch, deren Motiv Furcht und Feigheit ist, leidet an innerm Widerspruch¹⁾. Ebenso verhält es sich mit der Selbstbeherrschung. Während die Freunde der Weisheit bestrebt sind, die sinnlichen Triebe zu ertöten und dem vernünftigen Teile der Seele die Herrschaft über dieselben zu verschaffen und in diesem ihrem Streben nur die Weisheit als Direktive anerkennen, lassen sich die Scheinphilosophen ganz von ihren sinnlichen Neigungen und Lüsten leiten, und wenn sie in denselben nicht untergehen, so enthalten sie sich gewisser Genüsse und Vergügungen lediglich aus dem Grunde, um nicht anderer verlustig zu gehen. Sie herrschen also über gewisse Lüste bloss deshalb, um sich wieder von andern Lüsten beherrschen zu lassen. Ihr Tugendmasstab ist also ein rein subjektiver und relativer und muss an innerm Widerspruch leiden. Denn sich von Lüsten beherrschen lassen, ist ja nichts anderes als unenthaltam sein. Wenn sie aber dennoch auf die Tugend der Mässigkeit und Selbstbeherrschung Anspruch erheben, so ist das nur ein leerer Name, ihre Handlungsweise ist derselben direkt entgegengesetzt.

Diesem rein relativen Tugendmasstab der Hedoniker und Eudaimonisten, die Lüste um Lüste, Sorge um Sorge, und Furcht um Furcht eintauschen und dadurch zu einem blossen Schattenriss (*σκιωγραφία*)²⁾ der Tugend gelangen, die gar nichts Gesundes und Wahres an sich hat, stellt Platon das Moralprinzip der wahren Philosophen entgegen, die immer und überall die Weisheit zur Norm ihres Handelns nehmen, und nur dasjenige, was sich an diesem untrüglichen und unwandelbaren Masstab erprobt, als wirkliche Tugend anerkennen. Die Weisheit allein ist ihm die echte Münze, gegen die man alle sinnlichen Neigungen eintauschen muss, nur was um diese und mit dieser erkauft und verkauft wird, kann auf wahre Tugend Anspruch erheben, sei es dann Tapferkeit, Mässigkeit oder Gerechtigkeit; nur jene Tugenden, die mit Weisheit gepaart sind, haben wirklich Bestand und sind dem Irdischen und Sinnlichen entrückt³⁾. Zu dieser Weisheit aber kann sich der Mensch hienieden nur dann erheben, wenn er seine Seele loslöst von den Hemmnissen des Leibes und die vollständige Vereinigung mit ihr ist erst nach dem Tode möglich. Folglich ist dem Menschen sein Ziel im Jenseits gesteckt, dessen teilweise Erreichung im Diesseits von der Beherrschung der sinnlichen Begierden abhängig ist und die Grundbedingung jeder wahren Tugend bildet.

Hiemit ist der Glaube an Unsterblichkeit die notwendige Voraussetzung der wahren Tugend, denn nur vermöge dieses Glaubens sucht der Philosoph seine Seele rein zu erhalten

¹⁾ τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοὶ εἶσι πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι, καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλίᾳ ἀνδρεῖον εἶναι. p. 68 d.

²⁾ p. 69 b.

³⁾ p. 69 c.

in Wahrheit und Erkenntnis und sein ganzes Verhalten nach einer über diese Zeitlichkeit hinausliegenden Richtschnur einzurichten. Nur diese Richtschnur, nämlich die Weisheit oder die vernünftige Erkenntnis ermöglicht eine richtige Schätzung und Würdigung der Dinge und die Sonderung dessen, was wahrhaft gut und nützlich ist, von den trügerischen Gütern dieser Welt. Ohne Ueberzeugung von dem Leben nach dem Tode kann es eine wahre Tugend nicht geben, sondern alles, was dann von Tugend noch übrig bleibt, ist nichts als ein Zerrbild derselben, ein leerer Wahn, ein eitles Phantom, und dem Menschen als Sklaven seiner stets wechselnden Neigungen und blinden Leidenschaften ist jeder Wert benommen.

2. Die Philosophie, eine Führerin zur Unsterblichkeit.

Die zweite ethische Betrachtung¹⁾, die sich dem metaphysischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele anschliesst, zeigt uns die Philosophie als Befreierin und Führerin der Seele aus dieser Welt des Scheines hinauf zu den ewigen Ideen. Sokrates giebt zuerst negativ und positiv die Gründe an, welche die wahren Freunde der Weisheit bestimmen, sich aller sinnlichen Begierden zu enthalten. Es sind nicht materielle Rücksichten, vermöge deren sie ein Leben im Geiste führen, es ist nicht Furcht vor Armut oder dem Ruin ihres Hauses, ein Motiv, welches die geldsüchtigen Menschen veranlasst, sich der Vergnügungen zu enthalten, ebenso wenig ist Furcht vor dem Verluste der Ehre und vor dem bösen Rufe der Schlechtigkeit der Grund ihrer Lebensführung, denn nur für Herrschsüchtige und Ehrgeizige können solche Rücksichten massgebend sein, um die Begierden, Lüste und Leidenschaften zu bekämpfen; es ist vielmehr die lebendige Ueberzeugung, dass das ganze Leben hienieden nur eine Vorbereitung für das Sterben ist. Diese höhern Gründe sind es, welche den Philosophen bestimmen, allem, was sich auf den Leib und seine Genüsse bezieht, Lebewohl zu sagen, sich ganz dem reinigenden und erlösenden Einfluss der Philosophie hinzugeben und dieser zu folgen, wohin immer sie ihm vorangeht²⁾.

Bevor die Philosophie ihre erlösende Tätigkeit an der Seele beginnt, schmachtet dieselbe in einem traurigen Zustand. Sie befindet sich im Körper in Fesseln geschlagen und ist gewissermassen an denselben angeleimt, sie wohnt in ihm, wie in einem Gefängnisse und ist gezwungen, durch ihn, wie durch die Gitter eines Gefängnisses hindurch das Seiende zu betrachten, nicht aber unabhängig durch sich selbst. Das Schreckliche dieser Gefangenschaft jedoch besteht darin, dass die Seele selbst durch die ihr innewohnende Begierlichkeit an ihrer Fesselung mitarbeitet und, anstatt sich durch den Aufschwung ins Reich der Ideen von dem störenden und verwirrenden Einfluss des Körpers zu befreien, durch Befriedigung ihrer Lüste und Neigungen sich immer enger und unlösbarer mit dem Körper verknüpft. Voll Mitleid mit der so gefangenen Seele nimmt sie die Philosophie in die Lehre, redet ihr gelassen zu und unternimmt es, sie zu lösen. Sie zeigt ihr vor allem, dass die Betrachtung vermittelt der Augen, der Ohren und der übrigen Sinne voll Trug und Täuschung ist. Daher rät sie ihr, sich der Sinneswahrnehmungen so wenig als möglich zu bedienen, sich aus den verschiedenen Teilen des Körpers zu sammeln, und in sich selbst zu konzentrieren und keinem andern Glauben zu schenken als nur sich selbst. Nur das an sich Seiende, also die geistigen Begriffe und Ideen, nur das, was sie mit eigener Kraft denkend erfasst hat, solle sie für wahr halten, was sie aber mit den Sinnen in der stets wandelbaren Welt der Erscheinungen wahrnimmt, davon solle sie nichts für wahr halten. Der wahre Freund der Weisheit nun schenkt dieser wohlmeinenden Stimme der Philosophie willig Gehör und bereitet ihrer erlösenden Tätigkeit kein Hindernis, sondern sucht ihr den Weg dadurch zu ebnen, dass er sich so viel als möglich der Lüste und Begierden und der Gefühle der Unlust und Furcht enthält. Und dabei lässt er sich abermals nicht bloss von irdischen Rücksichten leiten, nicht

¹⁾ p. 82 c — 84 c.

²⁾ p. 82 d.

nur deshalb, weil Lust und Unlust, Furcht und Begierden häufig Ruinierung der Gesundheit und Verlust des Vermögens im Gefolge haben, erklärt er allen diesen Regungen den Krieg, sondern hauptsächlich darum, weil seine Seele durch Hingabe an diese Leidenschaften der Wahrheit verlustig geht und nur dasjenige für wahr hält, was in Wirklichkeit nur Trug und Schein ist, nämlich die Welt des Körperlichen, während sie die Welt des Geistes, die Idealwelt, in welcher einzig und allein die Wahrheit ungetrübt wohnt, gar nicht kennt und noch viel weniger die Seligkeit, welche das Leben in derselben gewährt. Denn die natürliche Folge davon, dass die Seele fortwährend den Begierden und Leidenschaften des Leibes frönt, ist, dass sie nach und nach auf die Meinung kommt, diese leidenschaftlichen Erregungen seien allein das Wahre und Wirkliche, während das doch nicht der Fall ist. Und je länger die Seele in diesem leidenschaftlichen Zustande verharrt, je rückhaltsloser sie sich den Neigungen des Leibes hingibt, desto mehr gewinnt der Körper über sie die Oberhand, desto mehr wird sie von demselben in Fesseln geschlagen. Denn jede Lust und Unlust trägt gewissermassen einen Nagel bei sich und nagelt damit die Seele an den Leib und heftet sie an ihn und macht sie leibartig, so dass sie die Meinung fasst, nur das sei wahr, was auch der Leib dafür ausgibt. Denn dadurch, dass die Seele das Gleiche glaubt wie der Körper und über dasselbe sich freut, muss sie demselben an Charakter und Leben gleich werden (*ὁμοτροπὸς τε καὶ ὁμότροφος*)¹⁾, und in dieser Verfassung kommt sie niemals rein ins Reich des Unsichtbaren, sondern sie verlässt den Körper mit Körperlichem angefüllt, so dass sie schnell wieder in einen andern Leib fällt und wie Samen ausgestreut in ihm wächst und dadurch des Verkehrs mit dem Göttlichen, Reinen und Einfachen verlustig geht. Also nicht aus irdischen Rücksichten sind die wahren Freunde der Weisheit tapfer und massvoll, wie die Scheinphilosophen, sondern weil sie auf Belehrung und Anweisung der Philosophie hin nur die Welt des Geistes für die wahre und ihrer ursprünglichen Natur angemessene halten und weil sie wissen, dass das Streben und Ringen nach derselben durch das Zusammenleben mit den Göttern nach dem Tode belohnt wird. Sie sind massvoll, das heisst, sie streben nach jenem ruhigen von sinnlichen Genüssen und Leidenschaften ungestörten Gleichmass der Seele, welches den Göttern und verwandten Seelen eigen ist, sie sind tapfer, das heisst, sie kämpfen gegen alles an, was dazu angetan ist, ihnen dies Gleichmass zu rauben. Indem sie sich so der *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* befleissen, arbeiten sie der erlösenden Tätigkeit der Philosophie in die Hände und gelangen so unter ihrer Führung schon hienieden zur Anschauung des Wahren und Göttlichen, versetzen sich schon hier in jenen Zustand, welcher sie befähigt, gleich nach dem Tode von jenem, was hier Gegenstand ihrer Sehnsucht und ihres Strebens war, dauernd Besitz zu ergreifen und der Unsterblichkeit teilhaftig zu werden.

3. Die Unsterblichkeit der Seele, eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit.

Die dritte ethische Betrachtung, welche unmittelbar dem letzten spekulativen Beweise nachfolgt, geht von der Anerkennung einer höhern sittlichen Weltordnung aus, die der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe jenen Grad der Entwicklung gewährt, zu dem sie sich im Leben entweder erhoben hat oder herabgesunken ist. Weil also der Zustand der Seele im Jenseits durch ihre Lebensführung im Diesseits wesentlich bedingt ist, weil die Vernachlässigung der Sorge für die Seele Folgen nach sich zieht, die weit über den Tod hinausreichen, darum ist es von eminenter Wichtigkeit, hienieden aus allen Kräften für der Seele Heil zu sorgen, sie durch fortwährenden Kampf gegen die Leidenschaften zu reinigen und zu läutern, sie durch Betrachtung des Ewigen und Göttlichen für ein seliges Leben nach dem Tode zu befähigen. Furchtbar aber ist die Gefahr für denjenigen, welcher die sorgfältige Pflege der Seele hienieden vernachlässigt, und sich mit dem Gedanken tröstet, mit dem Tode sei alles aus.

¹⁾ p. 83 d.

Diese Ansicht kann vor der gesunden Vernunft nicht bestehen, sie streitet gegen die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit, denn in diesem Falle wäre der Tod für die Bösen ein „wahrer Glücksfund“ (*ἔρμαιον*)¹⁾, da sie durch den Tod nicht bloss vom Leibe, sondern mit der Seele zugleich von ihrer Schlechtigkeit geschieden würden. Vernichtung wäre keine gebührende Strafe für die von den Schlechten während ihres Lebens verübten Vergehen, es wäre vielmehr eine Belohnung für dieselben, da schon vor der Vernichtung jeder Bösewicht um so mehr sich nach derselben sehnt, je inniger er im Bösen bis zum Augenblick der Vernichtung zu verharren gedenkt. Da also auf der einen Seite die Seele unsterblich ist und mit dem Tode unmöglich vernichtet werden kann, andererseits in jener Verfassung im Jenseits fortlebt, in welcher sie beim Sterben den Leib verlassen hat, „so giebt es für sie keine andere Flucht vor dem Uebel und kein anderes Heil, als so gut und vernünftig zu werden, als nur immer möglich ist. Denn kein anderes Gut begleitet die Seele in den Hades als ihre Bildung und Lebensweise, was denn auch, wie man sagt, dem Verstorbenen den grössten Nutzen und Schaden bringt sogleich beim Beginn der Reise dorthin.“²⁾

Der Grundgedanke, welcher sich durch alle diese drei ethischen Betrachtungen hindurchzieht, und die Verbindung mit der Hauptidee vermittelt, ist folgender: Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele ist ein Resultat der ganzen Lebensführung; nur derjenige, welcher gegen seine niedern Triebe und Leidenschaften ankämpft, und sich in seinem Tun und Lassen von einer höhern Wahrheit und Macht leiten lässt, wird sich von der Unsterblichkeit der Seele überzeugen lassen; wer aber nur der Sinnlichkeit frönt und beim Gedanken an eine höhere übersinnliche Welt ein unwillkürliches Grauen empfindet, an dem ist alle Mühe, ihn vor der Unsterblichkeit der Seele zu überzeugen, vergebens aufgewendet.

4. Der Exkurs über Misologie.

Die goldenen Worte über Misologie, die Sokrates speziell an den von ihm zärtlich geliebten Phædon richtet, scheinen auf den ersten Anblick vom Gegenstande abzuschweifen und unvermittelt dazustehen. Allein wenn man die grosse Entmutigung, welche die beiden Einwürfe des Kebes und Simmias in der Zuhörerschaft hervorgerufen haben, in Betracht zieht, erscheint eine Warnung vor Abneigung gegen philosophische Untersuchungen nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar geboten. War ja nach Abschluss des dritten Beweises in den Schülern und Freunden des Sokrates kein Zweifel mehr über die Unsterblichkeit der Seele vorhanden, und nun ist auf einmal in ihren Herzen der Grund zu Zweifel und peiniger Ungewissheit gelegt, indem die ernsten Vorhalte der beiden Thebaner die ganze vorausgehende Erörterung in Frage gestellt haben. Will also Sokrates die folgenden Widerlegungen nicht in den Wind sprechen, so muss er zuvor in Form einer Parænese denselben Boden in den Herzen des Auditoriums verschaffen, und dies tut er dadurch, dass er vor Misologie, das heisst vor Hass und Abneigung gegen philosophische Untersuchungen, warnt.

Zunächst zeigt er die Genesis dieses für die Weltweisheit sehr gefährlichen und nachteiligen Zustandes der Seele. Die Feindschaft gegen wissenschaftliche Erörterungen entsteht auf die nämliche Weise, wie die Feindschaft gegen die Menschen³⁾. Der Menschenhass nämlich entwickelt sich daraus, dass man ohne Erfahrung im menschlichen Umgang einem andern unbedingtes Vertrauen schenkt und glaubt, der Mensch sei durch und durch

¹⁾ εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντός ἀπαλλαγὴ, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦς τοῦ τε σώματος ἂν ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς. p. 107 c.

²⁾ οὐδεμίᾳ ἂν εἴῃ αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι· οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄιδου ἢ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκείσε πορείας. p. 107 c, d.

³⁾ γίνεται δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρόπου μισολογία τε καὶ μισανθρωπία. p. 89 d.

wahrhaftig, lauter und treu, sodann bald nachher ihn boshaft und treulos findet und später an einem andern die nämliche Erfahrung macht. Und wenn einem dies oft widerfährt, und namentlich von Seite solcher, die man für seine vertrautesten und besten Freunde gehalten hat, so hasst man schliesslich alle, und ist der Meinung, es sei überhaupt an keinem etwas Lauteres und wird so nach und nach zum vollendeten Misanthropen. Wie nun derjenige, welchem es an Menschenkenntnis mangelt, dadurch, dass er sich wiederholt an Menschen getäuscht hat, leicht den Glauben an die Menschheit verliert und zum Menschenfeinde wird, ebenso wird auch der mit der wissenschaftlichen Methode namentlich mit der Dialektik Unbekannte, wenn sich ihm wiederholt wissenschaftliche Untersuchungen, die er für wahr gehalten, als falsch herausstellen, leicht an der Wissenschaft selbst irre und lässt sich gerne zur Geringschätzung und Verachtung gegen dieselbe verleiten; er wird ein Misolog. Die Hauptbeförderer dieses krankhaften Zustandes der Seele, der Misologie, sind die Sophisten, die in ihren Streitreden über einen und denselben Gegenstand heute diese, morgen eine andere Ansicht äussern und verteidigen, dies Verfahren als höchste Weisheit ausgeben und sich berühmen, allein eingesehen zu haben, dass überhaupt weder an einem Dinge etwas Gesundes und Sicheres sei noch an wissenschaftlichen Erörterungen, sondern dass, wie die Strömung im Euripus in beständigem Wechsel begriffen ist, so auch alles Seiende, die objektive Wahrheit, fortwährender Veränderung unterworfen, sich heute so, morgen anders darstellt. Im Gegensatz zu den Sophisten, welche durch ihre Methode Abneigung gegen jede ernste Beschäftigung mit der Wissenschaft hervorrufen müssen, indem sie keine objektive Wahrheit anerkennen, sondern nur sich selbst zum Massstab der Wahrheit machen, mahnt Sokrates den Weisheitsjünger, im Falle, dass er auf Erörterungen stösst, die ihm bald als wahr, bald als unwahr erscheinen, die Schuld hievon nicht auf die Erörterungen und auf die Wissenschaft zu wälzen, sondern sie in sich selbst und in seinem Mangel an Geschick zu suchen, denn es wäre ein bejammernswerter Zustand, lediglich aus Hass und Voreingenommenheit gegen die Wissenschaft sich mit derselben nicht zu beschäftigen und so der Wahrheit und der Erkenntnis der Dinge verlustig zu gehen. Deshalb ermahnt Sokrates seine beiden Mitunterredner, sich um seine Person wenig zu kümmern, sondern weit mehr um die Wahrheit und ihm nur dann beizustimmen, wenn er ihnen die Wahrheit zu sagen scheine; im entgegengesetzten Falle aber in jeder Weise dagegen anzukämpfen, damit er nicht vor Eifer zugleich sich und die Anwesenden täusche und dann weggehe, nachdem er gleich einer Biene den Stachel in ihrer Seele zurückgelassen habe¹⁾.

Wie also diese Ermahnung einerseits den Zweck hat, die Entmutigten wieder aufzurichten und sie für die folgenden Darlegungen empfänglich zu machen, so bricht in derselben doch auch der lebendige Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit hervor, indem er die zuversichtliche Hoffnung äussert, durch die folgenden Ausführungen die geäusserten Bedenken niederzuschlagen und die in Frage gestellte Unsterblichkeit als sicher zu erweisen.

IV. Das eschatologische Moment.

Es mag auf den ersten Anblick auffallend und vom ästhetischen Standpunkt ungerne erscheinen, wenn Platon an zwei verschiedenen Stellen des Dialoges, in der Mitte und am Schlusse seiner spekulativen Erörterungen, in Konjekturen über das Schicksal der Seele nach dem Tode sich ergeht. Aber gerade in diesem scheinbaren Fehler, sagen wir mit G. Schneider, „zeigt sich Platons grosse Kunst in der Komposition. Der erste Teil des ersten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele ruht auf der Annahme eines Kreislaufes des Werdens, und so war es sicherlich gut, wenn nicht erst am Schlusse der ganzen Erörterung, also nach sehr langem Zwischenraume eine Darstellung gegeben wurde, wie sich

¹⁾ p. 91 c.

denn dieser Kreislauf des Werdens durch die Wirksamkeit der Seelen vollzieht, sondern wenn bald nach diesem Beweise diese Darstellung folgte. Dem innern Zusammenhange nach sollte man erwarten, dass die Darstellung dieses Kreislaufes unmittelbar auf den auf dem Kreislaufe des Werdens ruhenden Beweis folgte. Allein dieser Beweis ist in Wirklichkeit nur die erste Hälfte eines Beweises und so musste sich zunächst die zweite Hälfte desselben anschliessen. Dann musste naturgemäss die Beschwichtigung jener kindischen Furcht kommen, welche den Erfolg der Beweisführung aufzuheben drohte und auf einer Anschauung ruhte, welche den Glauben an eine Unsterblichkeit zur Unmöglichkeit macht. So kommt die Darstellung vom Kreislauf des Werdens, wie er durch die Seele ermöglicht wird, sobald es der Zusammenhang ermöglicht. Zugleich erhält sie auf diese Weise ihre Stelle am Schlusse der Erörterung. Das ist aber der naturgemässe Platz für eine Eschatologie¹⁾.

Es liegt nicht im Zwecke unserer Arbeit, uns über die Differenzen auseinander zu setzen, die zwischen der ersten und zweiten eschatologischen Darstellung bestehen, sondern wir haben unserer Aufgabe gemäss bloss die Beziehung hervorzuheben, in welcher das eschatologische Element als solches zur Grundidee des Gespräches steht. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, verfolgen die eschatologischen Erörterungen keinen andern Zweck, als die spekulativen und ethischen Partien, nämlich durch Schilderung des frohen Todes, des gnädigen Gerichtes und der seligen Ewigkeit des Weisheitsjüngers die Todesfreudigkeit des Sokrates in den Augen seiner Schüler und Freunde zu rechtfertigen. Dass Sokrates oder vielmehr Platon auch eine ausführliche Darstellung des Loses der ungeläuterten und verdammten Seelen gibt, hat seinen Grund in der Oekonomie des ganzen Dialogs, wo überall auch das Leben des sinnlichen Menschen im Gegensatz zum Leben des Weisheitsjüngers gezeichnet wird, andererseits will Platon durch Beschreibung des furchtbaren Schicksals der verdammten Seelen, das glückselige Los der reinen, geläuterten Seelen hervorheben.

1. Seelenwanderung.

Das Schicksal der Seelen nach dem Tode ist nicht ein durchweg gleichartiges. Nur die Seelen derjenigen, welche sich während dieses Lebens im Todtsein übten, das heisst die Seelen der Philosophen gelangen zu dem ihnen Verwandten, Unsichtbaren, Unsterblichen und Vernünftigen und führen im Jenseits, befreit von Irrtum und Furcht, Unvernunft und wilden Liebesbegierden in ewiger Vereinigung mit den Göttern ein seliges Leben²⁾. Wenn aber eine Seele während ihres Lebens beständig mit dem Leibe verkehrte, ihn pflegte und liebte, und sich von ihm und seinen Begierden und Lüsten berücken liess, wenn ihr nichts anderes als wahr erschien, als das Körperliche, was man berühren und sehen, essen und trinken und zur Wohllust gebrauchen kann, wenn sie das für das Leibesauge Dunkle und Unsichtbare, nämlich das Geistige und nur durch die Philosophie Erfassbare scheu floh und beständig hasste, so ist sie bei ihrer Trennung vom Leibe befleckt und unrein und vom Körperlichen durchdrungen. Und da dieses Körperliche an der Seele niederdrückend, schwer, erdartig und sichtbar ist, so wird eine damit behaftete Seele wiederum an die Stätte des Sichtbaren gezogen aus Furcht vor dem Unsichtbaren und vor dem Hades und irrt um Gräber und Denkmäler herum, in deren Umgebung man schon manche schattenhafte Gebilde von Seelen gesehen hat, weil sie eben mit Leibartigem behaftet, vom Körper, dem frühern Genossen ihrer Freuden und Genüsse auch nach dem Tode nicht scheiden können und durch unstättes Herumirren um die Grabstätte ihres Körpers für ihre frühere schlechte Lebensweise büssen. „Und dies Umherirren dauert so lange, bis sie durch die Begierde des sie begleitenden Leibartigen wiederum in einen Körper gefesselt werden³⁾.

¹⁾ G. Schneider, a. a. O. p. 62 und 63.

²⁾ p. 81 a.

³⁾ καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῆ τοῦ ξυνεπακολουθοῦντος τοῦ σωματοειδοῦς ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα. p. 81 e.

Sie werden aber in die Leiber solcher Tiere gefesselt, die jene Leidenschaften als hervorstechende Züge an sich tragen, denen sie im vergangenen Leben hauptsächlich ergeben waren. So treten diejenigen, welche der Völlerei, Trunksucht und andern Ausschweifungen frönten, in die Gattung der Esel und ähnlicher Tiere ein. Jene, welche sich mit Vorliebe der Ungerechtigkeit, der Herrschsucht und dem Raube ergeben haben, nehmen die Gestalt von Wölfen, Habichten und Geiern an. Zwischen diesen roh sinnlichen und den reinen Seelen der Philosophen steht eine dritte Klasse von Seelen, welche sich zwar der gewöhnlichen bürgerlichen Tugenden, der Mässigkeit und der Gerechtigkeit beflissen haben, jedoch nicht nach Art der Weisheitsjünger auf Grund wahrer Erkenntnis und vernünftiger Ueberlegung, sondern bloss aus Angewöhnung und Uebung. Diese sind von denen, die wieder in einen Körper gefesselt werden, die glücklichsten, weil sie wahrscheinlich in eine für das Leben in staatlicher Gemeinschaft geeignete und zahme Gattung kommen, etwa in die Gattung der Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder sie kommen auch wiederum in eben diese menschliche Art und es werden aus ihnen recht ordentliche Leute ¹⁾).

2. Gericht und Vergeltung.

Während nach der vorherigen Darstellung die der Läuterung bedürftigen Seelen bald nach dem Tode ihre Wanderung durch die Leiber der verschiedenen lebenden Wesen beginnen, werden nach der eschatologischen Betrachtung am Schlusse unseres Dialogs, die im wesentlichen mit den Erörterungen über diesen Gegenstand in der *Politeia* ²⁾ und im *Gorgias* ³⁾ übereinstimmt, sämtliche Seelen gleich nach dem Tode vor ein Gericht gestellt, und erst nach einer tausendjährigen Wanderung nehmen die nicht vollständig geläuterten Seelen wieder einen Leib an.

Der Inhalt dieses Teiles des Dialogs, den man nach Analogie des elften Gesanges der *Odyssee* *Nekyia* genannt hat, ist folgender: Jeden Verstorbenen führt der Schutzgeist, welcher während des Lebens sein Begleiter war, an einen Ort, wo die Abgeschiedenen zusammenkommen und sich einem Gerichte unterziehen müssen. Nach gefälligem Richterspruche reisen sie unter dem Geleite eines Führers in den Hades. Ein Führer wird ihnen deshalb beigegeben, damit sie sich nicht verirren, weil der Weg nach dem Hades weder ein gerader noch ein einziger ist, sondern viele Kreuz- und Umwege hat. Der gesittigten und verständigen Seele nun, die sich schon im Leben vom Leibe und dem Einflusse der sichtbaren Welt zu befreien suchte, ist der jetzt eintretende Zustand im Hades kein Unbekannter und willig folgt sie dahin ihrem Begleiter. Die Seele aber, die während ihres Lebens ganz am Leibe hieng, flattert lang um ihn und den unsichtbaren Ort herum und wird erst nach vielem Widerstreben und nur mit Gewalt vom beauftragten Dämon fortgeführt. Hat eine solche unreine Seele ungerechten Mord und ähnliche Verbrechen verübt, so flieht ein jeder vor ihr und weicht ihr aus und niemand will ihr Begleiter oder Führer sein; sie aber irt in völliger Hilflosigkeit hin und her, bis dann gewisse Zeiten um sind, nach deren Ablauf sie nach der ihnen zukommenden Behausung gebracht werden muss. Die Seelen aber, welche rein und massvoll das Leben durchlaufen haben, erhalten Götter als Reisegefährten und Führer ⁴⁾).

Hier bricht Platon seine Auseinandersetzung über das Schicksal der Seelen nach dem Tode einstweilen ab, um seine Ansicht über die Beschaffenheit der Erde im Allgemeinen darzulegen, sowie unsern gegenwärtigen Aufenthaltsort im Gegensatz zu den Wohnungen der Abgeschiedenen zu schildern.

¹⁾ p. 82 b.

²⁾ X. p. 614 ff.

³⁾ p. 523 ff.

⁴⁾ p. 108 c.

Die Erde hat Kugelgestalt, ruht durch ihr eigenes Gleichgewicht in der Schwebe erhalten unbeweglich mitten im Himmelsraum und ist von Sonne, Mond und Sternen umkreist. Dass die Erde nicht der Luft oder irgend eines andern Körpers als Unterlage bedürfe, um nicht zu fallen, das beweist er einerseits aus der Kugelgestalt des Himmelsraumes, andererseits aus ihrer eigenen Kugelgestalt. Die Erde befindet sich nämlich als kleinere Kugel mitten in der grössern Himmelskugel. Wenn nun ein Körper, der mit sich selbst im Gleichgewicht ist, in die Mitte eines andern sich selbst gleichen Körpers gesetzt ist, so kann er sich weder mehr noch weniger nach irgend einer Seite hin neigen, sondern da er sich nach allen Seiten hin in gleicher Weise verhält, wird er, ohne sich nach einer Seite hin zu neigen, an seiner Stelle verharren.

Rings um die Erde herum gibt es überall Höhlungen und Austiefungen, in welche Wasser, Nebel und Luft als Niederschläge aus dem Himmelsraume oder dem Aether zusammenfliessen und die, nach Gestalt und Ausdehnung verschieden, die Wohnungen der Menschen bilden. Die Völker der damals bekannten Erde vergleicht der Philosoph mit Ameisen oder Fröschen, die vom Phasis bis zu den Säulen des Herkules, das heisst vom Ostrande des schwarzen Meeres bis zur Strasse von Gibraltar wie um einen Sumpf um das Mittelmeer herum wohnen. Wir merken nun nicht, dass wir uns in den Austiefungen der Erde befinden, sondern meinen auf der Oberfläche derselben zu wohnen, und es ergeht uns ähnlich, wie einem, der auf der Oberfläche des Meeres zu leben vermeint, während er doch seine Wohnstätte auf dem Meeresgrunde hat. Wie dieser nämlich, weil er durch das Wasser hindurch die Sonne und die übrigen Sterne sieht, das Meer für den Himmel hält, so glauben auch wir auf der Oberfläche der Erde zu sein und nennen die Luft Himmel, als ob das der Himmelsraum wäre, durch den die Sterne wandeln. Und wie der Meeresbewohner, wenn es ihm gelänge, bis zur Oberfläche des Meeres und unserer Wohnstätte emporzudringen, sehen würde, dass unser Aufenthaltsort den seinen an Reinheit und Schönheit weit übertrifft, so würden auch wir, wenn wir Flügel bekämen, um hinaufzufliegen bis ans Ende der Luft und bis zur Oberfläche der Erde, sehen, dass dort der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde, wenn anders unsere Natur im Stande wäre, diesen Anblick zu ertragen. Und wie die Dinge auf dem Meeresgrunde vom Salzwasser verdorben und zerfressen sind, gerade so ist die Erde bei uns und die Steine und der ganze Aufenthaltsort hier von den Niederschlägen aus dem Himmelsraume verdorben und zerfressen. Und wie der Meeresgrund in Bezug auf Fruchtbarkeit und Schönheit weit hinter der Wohnstätte bei uns zurücksteht, weil hier Klüfte und Sandmassen, dort Kot und Schlamm jede Vegetation verhindern, so zeichnet sich an Fruchtbarkeit und Schönheit auch die Oberfläche der Erde weit vor den Dingen bei uns aus¹⁾. Mit diesem Satze leitet Platon die Schilderung der eigentlichen Oberfläche der Erde ein.

Wie die Austiefungen der Erde, die mit Nebel, Luft und Wasser angefüllt sind, in bunter Mischung der Farben erglänzen und dem Auge des Beobachters sich als ein gedrängtes buntes Farbenbild darstellen, so schillert auch die Oberfläche der Erde in den mannigfaltigsten Farben, nur noch in viel zahlreichern und schönern. Der eine Teil ist purpurfarbig und von wunderbarer Schönheit, der andere ist goldfarbig, ein dritter ganz weiss, weisser als Gips oder Schnee, und so sind auch alle andern Farben vertreten, nur noch in viel grösserer Anzahl, Reinheit und Schönheit als bei uns. Ebenso sind die Bäume, Blumen und Früchte auf der Oberfläche der Erde viel schöner, und auch die Berge und Steine zeichnen sich vor den Bergen und Steinen hienieden durch grössere Glätte und Durchsichtigkeit und schönere Farben aus. Und die hier so geschätzten Edelsteine, wie der Karneol, der Smaragd und der Jaspis sind bloss kleine Bruchstücke jener Steine. Dort aber sind alles ohne Ausnahme Edelsteine, und viel reiner und schöner und durchsichtiger als die

¹⁾ p. 110 a,

Edelsteine bei uns. Denn die Steine dort sind nicht angefressen und verderbt wie die Steine bei uns von Wasser, Nebel und Luft, die hier zusammengeströmt sind, und den Steinen und der Erde und den verschiedenen Pflanzen und Tieren hässliche Formen und Krankheiten verursachen. Ausserdem finden sich auf der Oberfläche der Erde auch Gold und Silber und andere edle Metalle. Und alle diese Pracht und Schönheit tritt überall auf der ganzen Fläche der Erde glänzend hervor und gewährt dem Beschauer einen beseligenden Anblick. Ausser den vielen andern lebenden Wesen wohnen auch Menschen dort, teils im Binnenlande, teils um die Luft herum, ganz gleich wie wir um die Erde herum wohnen, teils in der Nähe des Festlandes auf Inseln, welche die Luft umströmt. Und was uns hier das Wasser und das Meer ist für unsern Gebrauch, das ist jenen dort die Luft, und was uns die Luft ist, das ist jenen der Aether. Das Klima ist dort ein so gesundes, dass jede Krankheit ausgeschlossen ist, und die Leute weit längere Zeit leben als hier. An körperlicher und geistiger Vollkommenheit überragen sie die Menschen hienieden in eben jenem Grade, in welchem die Luft das Wasser und der Aether die Luft hinsichtlich der Reinheit überragt. Auch Haine und Heiligtümer der Götter giebt es dort, in denen die Götter wirklich wohnen und mit den Menschen durch Stimmen Wahrsagungen und Wahrnehmungen verkehren, indem sie sich den Wachenden in Erscheinungen, den Schlafenden in Traumbildern zeigen. Auch sieht man Sonne, Mond und Sterne so, wie sie sind und die übrige Glückseligkeit ist dem entsprechend ¹⁾.

Hierauf folgt die Schilderung des Innern der Erde oder der Unterwelt mit ihren ungeheuren Höhlungen und Schlünden, welche durch engere oder weitere Kanäle mit einander verbunden sind. Durch diese Kanäle fliessen Ströme, welche Wasser, Feuer und Schlamm mit sich führen und die verschiedenen Austiefungen des Innern der Erde wie Kessel mit ihrem Inhalt füllen. Der grösste von diesen Schlünden, welcher die Erde vom einen bis zum andern Ende quer durchbort, ist derjenige, welchen Homer und die andern Dichter Tartarus nennen. In ihm wallt und wogt ununterbrochen, von mächtigen Stürmen begleitet, das Urwasser auf und ab. Aus ihm nehmen alle Ströme der Unterwelt ihren Ausfluss, durchziehen das Innere der Erde, speisen die verschiedenen Gewässer bei uns, die Meere, die Seen, die Flüsse und die Quellen und fallen dann wieder in den Tartarus hinab ²⁾.

Die merkwürdigsten von diesen Strömen sind vier, von denen wiederum der grösste der sogenannte Okeanos ist, welcher um die Erde herumströmt. Ihm gegenüber und in entgegengesetzter Richtung strömt der Acheron, welcher seinen Lauf durch öde Gegenden nehmend und unter der Erde hinströmend, schliesslich in den acherusischen See gelangt, wohin die Seelen der meisten Verstorbenen kommen, um, wenn sie eine gewisse vom Schicksal bestimmte Zeit, die einen eine längere, die andern eine kürzere, dort zugebracht haben, dann wieder zur Erzeugung lebender Wesen ausgesandt zu werden. Der dritte Fluss entspringt zwischen dem Okeanos und dem Acheron und bricht unweit seiner Quelle in einen von vielem Feuer brennenden Raum aus und bildet einen von Wasser und Schlamm wallenden See, der grösser ist als das Meer bei uns. Von da aus fliesst er dann trüb und schlammig im Kreise herum und gelangt, sich um die Erde schlängelnd, zu den äussersten Enden des acherusischen Sees, ohne sich mit dem Wasser desselben zu vermischen und mündet, nachdem er unter der Erde viele Windungen gemacht, schliesslich weiter unten in den Tartarus ein. Dieser Strom heisst der Pyriphlegethon. Von ihm werden auch die feuer-speienden Berge auf der Erde gespeist. Ihm gegenüber entspringt der vierte Strom, die Styx, welche anfangs eine furchtbare und wilde Gegend von schwärzlichem Aussehen durchströmt und einen See gleichen Namens bildet. Nach dem Ausfluss aus dem See geht der Strom unter der Erde, bewegt sich dann in Windungen dem Pyriphlegethon entgegen und trifft ihn von der entgegengesetzten Seite her, beim acherusischen See. Auch sein Wasser

¹⁾ p. 111 c.

²⁾ p. 112 e.

vermengt sich nicht mit einem andern Flusse, sondern er fliesst ebenfalls im Kreise herum und mündet dem Pyriphlegethon gegenüber in den Tartarus. Sein Name ist, wie die Dichter sagen, Kokytos¹⁾.

Nachdem so der platonische Sokrates eine ausführliche Beschreibung des diesseitigen Aufenthaltsortes der Menschen; der eigentlichen obern Erde, der Wohnung der Seligen, und der Unterwelt, der Stätte der zu läuternden und auf ewig verdammten Seelen, gegeben hat, nimmt er den oben abgebrochenen Faden von der Erzählung des Schicksals der Seelen nach dem Tode wieder auf. Diejenigen, deren Lebenswandel von den Totenrichtern als mittelgut befunden wurde, reisen zum Acheron, besteigen die für sie dort bereitstehenden Fahrzeuge und gelangen auf denselben in den acherusischen See. Dort wohnen sie und büssen für ihre Vergehungen und werden von ihrer Schuld gereinigt und befreit. Die Tempelräuber, gesetzwidrigen Mörder und andere derartige Verbrecher schleudert das ihnen zukommende Geschick als unheilbar in den Tartarus, aus dem es keine Erlösung gibt. Jene dagegen, deren Vergehen zwar als heilbar, aber doch als schwer befunden wurden, indem sie sich zum Beispiel im Zorn an Vater oder Mutter vergriffen, oder in der Hitze der Leidenschaft sich zu einem Morde hinreissen liessen, jedoch ihren Fehler während ihres ganzen Lebens bereuten; diese müssen zwar auch in den Tartarus geworfen werden, wenn sie aber ein Jahr dort zugebracht haben, werfen sie die Wogen wieder aus und zwar die Mörder den Kokytos, die, welche sich an Vater und Mutter versündigt haben, den Pyriphlegethon hinab. Wenn sie nun also fortgetrieben beim acherusischen See angelangt sind, so schreien sie hier und rufen, die einen nach den von ihnen Getöteten, die andern nach den von ihnen Misshandelten und bitten sie flehentlich, sie möchten sie in den See aussteigen lassen und aufnehmen. Finden sie Gehör, so steigen sie aus und erlangen Befreiung von ihren Leiden; werden sie nicht erhört, so müssen sie neuerdings ihre Fahrt nach dem Tartarus antreten und werden von da abermals in die Flüsse fortgetrieben, und ihre Leiden hören nicht eher auf, als bis sie jene, an welchen sie sich vergingen, versöhnt haben, denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern auferlegt. Jene aber, deren Leben als ausserordentlich fromm befunden wurde, werden aus diesen in der Erde befindlichen Räumen befreit und wie aus Gefängnissen erlöst und gelangen hinauf in die reine Wohnung und lassen sich droben auf der obern Erde nieder. Von diesen selbst hinwiederum leben jene, die sich durch Liebe zur Weisheit hinlänglich geläutert haben, für die Zukunft ganz ohne Leiber und gelangen zu Wohnungen, welche die oben geschilderten noch weit an Schönheit übertreffen.

Sokrates schliesst diesen farbenreichen Mythos über das Los der Seelen nach dem Tode und deren Wohnstätten mit einer parænetischen, für den Zweck der ganzen Schilderung sehr bezeichnenden Bemerkung an Simmias, sich während des Lebens der Tugend und Weisheit theilhaftig zu machen, „denn schön ist der Siegespreis und die Hoffnung gross“²⁾.

V. Das historische Moment.

Sokrates rechtfertigt seinen lebendigen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht bloss redend, sondern auch handelnd und leidend; sein ganzes Tun und Benehmen an seinem Todestage ist nichts anderes als der treue Ausdruck seines Denkens und Fühlens und seiner innersten Ueberzeugung, und so gestalten sich die historischen Partien im Phædon gewissermassen zum lebendigen Kommentar der spekulativen Erörterungen. „Indem Sokrates dartut, wie auf dem weiten Gebiete der Erkenntnis alle Wege zu demselben Ziele führen, zur Anerkennung der Unsterblichkeit, ist er längst schon durch Erhebung über die Sinnlichkeit und

¹⁾ p. 113 c.

²⁾ Ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ ὦν διεληθῶμεν, ὦ Σιμμία, πᾶν ποιεῖν, ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν· καλὸν γὰρ τὸ ἀθλοῦν καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη. p. 114 c.

durch ein im Geiste und für den Geist geführtes Leben ein Bürger jener Welt geworden und hat durch seinen reinen sittlichen Willen schon hier zur Unsterblichkeit sich erhoben, deren wahre Bedeutung in der Befreiung der Seele vom betrübenden und befleckenden Einfluss des Körpers besteht“¹⁾. Und eben der Gedanke, „seine Seele als eine gereinigte in Bereitschaft zu haben“²⁾, das Bewusstsein, sie in jene Verfassung gebracht zu haben, in welcher sie sich mit dem Reinen und Göttlichen verbinden kann, die zuversichtliche Hoffnung, in den Besitz der Güter im Jenseits zu gelangen als Belohnung für seine treue Lebensführung im Diesseits; alle diese Momente tragen dazu bei, den Sokrates an der Grenzscheide zwischen Leben und Tod in jene heitere Stimmung zu versetzen, von welcher Phædon seinem Freunde Echekrates in Phlius noch nach geraumer Zeit so warm und so lebendig zu erzählen weiss.

Während der Gefangenschaft des Sokrates fanden sich nämlich seine Freunde und Schüler täglich im Gefängnisse ein, indem sie sich früh morgens im Gerichtshofe, der in der Nähe des Gefängnisses war, versammelten und jedesmal warteten, bis das Gefängnis geöffnet wurde, und sich durch gegenseitige Gespräche die Zeit vertrieben. Sobald aber das Gefängnis geöffnet wurde, giengen sie zu Sokrates hinein und brachten meist den ganzen Tag bei ihm zu. So versammelten sie sich auch am Tage der Hinrichtung im Gerichtshofe, aber früher; denn am Tage vorher hatten sie, als sie abends das Gefängnis verliessen, erfahren, dass das Fahrzeug von Delos angekommen sei, und deshalb hatten sie verabredet, recht früh am gewohnten Ort sich einzufinden, um die Zeit des Verkehrs mit ihrem Meister noch möglichst ergiebig auszunützen³⁾. Die unvergesslichen Eindrücke nun, die Phædon, der Liebblingsschüler des Sokrates, an diesem Tage des letzten Zusammenseins mit seinem Lehrer empfangen, und die Seelenstimmung, die ihn während der philosophischen Disputation beherrscht, schildert er im Eingange folgendermassen: „Ich fand mich fürwahr in einer ganz seltsamen Stimmung, so lange ich dabei war. Denn es wandelte mich weder Mitleid an, wie man es doch von einem erwarten sollte, der beim Tode eines ihm nahe stehenden Mannes zugegen ist; denn glücklich schien mir der Mann zu sein, o Echekrates, sowohl in seinem Benehmen als auch in seinen Reden; so furchtlos und edel endete er, dass es mir klar vor der Seele stand, auch den Weg in das Haus des Hades trete er nicht ohne göttliche Schickung an, sondern ihm werde es auch nach seiner Ankunft dort wohl ergehen, wenn sonst je einem. Deswegen also wandelte mich auch gar keine Regung von Mitleid an, wie es doch hätte natürlich scheinen sollen für einen, der bei einem Trauerfalle zugegen ist, noch auch zog Freude bei mir ein, während wir uns doch mit philosophischen Fragen beschäftigten, wie wir gewohnt waren, denn auch jetzt waren unsere Reden dieser Art; sondern eine überaus seltsame Stimmung beherrschte mich, eine ungewohnte Mischung aus Freude und Traurigkeit zugleich bestehend, wenn ich beherzigte, dass jener Mann alsbald sterben sollte. Und so ziemlich alle, die wir zugegen waren, befanden uns ungefähr in diesem Zustande, indem wir bisweilen lachten, manchmal aber auch weinten, einer von uns ganz besonders, Apollodoros — du kennst ja den Mann und seinen Charakter“⁴⁾.

Diese freudige Stimmung des Sokrates, welche Platon dadurch so einfach und doch so schön zeichnet, dass er sie selbst auf die Schüler des Weisen übergehen und die in den Herzen derselben so tief wurzelnde Trauer über den nahe bevorstehenden Hingang ihres Lehrers nicht als einzige, ja nicht einmal als herrschende Empfindung walten lässt, wird auch dann nicht getrübt, sobald die beiden Opponenten Kebes und Simmias mitten in der Disputation, wo Sokrates die ganze Zuhörerschaft von der Unsterblichkeit der Seele bereits überzeugt und dadurch seine Todesfreudigkeit begründet hat, durch zwei sehr triftige Einwürfe die ganze vorausgehende Beweisführung in Frage stellen und dadurch beim Auditorium

¹⁾ Steinhart a. a. O. p. 409.

²⁾ p. 67 c.

³⁾ p. 59 d, e.

⁴⁾ p. 58 e—59 b.

einen peinlichen Eindruck und eine tiefe Entmutigung hervorrufen. Auf die Frage des Echekrates nämlich, wie Sokrates die Einwände seiner Gegner widerlegt habe, ob auch an ihm etwas von Verstimmung wahrzunehmen gewesen sei, oder ob er vielmehr in freundlicher Weise seinen Beweis verteidigt habe, antwortet Phædon: „Fürwahr, o Echekrates, oft zwar habe ich den Sokrates bewundert, jedoch niemals war ich in höherm Grade entzückt über ihn, als bei dieser Veranlassung. Nun, dass er um eine Antwort nicht verlegen war, das ist wohl nichts Besonderes. Was ich aber am meisten an ihm bewunderte, ist vorerst das, wie gern und wohlwollend und beifällig er die Erörterung der Jünglinge aufnahm, sodann wie scharf er es herausfühlte, welchen Eindruck ihre Reden auf uns gemacht hatten, dann wie gut er uns heilte und gleichsam als Flüchtlinge und Ueberwundene wieder zu sich zurückrief und antrieb, ihm zu folgen und den Gegenstand mit ihm zu untersuchen“¹⁾.

Dieser Gleichmut, diese heitere Ruhe des Sokrates kommt namentlich im Scherze zum Ausdruck, den er sich mit seinem Liebling Phædon, dem schönen, hochgewachsenen Jünglinge, erlaubt. Phædon erzählt nämlich dem Echekrates weiter: „Zufällig sass ich zu seiner Rechten neben dem Bette auf einem Fusschemel, Sokrates aber auf einem weit höhern Sitze, als ich. Er streichelte mir nun mit der Hand das Haupt und fasste die Haare mir im Nacken zusammen — denn auch sonst, wenn es sich so gab, hatte er die Gewohnheit, mit meinen Haaren zu spielen — und sagte: Morgen also wirst du wohl, o Phædon, die schönen Haare abscheren. Wahrscheinlich, erwiderte ich, o Sokrates. Nicht, wenn du mir folgst. Aber, warum? sagte ich. Heute schon, entgegnete Sokrates, müssen wir es tun, ich mit den meinen und du mit den deinen, wenn anders uns der Beweis dahin stirbt und wir nicht im Stande sind, ihn wieder zum Leben zu erwecken²⁾. Und zwar würde ich, wenn ich du wäre und mir der Beweis entflöhe, einen Schwur tun, wie die Argiver, nicht eher wieder das Haar wachsen zu lassen, bevor ich im erneuten Kampfe den Beweis des Simmias und Kebes besiegt hätte“³⁾.

Und je näher der Zeitpunkt heranrückt, an welchem Sokrates den Giftbecher nehmen und aus diesem Leben scheiden soll, desto mehr steigert sich seine Freude. Das beweist die Schlusscene des Dialogs, in welcher Platon mit unverkennbarer Pietät die letzten Augenblicke und den Tod seines innigst geliebten Meisters schildert. Wir führen diese rührende Scene voll herrlicher Poesie, in welcher ebenso die heitere Stimmung des Lehrers, wie die tiefe Wehmut der Schüler schon durch die äussere Form so wundervoll zur Darstellung gelangt, ihrem Wortlaute nach vor und lassen wiederum den Phædon erzählen. Nachdem dieser von den Weisungen des Sokrates betreffs Versorgung seiner Kinder und Bestattung seines Leichnams berichtet, fährt er also fort:

„Als er dies gesagt hatte, stand er auf und ging in ein Gemach, um zu baden. Und Kriton folgte ihm, uns aber befahl er, zu bleiben. Wir blieben nun, indem wir uns gegenseitig über das Gesagte unterredeten und es genau erwogen; dann aber wieder das grosse Unglück besprachen, welches uns betroffen habe, wobei es uns recht eigentlich zu Mute

¹⁾ p. 88 c—89 b.

²⁾ Sokrates will sagen: Weil ich heute sterbe, so wirst du dir, o Phædon, morgen zum Zeichen der Trauer über meinen Hingang die Haare abscheren lassen. Allein, wenn es uns nicht gelingt, dem von Kebes und Simmias angegriffenen Beweis zum Siege zu verhelfen, so müssen wir heute schon unsere Haare abschneiden wegen des dahingestorbenen Beweises.

³⁾ Nach dem unglücklichen Treffen bei Thyrea gegen die Lakedämonier (546) gelobten die Argiver nicht eher wieder lange Haare zu tragen, als bis sie Thyrea zurückerobert hätten. Her. I. 82. Ἀργεῖοι μὲν νῦν ἀπὸ τοῦτου τοῦ χρόνου καταχειράμενοι τὰς κεφαλὰς πρότερον ἀπάναγξες χομῶντες ἐποίησαντο νόμον τε καὶ κατάρηγν, μὴ πρότερον θρέψειν κόμηγν Ἀργείων μηδένα μηδὲ τὰς γυναῖκάς σφι χρυσοφορήσειν, πρὶν ἂν θυρέας ἀνασώσωσιναι. Λακεδαιμόνιοι δὲ τὰ ἐναντία τούτων ἔθεντο νόμον, οὐ γὰρ χομῶντες πρὸ τοῦτου ἀπὸ τούτου χομῶν.

war, als ob wir nun gleichsam eines Vaters beraubt, als Waisen unser künftiges Leben hinbringen müssten. Nachdem er aber gebadet hatte, wurden seine Kinder zu ihm gebracht, denn er hatte zwei kleine Söhne, einer aber war ein grosser. Auch kamen die ihm befreundeten Frauen zu ihm. Mit diesen nun unterredete er sich in Gegenwart des Kriton und gab ihnen seine letztwilligen Aufträge. Dann hiess er die Frauen und Kinder weggehen, er selbst aber kam wieder zu uns zurück. Und die Sonne war schon nahe am Untergehen, denn lange hatte er drinnen zugebracht. Als er vom Baden zurückgekehrt war, setzte er sich und redete nachher nicht mehr gerade vieles. Und es kam der Diener der Elfmänner, trat zu ihm und sprach: Lieber Sokrates, an dir werde ich das nicht erleben, was ich an andern erleben muss, dass sie mir nämlich zürnen und mich verwünschen, wenn ich ihnen ankünde, das Gift zu trinken, wie es mir die Vorgesetzten befehlen. Dich aber habe ich auch sonst während dieser Zeit von allen, die noch jemals hiehergekommen sind, als den edelsten, sanftesten und besten Mann befunden, und so weiss ich denn auch jetzt recht wohl, dass du nicht mir zürnest, denn du weisst ja, wer schuld daran ist, sondern jenen. Nun, du weisst schon, was anzusagen ich gekommen bin; lebe wohl und versuche das Unabänderliche so leicht als möglich zu ertragen. Und bei diesen Worten brach er in Tränen aus, wandte sich ab und ging weg. Und Sokrates schaute zu ihm hin und sprach: Auch du lebe wohl, und wir wollen so tun. Und zugleich sagte er zu uns: Wie wohlgesittet doch dieser Mensch ist; auch während der ganzen Zeit ist er zu mir gekommen und hat sich bisweilen mit mir unterhalten und war überhaupt der beste von den Männern und nun, wie edel beweint er mich! Aber wohlan denn, o Kriton, wir wollen ihm gehorchen und es soll einer das Gift bringen, wenn es gerieben ist, wenn nicht, so soll es der Mensch reiben. Und Kriton sprach: Aber ich glaube, o Sokrates, die Sonne steht noch auf den Bergen und ist noch nicht untergegangen. Und zudem weiss ich, dass auch andere sehr spät nach erhaltenem Befehle trinken, und dass sie vorher noch recht gut gegessen und getrunken und sich mit solchen zusammengetunden haben, welche gerade Gegenstand ihres Verlangens gewesen sind. So beeile dich also nicht, denn es hat noch Zeit. Und Sokrates sagte: Ganz natürlich, mein Kriton, machen es jene so, von denen du redest, denn sie glauben hievon Gewinn zu haben, wenn sie es so machen, und ganz natürlich mache ich es nicht so, denn ich glaube keinen andern Gewinn davon zu haben, wenn ich ein wenig später trinke, ausser, dass ich mich vor mir selber lächerlich mache, wenn ich so zähe am Leben hange und geize, wo nichts mehr vorhanden ist. Wohlan denn, fuhr er fort, gehorche mir und tue nicht anders!¹⁾

„Und Kriton, als er das hörte, winkte er seinem in der Nähe stehenden Sklaven. Und der Sklave ging hinaus und nachdem er geraume Zeit verweilt, kam er mit dem Diener zurück, der das Gift verabreichen sollte und es gerieben in einem Becher brachte. Als nun Sokrates den Menschen sah, sprach er: Gut, mein Bester, denn du bist in solchen Dingen erfahren, was muss ich tun? Nichts anderes, sagte er, als, wenn du getrunken hast, musst du umhergehen, bis es dir schwer in den Beinen wird, hierauf dich niederlegen; und so wird es schon seine Wirkung tun. Und zugleich reichte er dem Sokrates den Becher. Und er nahm ihn und zwar überaus heiter, o Echekrates, ohne zu zittern oder Farbe und Miene zu verändern, sondern wie er gewohnt war, den Blick starr auf den Menschen heftend, sagte er: Was meinst du von diesem Trank, wenn man damit einem eine Spende weihen wollte; geht es an, oder nicht? Wir zerreiben, sagte er, o Sokrates, nur so viel, als wir glauben, dass zu trinken erforderlich sei. Ich verstehe, sagte er; aber beten darf man doch wohl und muss man zu den Göttern, dass die Wanderung ins Jenseits eine glückliche werde. Und um das flehe ich auch und möge es so geschehen. Und indem er dies sagte, setzte er an

¹⁾ p. 116—117.

und trank überaus leicht und frischweg aus¹⁾. Und bis dahin zwar waren die meisten aus uns so ziemlich im Stande gewesen, sich der Tränen zu enthalten; als wir aber sahen, wie er trank, und dann getrunken hatte, da nicht mehr, sondern mir selbst kamen mit Gewalt, nicht nur tropfenweise die Tränen, so dass ich mich verhüllte und über mich selbst wehklagte, denn freilich nicht über ihn, sondern über mein eigenes Unglück, welches eines Freundes ich nun beraubt sein sollte. Kriton aber war, weil er nicht vermochte die Tränen zurückzuhalten, noch vor mir aufgestanden und hinausgegangen. Apollodoros jedoch, der auch schon vorher unaufhörlich geweint hatte, brach nun vollends in ein lautes Jammergeschrei aus, klagend und ungehalten sich gebärdend, und es war unter den Anwesenden niemand, dem er nicht das Herz gebrochen hätte mit Ausnahme des Sokrates selbst. Dieser aber sagte, was macht ihr doch, ihr wunderlichen Leute? Habe ich doch ganz besonders deshalb die Weiber weggeschickt, damit sie sich nicht so albern gebärden. Denn auch das habe ich gehört, dass man in frommem Schweigen vollenden solle. So haltet denn Ruhe und seid standhaft!“

„Und wir, da wir das hörten, schämten uns und hielten unsere Tränen zurück. Er aber gieng umher, und nachdem er gesagt hatte, dass ihm die Beine schwer werden, legte er sich auf den Rücken, denn so hatte es ihm der Mensch befohlen. Und zugleich befühlte ihn der, welcher ihm das Gift gereicht hatte von Zeit zu Zeit, und untersuchte ihm die Füße und Schenkel. Und hierauf drückte er ihm den Fuss stark und fragte, ob er es spüre. Er aber sagte: Nein. Und nach diesem wiederum die Waden, und indem er so weiter hinaufgieng, zeigte er, dass er erkalte und erstarre. Und er befühlte ihn nochmals und sagte, sobald es ihm zum Herzen gekommen sei, werde er verscheiden. Schon war er um den Unterleib fast ganz kalt geworden, da enthüllte er für einen Augenblick sein Antlitz, denn er war verhüllt, und sagte, was denn auch sein letztes Wort war: O Kriton, sagte er, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihn gewiss, und versäumt es ja nicht²⁾. Ja, sagte Kriton, das wird geschehen, aber sieh zu, ob du sonst noch etwas zu sagen hast. Auf diese Frage antwortete er ihm nichts mehr, sondern wenige Zeit nachher machte er eine Zuckung, und der Mensch enthüllte ihn, und seine Augen waren gebrochen. Als Kriton das sah, schloss er ihm Mund und Augen zu“³⁾.

Im Munde des Sokrates ist es also nicht bloss eine leere Behauptung, dass der Philosoph beim Herannahen des Todes sich freuen soll, sondern er betätigt diese Freude auch tatsächlich, sobald die Reihe an ihn kommt; der Totenbecher ist für ihn ein Freudenbecher und sein letztes Wort ist eine Bitte an Kriton, dem Gotte der Gesundheit einen Hahn zu opfern zum Danke dafür, dass er nun durch den Tod von der Krankheit des irdischen Daseins genesen kann.

So vereinigen sich denn alle Seiten der Darstellung zur Illustration der von uns aufgestellten Grundidee, den lebendigen Glauben des Sokrates an die Unsterblichkeit der Seele und seine dadurch begründete Todesfreudigkeit in den Augen seiner Schüler und Freunde zu rechtfertigen. Dieser Gedanke muss sich dem auch nur einigermaßen aufmerksamen Leser als die das Ganze beherrschende und zu höherer Einheit verbindende Idee

¹⁾ καὶ ὅτ λαβὼν καὶ μάλα ἕλωτ, ὡ Ἐχέκρατες, οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου, ἀλλ', ὡσπερ εἰώθει, ταυρηθὼν ὑποβλέψας πρὸς τὸν ἄνθρωπον· τί λέγεις, ἔφη, περὶ τοῦδε τοῦ πόματος πρὸς τὸ ἀποσπείσαι τι; ἔξεστιν ἢ οὔ; ' τοσοῦτον, ἔφη, ὡ Σόκρατες, τρίβομεν, ὅσον οἰόμεθα μέτριον εἶναι πεινῆ· μανθάνω, ἢ δ' ὅτ· ἀλλ' εὐχέσθαι γέ πον τοῖς θεοῖς ἔξεστί τε καὶ χρὴ τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκτίσει εὐτυχῆ γενέσθαι· ἂ δὴ καὶ ἐγὼ εὐχομαι τε καὶ γένοιτο ταύτη; καὶ ἄρ' εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐλόως ἔξεπειεν. p. 117 b. c.

²⁾ ὡ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρύονα. ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε. p. 118.

³⁾ p. 118 a.

aufdrängen. Denn dieser Satz steht an der Spitze der ganzen Untersuchung¹⁾; über diese Behauptung will Sokrates vor Kebes und Simmias als seinen Richtern, wie er sie selbst nennt, Rechenschaft ablegen²⁾, was er denn auch tut, indem er die Aufgabe des Philosophen darlegt, die nichts anderes ist, als eine beständige Uebung im Sterben; auf diesen Satz kommt er am Schlusse seiner Ausführungen über die Betätigung des echten Weisheitsjüngers zurück³⁾; diesen Satz betont Kebes in seinen beiden Einwüfen mit Nachdruck und lässt ihn nur dann gelten, wenn Sokrates nachzuweisen im Stande ist, dass die Seele auch nach dem Tode eine gewisse Kraft und Erkenntnis habe⁴⁾ und durchaus unvergänglich und unsterblich ist⁵⁾; zu dieser Aufstellung kehrt Sokrates selbst am Schlusse der ganzen Disputation wieder zurück mit der Behauptung, dass der Mann, der sich die Genüsse des Leibes versagt und seine Seele mit dem ihr zukommenden Schmucke, nämlich mit Mässigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheit und Wahrheit geschmückt hat, getrosten Mutes und ruhig dem Tode entgegengehen kann⁶⁾. Dem nämlichen Zwecke dienen die die spekulativen Erörterungen teils unterbrechenden teils umrahmenden ethischen und eschatologischen Reflexionen, und auch die historischen Partien verfolgen keine andere Tendenz, als den faktischen Beweis zu liefern für die in doktrinärer Weise begründete Todesfreudigkeit des Philosophen. So finden sich also die stofflich auch noch so verschiedenen Gruppen des Dialogs in die eine Grundidee zusammen, vereinigt sich Religion und Spekulation, Philosophie und Tradition, Mythos und überkommenes Ethos zum nämlichen Resultate.

Für die Beweiskraft der für die Unsterblichkeit der Seele im Phaedon angeführten Gründe ist uns die Bemerkung des Simmias massgebend: „Ich habe vielleicht die nämliche Ansicht wie du, o Sokrates, dass sich über derlei Gegenstände während des jetzigen Lebens entweder unmöglich oder doch sehr schwer etwas Sicheres eruieren lasse, dass es aber einen durchaus weichlichen Menschen verrate, das hierüber Gesagte nicht in jeder Weise zu prüfen und abzulassen, bevor man es nach allen Seiten hin erschöpfend betrachtet hat. Denn in betreff dieser Gegenstände muss man von zwei Zielen das eine erreichen; entweder muss man von andern lernen, wie es sich damit verhält, oder es durch eigene Forschung ausfindig machen, oder, wenn sich das als unmöglich herausstellt, so muss man wenigstens die annehmbarste und am schwierigsten zu widerlegende von den menschlichen Anschauungen sich aneignen und auf dieser dann wie auf einem Flosse die Fahrt durchs Leben wagen, wofern es einem nicht gelingt, sicherer und gefahrloser auf einem festern Fahrzeuge, nämlich einem göttlichen Worte, die Fahrt durch dieses Leben zu vollenden“⁷⁾. Aehnlich äussert sich Simmias an einer andern Stelle: „Fürwahr, auch ich kann in Rücksicht auf deine Ausführungen unmöglich ungläubig sein. Jedoch wegen der Grösse des behandelten Gegenstandes (ὄποδ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσὶν) und im Gefühl der Unzulänglichkeit der menschlichen Schwäche (καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων) muss ich notgedrungen noch für meine Person einigen Zweifel über das Gesagte hegen“⁸⁾. An diese Aeusserung

¹⁾ p. 63 b. c.

²⁾ p. 63 e. u. 64.

³⁾ p. 69 d. e.

⁴⁾ p. 70 a. b.

⁵⁾ p. 88 b. cf. p. 95 d.

⁶⁾ p. 114 d. e.

⁷⁾ ἐμοὶ γάρ δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, περὶ τῶν τοιούτων ἴσως ὥσπερ καὶ σοὶ τὸ μὲν σαφὲς εἰδέναι ἐν τῷ νῦν βίῳ ἢ ἀδύνατον εἶναι ἢ παρχάλεπόν τι, τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι, πρὶν ἂν πανταχῆ σοποῶν ἀπέιπῃ τις, πῶν μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρὸς · δεῖν γάρ περὶ αὐτὰ εἶναι γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μινδεῖν, ὅπῃ ἔχει, ἢ εὐρεῖν, ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτεστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχοῦμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναται ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεραιοτέρου ὀχήματος ἢ λόγου θείου τινὸς διαπορευθῆναι. p. 85 c. d.

⁸⁾ p. 107 a.

des Simmias schliesst Sokrates eine Bemerkung, in der man wohl das Urteil Platons selbst über den im Phædon geführten Unsterblichkeitsbeweis, sowie die Stellung desselben zu den in andern Dialogen für den nämlichen Gegenstand beigebrachten Beweisen erblicken kann: „Nicht nur notgedrungen, o Simmias, sagst du das, sondern mit Recht. Und selbst die ersten Voraussetzungen, auch wenn sie euch glaubwürdig sind, bedürfen doch noch einer sorgfältigeren Prüfung (*τὰς ἐποθέσεις τὰς πρώτας ἐπισκεπτέαι σαφέστερον*), und wenn ihr diese hinlänglich untersucht habt, so werdet ihr dem Nachweise folgen, so weit es überhaupt einem Menschen möglich ist zu folgen, und wenn euch eben dies klar geworden ist, dann werdet ihr nicht mehr weiter forschen“¹⁾.

Platon ist also einsichtig und bescheiden genug, um für die im Phædon gelieferten Unsterblichkeitsbeweise nicht unbedingte Glaubwürdigkeit in Anspruch zu nehmen. Trotzdem „darf man sagen, dass der grosse Philosoph auf diesem Gebiete erreicht hat, was tiefes Denken, mit unerschütterlichem Glauben an die Macht der sittlichen Ideen gepaart, erreichen konnte, ehe noch die Stimme dessen erschollen war, der die Auferstehung und das Leben ist“²⁾, die Stimme jenes *θεῖος λόγος*, jenes göttlichen Wortes, das Platon im Gegensatz zu den unsichern, schwankenden menschlichen Anschauungen (*ἀνθρώπων λόγων*) der einzig untrügliche Lehrer der Unsterblichkeit ist³⁾.

¹⁾ p. 107 b.

²⁾ Steinhart, a. a. O. p. 456.

³⁾ p. 85 d.

