

WILHELM WINDELBAND
ZU PLATON'S PHAIDON

Über die Komposition des gelesensten von Platon's Dialogen ist von je her viel und vielfältig gehandelt worden, und wenn man die Unsterblichkeit der Seele als das sachliche Thema des Werks anzusehen sich berechtigt hielt, so fragte man in erster Linie, welches die Gliederung der philosophischen Beweise sei, die für dies theologische Lehrstück beigebracht werden. In dieser Richtung hat Bonitz (Plat. Stud. 3. Auflage 1886, p. 293 ff.) wohl das letzte Wort gesprochen und die Gruppierung des Gesprächs um drei Grundbeweise so überzeugend und erschöpfend nachgewiesen, dass diese Seite der Sache als damit erledigt gelten darf.

Betrachtet man aber den unvergleichlich reizvollen Ablauf des Gesprächs wesentlich von der künstlerischen Seite, so zerfällt es auf den ersten Blick sofort in zwei Hauptteile, welche durch das grosse Schweigen (*σῆπῃ οὖν ἐρέετο* 84c) überaus deutlich von einander getrennt sind. Denn mit diesem Schweigen, das durch die Einwürfe des Simmias und des Kebes unterbrochen wird, schiebt sich auch die Handlung wieder zwischen die philosophischen Untersuchungen, und dass die ganze Darstellung hier einen zweiten Anlauf nimmt, wird auch dadurch gekennzeichnet, dass an dieser Stelle (88c) der umrahmende Dialog (zwischen Phaidon und Echekrates) bedeutsam in den Hauptdialog eingreift.

Zwischen den beiden so getrennten Teilen des Hauptdialogs besteht nun, aesthetisch genommen, ein ausserordentlich feiner und schöner Parallelismus. Beide beginnen mit deutlich erkennbaren Anspielungen an den Apollokult: der erste mit der Erzählung des Sokrates von seinen durch Träume veranlassten poetischen Beschäftigungen im Gefängnis (60e), der zweite damit, dass Sokrates sich mit den dem Apoll geheiligten Schwänen vergleicht (85a). Beide formulieren dann sehr genau und ausführlich ihr Thema: der erste den die Todesfreudigkeit des Philosophen rechtfertigenden Satz, dass die Seele des Menschen auch nach

dem Tode existiert, thätig ist und vernünftiges Bewusstsein hat (ἔστι τε καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν 70b), der zweite die Einwürfe und ihre Widerlegung durch neue dialektische Untersuchung (91b). Beide Teile endlich lassen die theoretischen Beweise in sittlich-religiöse Ermahnungen zur Pflege des wahren Seelenheils auslaufen und verflechten diese mit mythischen Darstellungen über das Geschick der Seele nach dem Tode.

Was ist die Bedeutung dieses doppelten Anlaufs und Ablaufs? Und wie sollen wir uns das eigenartige Verhältnis dieser beiden Teile zu einander denken? Am nächsten schien den Erklärern immer die Annahme zu liegen, dass in dem dramatischen Aufbau des Gesprächs die These der Unsterblichkeit zuerst durch die beiden Beweise des ersten Teils begründet erscheinen, sodann durch die Einwürfe erschüttert und schliesslich durch den dialektischen „Hauptbeweis“ erst völlig erhärtet werden solle. Und das scheint in der That der Gang des Gesprächs zu sein, wie es als Ganzes vorliegt. Die Einwürfe von Simmias und Kebes sind gewissermassen in den vorsichtigen Formulierungen der Beweisergebnisse des ersten Teils vorbereitet. Dass die Seele zur unsichtbaren Welt (der Ideen) gehört, wird (79b) so ausgedrückt, sie sei im Vergleich zum Leibe dem Unsichtbaren ähnlicher (ὁμοίωτερον, vgl. auch 79c und 80b ὁμοιώτατον), und dem entspricht es, wenn Simmias (85e) seinen Einwurf damit einleitet, dass auch die Harmonie im Vergleich zu der Leier, aus der sie ertönt, etwas Unsichtbares und Göttliches sei. Ebenso sagt Sokrates (80b), der Seele komme es zu παράπαν ἀδιάλυτον εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου, und daran knüpft Kebes mit seinem Einwurf an, die Seele möge zwar dauerhafter sein als jeder Leib, den sie bewohne, aber schliesslich doch, nachdem sie viele Leiber verbraucht habe, auch selbst zu Grunde gehen. Beide Einwürfe gehen also darauf, dass im ersten Teil nur eine relative Erhabenheit der Seele über den Leib und somit eine längere Dauer, aber keine absolute Unzerstörbarkeit bewiesen sei: und das soll dann im zweiten Teil durch den dialektischen Beweis aus dem Begriff des Lebens nachgeholt werden (παντάπασιν ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον 88b).

Das ist zweifellos richtig: aber es fragt sich, ob man annehmen darf, dass dies Verhältnis der beiden Teile ursprünglich bei dem Entwurf des Werks so gedacht und beabsichtigt worden ist. Wäre dies der Fall, so müsste erwartet werden, dass die

Sicherheit des Behauptens der Unsterblichkeit im Fortschritt des Dialogs sich steigern und dass die Einwürfe in dieser Komposition die Aufgabe hätten, durch eine vorübergehende Erschütterung jene Gewissheit zu befestigen und zu erhöhen. So liegt die Sache aber keineswegs. Vielmehr kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der zweite Teil hinsichtlich der theoretischen Beweisbarkeit der Unsterblichkeit eine durchgängig viel skeptischere Stimmung atmet als der erste. In diesem trägt nicht nur Sokrates seine Beweise mit skrupelloser Sicherheit vor und glaubt seine Todesfreudigkeit vollständig gerechtfertigt zu haben (84a), sondern auch die Mitunterredner stimmen, nachdem sie anfänglich (70a) „wegen des Unglaubens der Menschen“ den Beweis verlangt und nachher nur einmal (77c) die Unzulänglichkeit jeder der beiden Hälften des ersten Beweises hervorgehoben haben, nachher den Ausführungen des Sokrates bedingungslos bei. In der zweiten Hälfte des Dialogs dagegen tritt selbst Sokrates nicht mehr so sicher auf. Er erkennt die Bedeutsamkeit der Einwände teils direkt (89b), teils durch die Umständlichkeit an, mit der er sie reproduziert (95e); er sagt am Schluss der Rede gegen die Misologie (91b), dass es ihm weniger darauf ankomme, die Andern zu überreden, als seine eigene Überzeugung zu befestigen, und er fordert seine Freunde schon hier auf, sich in ihren weiteren Forschungen nicht um den Sokrates, sondern um die Wahrheit zu kümmern (91c); er wiederholt endlich, nachdem er den dialektischen Beweis vorgetragen hat (107b), diese Aufforderung zu weiterer Forschung mit der Hoffnung, dass die Freunde schliesslich seinem Beweisgang sich anschliessen würden καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστ' ἀνθρώπων ἐπακολουθήσαι. Er schliesst sich damit ausdrücklich dem Simmias an, der den Hinweis auf die Grenzen der menschlichen Erkenntnis-kraft, mit dem er seinen Einwand (85c) „ganz im Sinne des Sokrates“, wie er meint, eingeführt hat, auch zum Schluss noch, selbst nach dem dialektischen Beweise aufrecht erhält (τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων 107a). Mit dieser Haltung der Personen im zweiten Teil stimmt es überein, wie Platon den Eindruck der Einwände durch die Zustimmung des Echekrates verstärkt (88c), und wie er dasselbe Steigerungsmittel da (102a) anwendet, wo er den Sokrates als eine Art von methodischem Testament (101c) die Ermahnung aussprechen lässt, in der Prüfung der Voraussetzungen mit dem dialektischen Denken unerschüttert und uner-

müdiglich trotz aller Einsprachen fortzufahren. Und auf Dasselbe läuft ja schliesslich schon die Diatribe gegen die Misologie hinaus (89 c), deren Sinn doch nur der ist, dass man sich nicht durch die Enttäuschungen, welche in der wissenschaftlichen Arbeit unvermeidlich sind, an der Liebe zur Wissenschaft und an dem Vertrauen in ihre, wenn auch dem Wesen des Menschen gemäss beschränkte Leistungsfähigkeit irre machen lassen soll. Mag diese Mahnung auch (wie die Erklärer wollen) von Platon an die Adresse Phaidon's oder seiner Schule gerichtet sein, die in Gefahr war, in die eristischen Künste der ἀντιλογικοί (vgl. auch 101 e) zurückzufallen, so fügt sich doch ihr ganzer Ton vollständig in die gedämpftere Stimmung des damit eingeleiteten zweiten Teils, dem der felsenfeste Glaube an die Unwandelbarkeit der ἐπιστήμη nicht mehr in dem Maasse innewohnt wie dem ersten (vgl. dort 79 d oder z. B. 63 c).

Diese Verschiedenheit der Stimmung legt die Möglichkeit nahe, dass der zweite Teil mit seinem kunstvollen Parallelismus zum ersten erst später in das Werk eingefügt sei. Die Veranlassung dazu wäre dann bei dem ganzen Charakter der Platonischen Schriften (vgl. meinen „Platon“ S. 43 ff.) eben in den Einwürfen zu suchen, welche sein Buch in der ersten Form bei seinen Freunden gefunden hätte: und es wäre wohl begreiflich, dass, wenn er im zweiten Teile dazu Stellung nahm, er bis zu einem gewissen Grade auch die Berechtigung der Zweifel anerkannte und in eine zurückhaltendere Stimmung geriet.

Ein solcher Vorgang wäre in Platon's Schriftstellerthätigkeit nicht ohne Beispiel. Es ist bekannt, dass wir uns die Komposition seiner „Politeia“ nicht anders erklären können, als durch die Annahme einer successiven Entstehung ihrer verschiedenen Schichten, und auch diese Annahme findet ihren äusseren Anhalt gerade an den Einwürfen, welche im Fortgang des Gesprächs dem Sokrates nachträglich gemacht und von ihm widerlegt werden. In der „Politeia“ liegen, obwohl Platon auch hier die verschiedenen Stücke kunstvoll zusammengearbeitet hat, diese Anzeichen des Nachtrags zum Teil ganz offen zu Tage. Im Phaidon ist, wenn bei seiner Entstehung etwas Ähnliches obgewaltet hat, die Kunst der Angleichung des Nachgetragenen unvergleichlich grösser.

An einem Punkte jedoch scheint es mir, als habe diese Kunst ihre Grenze gefunden: das ist die bisher zu wenig beachtete

Diskrepanz zwischen den beiden mythischen Darstellungen, welche unser Dialog (81 b ff. und 107 d ff.) über das Leben nach dem Tode bringt. Sie stehen keineswegs in dem Verhältnis, dass etwa die erste kürzere in der zweiten längeren näher ausgeführt würde; sondern sie enthalten völlig verschiedene und mit einander nicht vereinbare Auffassungen. Zwar versucht Platon (ὄπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον 108a) sich im Anfang des zweiten Mythos auf den ersten zurückzubeziehen; aber das betrifft nur ein unbedeutendes Nebenmoment, nämlich das gespensterhafte Schweifen der Seelen um ihre Gräber: und selbst dies äusserlich Gleiche wird an beiden Stellen verschieden gedeutet. Im ersten Mythos wird die schlechte Seele durch ihre auf das Irdische gerichtete Begehrlichkeit und durch die Furcht vor dem Unsichtbaren an der Erde, bei ihrem Leibe festgehalten (81 c); im zweiten flattert die thörichte Seele herum, weil sie weder selbst den schwierigen Weg zur Richtstätte in der Unterwelt finden kann, noch sich der Führung ihres Dämons fügen will (108 b). Hierin kommt schon der Hauptunterschied zu Tage: von dem Dämon und dem Totengericht weiss der erste Mythos nicht das Geringste; in ihm wird vielmehr jede Seele mit natürlicher Notwendigkeit in eine ihrem Charakter entsprechende Neugeburt geführt, und während die durch Philosophie Geläuterten in das Reich der Götter eingehen, müssen die andern in Tiere oder wieder in Menschen niederen Schlages fahren (81 e). Von einer solchen tierischen Metempsychose weiss nun wieder der zweite Mythos nichts: hier werden die Seelen gerichtet und je nach ihrer Würdigkeit an verschiedene Stätten gewiesen, die von dem Mythos mit farbiger Phantastik als Himmel, Hölle und Fegefeuer ausgemalt werden. Nun wird ja Niemand von den platonischen Mythen strenge Konsequenz in der Durchführung der sinnlichen Anschauung erwarten oder verlangen; und im „Gorgias“ wie in der „Politeia“ begegnen uns wieder andre eschatologische Darstellungen: aber dass in der ursprünglichen Komposition eines und desselben Dialogs zwei so verschiedene Gestaltungen der Phantasie über das Leben nach dem Tode entworfen wären, ist doch wenig wahrscheinlich; sehr viel begreiflicher dagegen erscheint es, wenn der nachträgliche zweite Teil in seinem parallelen Bau zu dem ersten auch seinerseits einen neuen Mythos mit sich brachte.

Die Annahme einer späteren Einfügung des zweiten Teils wird ferner dadurch begünstigt, dass das Werk auch ohne ihn

eine fertige und in sich geschlossene Komposition darstellt. Der erste Teil schliesst, da wo das Schweigen beginnt (84b), jetzt ohne eine stilistisch besonders eindrucksvolle Wendung: denken wir uns hier die Rede des Sokrates etwa da fortgesetzt, wo nach Abschluss des zweiten Mythos der Übergang zur Schlusszene gewonnen wird, also vielleicht (114d) mit den Worten ἀλλὰ τούτων δὴ ἕνεκα θαρραίνει χρῆ κτλ., so würden wir in dem Werke nichts vermissen, sondern ein vielleicht noch einheitlicher abgerundetes Kunstwerk vor uns haben. Auch darf nicht etwa eingewendet werden, dass, wenn die erste Gestalt des Phaidon den ganzen zweiten Teil noch nicht gehabt hätte, der Dialog viel zu kurz gewesen wäre, um der szenischen Fiktion gemäss den Todestag des Sokrates auszufüllen. Einer solchen realistischen Anforderung thut auch der ganze Dialog, so wie er vorliegt, nicht im Entferntesten Genüge: er würde, gesprochen, kaum zwei Stunden in Anspruch nehmen.

Die Möglichkeit einer „zweiten Auflage“ des Phaidon ist nun aber nicht bloss eine müssige Spielerei, sondern sie kann für die Stellung des Dialogs in der Reihenfolge der platonischen Schriften wichtig werden. Denn die Art, wie im ersten Teil die Ideenlehre, insbesondere der Gegensatz der unsichtbaren und der sichtbaren Welt behandelt wird, entspricht genau der ersten Phase der „Zweiweltentheorie“, die im Phaidros wie im Symposion dargelegt ist, und wird im Dialog „Sophistes“ als eine unzulängliche Metaphysik kritisiert; im zweiten Teile des Phaidon dagegen wird ausdrücklich behauptet, dass, wie es im „Sophistes“ verlangt war (vgl. Soph. 247 ff. Phaed. 100 d) die Ideen als Ursachen der Erscheinungen aufgefasst und erwiesen werden sollen¹. Je schwieriger es wäre, den Zeitpunkt zu bestimmen, in welchen diese beiden verschiedenen Auffassungen zugleich verlegt werden können, um so leichter löst sich die Schwierigkeit, wenn wir die beiden Teile verschieden datieren, die „erste Auflage“ verhältnismässig früh etwa in der Nähe von Phaidros und Symposion ansetzen, mit denen auch die Szenerie des Phaidon so viel Analogien darbietet, und den zweiten Teil dafür zu den späteren metaphysischen Schriften, zum Philebos und Timaios, rücken. Auch

¹ Hierzu muss ich der Kürze halber auf die von mir in meinem „Platon“ dargelegte Entwicklung der Ideenlehre verweisen; vgl. daselbst cap. IV; hauptsächlich S. 97 ff.

die Beziehungen des Phaidon zu den verschiedenen Schichten der Politeia lassen sich in dieser Weise glücklich aus einander legen. Wir brauchen z. B. keinen Anstoss mehr daran zu nehmen, dass an einer Stelle der „Politeia“ welche zu deren mittlerer Schicht gehört (X, 611b), auf die Unsterblichkeitsbeweise des Phaidon zurückverwiesen wird, während doch der in der „Politeia“ unmittelbar darauf folgende eschatologische Mythos entschieden früher zu sein scheint als die schon an die Weltvorstellung des „Timaios“ anklingende Nekyia im zweiten Teil des Phaidon — und während andererseits die Metaphysik der Idee des Guten, die im sechsten und siebenten Buche, d. h. im spätesten Teil der „Politeia“ vorgetragen wird, sich als die ausgereifte Entfaltung der im zweiten Teil des Phaidon angelegten Prinzipien darstellt.

Hiermit verwandt sind weitere Beobachtungen, die sich an die Einwürfe im zweiten Teil des Phaidon und die Art ihrer Erledigung anschliessen. Der Zweifel des Simmias stützt sich auf die als bekannt vorausgesetzte Ansicht, die Seele sei eine „Harmonie“ des Leibes. Man sieht das wohl auf Grund dieser Stelle, bestärkt durch den musikalischen Ausdruck, als eine allgemein „pythagoreische“ Lehre an: ich halte dies für bedenklich. Es lassen sich dafür ausserdem nur ein paar sehr späte Stellen beibringen (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. I⁵, 445), die nichts beweisen, weil sie bereits auf Ausdeutung dieser Phaidonstelle beruhen können. Dagegen spricht, dass Platon selbst den andern Pythagoreer, Kebes, sich gegen diese Ansicht erklären lässt (87a), vor allem aber, dass Aristoteles von einer solchen pythagoreischen Lehre offenbar nichts weiss. Er berichtet, einige Pythagoreer hielten die Seelen für Sonnenstäubchen, andre für das sie Bewegende (de an. I 2, 404 a 17), und wo er von der Ansicht handelt, die Seele sei eine Harmonie und zwar die des Leibes (de an. I 4, 407 b 27 ff., vgl. Pol. VIII 5, 1340b 18), erwähnt er die Pythagoreer nicht. Dabei bezeichnet er diese Vorstellung als eine weitverbreitete und dem populären Bewusstsein sehr einleuchtende, gerade wie das auch Platon im Phaidon andeutet (86b, 88d, 92d). Über die Herkunft der von Simmias geltend gemachten Ansicht entscheidet meines Erachtens die von Aristoteles ebenso wie von Platon erwähnte Gleichsetzung von ἀρμονία mit κρᾶσις. Es handelt sich um die in den Kreisen der philosophierenden Ärzte entstandene Lehre, welche Leben, Gesundheit und Krankheit, physische und psychische Funktionen aus Mischungs-

verhältnissen der in den Organismus eintretenden Stoffe erklärte¹. Von Alkmaion an, der den Pythagoreern nahe stand, hatte sich diese Lehre bis zu den jüngeren Physiologen entwickelt, für deren Ansichten die pseudohippokratische Schrift *περὶ διαίτης* als typisch angesehen werden darf. Diesen materialistischen Seelenbegriff bekämpft Sokrates-Platon in Simmias: es ist nicht mehr der metaphysisch-erkenntnistheoretische Materialismus, von dem im „Theaetet“ (155 e) und auch im Dialog „Sophistes“ (246 a) die Rede war, sondern es ist der Materialismus der medizinischen Psychologie. Unter solchen Physiologen haben wir u. A. auch den jungen Atheisten zu suchen, den Platon in den „Gesetzen“ (X, 885 ff., bes. 888 a) so köstlich abfertigt und in welchem E. Pfeleiderer (Sokrates und Plato, 1896) abenteuerlicher Weise keinen Geringeren gewittert hat als — Aristoteles! Diese physiologisch-materialistische Seelenlehre mögen sich denn auch einige Mitglieder der viel verzweigten pythagoreischen Schule angeeignet haben, in der man ja, wie Aristoteles (Met. I 5, 986 a 6) bezeugt, schliesslich alles Harmonie nannte.

Gerade daran aber packt nun Sokrates den Simmias, indem er die Doppelbedeutung des Wortes Harmonie einmal als Wertprädikat (Tugend = Harmonie) und das andere Mal als Realprädikat (Seele = Harmonie) geschickt benutzt, um die sich daraus ergebenden Widersprüche zu entwickeln (93 f.). Vorher schon hat er den Simmias leicht überrannt, indem er (91 e) nachwies, dass die von ihm zugestandene Lehre von der *ἀνάμνησις* und der damit gesicherten Präexistenz der Seele mit dem materialistischen Begriff schlechthin unvereinbar sei. Wird damit nur gezeigt, dass weder ein Platoniker noch ein Pythagoreer sich jenen materialistischen Begriff aneignen dürfe, so beschränkt sich dessen sachliche Widerlegung auf den Nachweis, dass die Seele als selbständiges Wesen dem Körper zuwiderhandeln könne (94 b), wobei lediglich das schon im ersten Teil (78 c und 80 a b) benutzte Argument von der Herrschaft der einheitlichen Seele über den zusammengesetzten Leib etwas näher erläutert wird. Sachlich führt also die Widerlegung des Simmias nicht weiter: sie hält nur die früher entwickelte Lehre gegenüber der jüngeren Naturwissenschaft aufrecht.

Diese Rücksicht auf die jüngere Naturwissenschaft, die sich bei Platon erst allmählich eingestellt hat, spricht gleichfalls für

¹ Vgl. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 1 p. 88 ff.

die spätere Abfassung des zweiten Phaidon-Teils: wir haben von ihr noch ein besonders interessantes Beispiel. Zu den mechanistisch-naturwissenschaftlichen Theorien, die Sokrates a limine abweist, gehört (96b) auch die: ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄραν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν κατὰ ταῦτα [ταῦτά?] γίγνεσθαι ἐπιστήμην. Zu diesem Satze findet sich eine merkwürdige Parallelstelle bei Aristoteles im Schlusskapitel der Analytik¹, wo es nach einer Auseinandersetzung über das verschiedene Verhalten der Tiere bei der Wahrnehmung heisst (100a 3): ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη . . . , ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία . . . , ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ . . . τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. Es scheint mir zweifellos, insbesondere wegen der bei Platon in diesem Sinne ungewöhnlichen, bei Aristoteles gelegentlich wiederholten Anwendung des Ausdrucks ἡρεμεῖν², dass diese beiden Stellen nicht ohne Beziehung zu einander sind. Dass jedoch Platon dabei den Aristoteles im Auge habe, kann ich nicht annehmen, erstens weil ich überhaupt nicht an eine Polemik Platons gegen die erst am Lyceum entstandenen Lehrschriften seines grossen Schülers glaube, und zweitens, weil in der Aristoteles-Stelle gerade das Gehirn als Träger der Erkenntnisthätigkeiten nicht erwähnt ist. Es bleibt also nur übrig, dass beide Stellen auf eine gemeinschaftliche Quelle weisen und dass von der medizinisch-psychologischen Theorie, die Platon abweist, Aristoteles die rein psychogenetische Seite für seine Erkenntnislehre sich aneignete, den physiologischen Teil dagegen verwarf. Jedenfalls behandelt Platon hier wieder eine Lehre, die der nordischen Naturwissenschaft (Demokrit ist gerade wegen des ἡρεμεῖν nicht ausgeschlossen) angehörte. —

Ganz anders verhält es sich mit dem Einwurf des Kebes. Hier wird nicht eine fremde Lehre herangezogen und widerlegt, sondern vielmehr eine Unzulänglichkeit in der Beweisführung des ersten Teils blossgelegt³; und Platon gesteht diese Unzulänglichkeit

¹ Vgl. zu der ganzen schwierigen Stelle Waitz, *Organon* II, 429 ff.

² Aristoteles illustriert ihn (100a 12) durch das glückliche Gleichnis von dem die Flucht zum Stehen bringenden Soldaten.

³ Es bleibe nicht unbemerkt, wie Kebes das Gleichnis vom Weber, in das er (87b) seinen Einwand kleidet, mit feiner Association an eine Gelegenheitswendung des Sokrates (am Schlusse des ersten Teils, 84a) anknüpft, an die Anspielung auf das Gewand der Penelope.

keit stillschweigend ein, indem Sokrates diesen Einwand nicht direkt zu widerlegen versucht, sondern einen ganz neuen Beweis antritt und für diesen sich einen grossen Apparat metaphysischer und logischer Vorbereitungen herbeiholt (95e). Der neue, dialektische Beweis hat also die früheren nicht zu ergänzen, sondern zu ersetzen; und das ist ein Verhältnis der Beweise, das man sich nur schwer als in der ursprünglichen Komposition des Werks vorgesehen denken kann.

Bei der Einführung dieses Beweises giebt Sokrates die bekannte Erzählung (96ff.), welche eine thatsächliche Darstellung weder seiner eigenen philosophischen Entwicklung noch der Platon's sein kann, welche auch nicht als ein (an dieser Stelle völlig unnötiger) Überblick über den Gang der griechischen Philosophie gelten will oder kann, — welche aber am allerwenigsten so aufgefasst werden darf, als solle nun der entscheidende Beweis auf die Ideenlehre als neue Basis begründet werden. Das ist unmöglich der Sinn der Erzählung: denn auf der Ideenlehre beruhen — auch das hat Bonitz a. a. O. S. 307 vortrefflich betont — sämtliche Beweise des Phaidon. Schon der erste ergibt sich aus der Kombination (vgl. 77c) des heraklitischen Arguments mit der Lehre von der ἀνάμνησις, und diese wird durchgängig als ein integrierender Bestandteil der Ideenlehre behandelt, mit dem sie steht oder fällt und den keiner der Unterredner in Frage stellt (vgl. 72e, 73b, 76de, 92a, 92d). Der zweite Beweis aber setzt den Unterschied der Welt als Wesen und der Welt als Werden auf Grund der Ideenlehre voraus, und man spricht von dieser stets als einer allen geläufigen und giltigen Überzeugung (vgl. schon 65d und 76d, sodann 78d, 79d u. s. w.). Auch im zweiten Teil nun bezeichnet Sokrates die Ideenlehre, sobald er zu ihr übergeht (100b), als ἄπερ αἰεὶ καὶ ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων und als ἐκεῖνα τὰ πολυθρόλητα (was direkt an 76d ἃ θρυλοῦμεν αἰεὶ erinnert). Es kann also nicht die Ideenlehre als solche sein, die hier eingeführt wird, sondern nur die neue Art ihrer philosophischen Verwertung, und welches diese ist, darüber hat Platon keinen Zweifel gelassen: es handelt sich ja nach dem Eingang der Erzählung (95e) darum ὅλως περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύεσθαι. Der Sinn der Sache ist also der: die Ideen, die bisher (und auch noch in der ersten Hälfte des Phaidon) nur die unveränderlichen, ewig seienden Gestalten und die Gegenstände des wahren Wissens

bedeuteten, sollen jetzt auch als die Ursachen in der Welt des Entstehens und Vergehens erwiesen werden: und auf dies hier proklamierte Prinzip, das dann im „Philebos“ weiter ausgeführt wird, gründet sich der neue Beweis im zweiten Teil des Phaidon. Im ersten Teil reichten die Voraussetzungen der Ideenlehre nur so weit, um zu zeigen, dass die Seele den ewig seienden Gestalten „sehr ähnlich“ und deshalb von verhältnismässig langer Dauer (insbesondere dem Leibe gegenüber) sei: jetzt soll bewiesen werden, dass, weil die Idee des Lebens die Möglichkeit des Todes ausschliesst, auch der empirische Träger dieser Idee, die Seele, den Tod niemals erleiden kann.

Es ist für diese Untersuchung gleichgiltig, ob Platon dieser letzte Beweis geglückt ist: die Art, wie er ihn einleitet, vorbereitet und durchführt, beweist zur Genüge, dass wir es darin mit einer anderen, späteren Phase seiner Metaphysik zu thun haben als im ersten Teil des Dialogs. Auch der Phaidon zeigt, dass Platon's Philosophie in einer rastlosen Umbildung begriffen war und durch die Fülle der in ihr wirksamen Motive in sich selbst zu stetigem Fortschritt gedrängt wurde: was an Zweifeln und Einwürfen von aussen an sie herantrat, konnte nur die in ihr selbst schon enthaltenen Kräfte zu erhöhter Wirksamkeit entbinden.
