Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 37 (1990)

Heft: 1-2

Artikel: Philosophieren als Sein zum Tode : zur Interpretation von Platons "Phaidon"

Autor: Fischer, Norbert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760837

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Norbert Fischer

Philosophieren als Sein zum Tode

Zur Interpretation von Platons ‹Phaidon›

Platon läßt Sokrates im ‹Phaidon› sagen, daß «diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen ..., ohne daß es freilich die anderen bemerken, nach gar nichts anderem streben als nur, zu sterben und tot zu sein». [1] Die Anderen, von denen hier gesprochen wird, wissen laut Sokrates aber weder, «wie die wahrhaften Philosophen den Tod wünschen, noch wie sie ihn verdienen und was für einen Tod». [2] Aus der Gesamtaussage des ‹Phaidon› liegt natürlich auf der Hand, daß der Philosoph den Tod nicht als den Untergang seiner Lebensmöglichkeit erstrebt, sofern dieser Dialog ganz offenbar gerade über die für den einzelnen Menschen scheinbar alles vernichtende Grenze hinausfragen soll. Vielmehr strebt der Philosoph im Bewußtsein seiner Endlichkeit nach dem Tod der Tödlichkeit des faktischen Lebens und in diesem Sinne nach einem lebendigen Leben, so daß sein Sein schließlich dennoch mit Recht – wenn auch in paradoxer Weise – als Sein zum Tode bezeichnet werden kann.

Obwohl diese Auslegung des wahrhaften Philosophierens also einen genuinen Gedanken von Platons ‹Phaidon› ausspricht, verbindet sich mit dem gewählten Titel in unseren Tagen doch zugleich auch eine Anspielung auf Heideggers Existentialanalytik. Im Gegensatz zu Hei-

[1] 64 a: Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι (Text und Übersetzung von Werken Platons werden, wenn nicht anders vermerkt, nach: Platon, Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1970–1983, zitiert).

[2] 64 b: λέληθε γὰρ αὐτοὺς ᾗ τε θανατῶσι καὶ ᾗ ἄξιοί εἰσι θανάτου καὶ οἵου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.

deggers Analyse spielt es im ‹Phaidon› aber durchaus eine große Rolle, «ob ‹nach dem Tode› noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ‹fortlebt› oder gar sich ‹überdauernd›, ‹unsterblich› ist». [3] Heideggers insofern rein diesseitige Todesinterpretation, die das Phänomen nur untersucht, «wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*» [4], erscheint jedenfalls aus dem Zusammenhang des ‹Phaidon› heraus als unzureichend. Zu einer sachgemäßen Interpretation des Seins zum Tode muß nach Platon die ontologische Bedeutung des wirklichen Endes des Daseins in der Welt hinzugenommen werden. Die Angstbereitschaft angesichts des Todes gründet möglicherweise auch in ‹Sein und Zeit› unausgesprochen – und entgegen der expliziten These Heideggers –, auf einem die Lebenszeit überdauernden Sinn des zu Ende gekommenen Daseins. [5]

Inwieweit der ‹Phaidon› aber eine Antwort auf die Fragen nach einem über das sichtbare Weltdasein hinausreichenden Leben gibt, ist in den einschlägigen Interpretationen selbst noch unklar. Es muß im folgenden also zunächst die Diskussion um das Thema des ‹Phaidon› aufgegriffen werden. Nachdem auf diesem Wege die dem ‹Phaidon› insgesamt zugrundeliegende Absicht geklärt ist, kann auf die Beweiskraft der Argumente und ihre Funktion im Dialog eingegangen werden.

[3] Vgl. Martin HEIDEGGER, ‹Sein und Zeit›, Tübingen [11]1967, 247 f.; die zwiespältige Unentschiedenheit Heideggers in bezug auf die ontische Frage nach einem Sein des Daseins «nach dem Tode» in ‹Sein und Zeit› klärt sich – wenn überhaupt eindeutig – eher im Sinne der Aussparung der Frage nach dem Tod als «Gegensatz zum ‹Leben›, der dem Nicht-Gläubigen als Nichts gilt» (vgl. Werner MARX, Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik, Hamburg 1983, 35). Marx fährt an dieser Stelle präzisierend fort: «Auch der spätere Heidegger denkt den Tod nicht als Verwesung des Leibes, auch faßt er ihn nicht als das einmalige Geschehen auf, das am Ende des Lebens eintritt, sondern vielmehr als die ‹Macht›, die uns während des Lebens so bestimmt, daß wir immerfort ‹Sterbende› sind.»

[4] ‹Sein und Zeit›, 248; in diesem Hereinstehen des Todes in das Dasein ermöglicht er das «Existenzideal», das «in die Situation vorruft» (300). Der Tod ermöglicht die «eigentliche Erschlossenheit», die Heidegger «Entschlossenheit» als die «*eigentliche* Wahrheit des Daseins» nennt, nämlich *«das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein»* (vgl. 296 f.).

[5] Das Seiende, das den Tod als *«die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins»* (Sein und Zeit, 258 f.) *«in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode»* (266) selbst übernommen hat, nimmt Attribute des Göttlichen an sich: Selbstbesitz, autarke Vollkommenheit und unzugängliche Durchsichtigkeit des Absoluten wären die Titel, unter denen insbesondere die philosophische Theologie des Aristoteles im Begriff des eingentlichen Ganzseinkönnens in versteckter Weise vergegenwärtigt wird.

Vor dem Hintergrund dieser Interpretation, nach der die Beweise ein exemplarisches Durchschreiten des Grundmusters des philosophischen Erkenntnisweges sind, kann abschließend – auch in Absetzung von Heideggers Auslegung – gefragt werden, wie der philosophierende Mensch nach Platon auf den Tod zulebt.

1. *Zur Diskussion um das Thema des ‹Phaidon›*

Wenngleich der ‹Phaidon› stets zu Platons Meisterdialogen gezählt wird [6], ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung um ihn und um sein Thema doch merkwürdig zurückhaltend und – wo sie doch geführt wird – sogar zwiespältig. Hintergrund dieser Zurückhaltung und dieser Zwiespältigkeit ist offenbar ein Dilemma, das mindestens seit Paul Natorps großem Platonbuch die Diskussion weitgehend zu beherrschen scheint. Dieses Dilemma drückt sich bei Natorp einerseits in der Auffassung aus, «daß aus den Prämissen des Phaedo, auch wenn man sie alle zugibt, eine persönliche Fortdauer gar nicht folgt» [7], andererseits in der

[6] Vgl. R. Hackforth, Plato's Phaedo. Translated with Introduction and Commentary, Cambridge 1955, 3: «That the *Phaedo* is a work of supreme art, perhaps the greatest achievement in Greek prose literature, is something that needs no argument.» Dennoch sieht auch Hackforth sich zu der Frage nach dem «fundamental purpose» genötigt (ebd.). Er findet ihn weder in den Unsterblichkeitsbeweisen, noch in dem Denkmalcharakter, den der Dialog für Sokrates hat, noch in der Ausarbeitung der Ideenlehre. Das Ziel des ‹Phaidon› ist nach Hackforth vielmehr «the furthering of his insight into moral and spiritual values and the application of that insight in all his conduct». Der wirklich sich ereignende Tod des Sokrates und seine Interpretation im ‹Phaidon› spielen in dieser Zielbestimmung keine ausdrückliche Rolle mehr – und so scheint auch Hackforth angesichts des Textes zu keiner gültigen Bestimmung der Aufgabenstellung dieses Dialogs gekommen zu sein, wenn er sagt (ebd.): «That is, for Socrates and Plato alike, the way of philosophy, and only by following that way can man attain real well-being or happiness: only in the philosophic life can the soul's desire be satisfied and the aim of the true self be fullfilled.» Demgegenüber wird sich zeigen, daß der ‹Phaidon› ein über das durch philosophisches Leben aus der Kraft des Philosophierenden hinausgehendes Ziel hat, das er trotz aller faktischen Schwäche der Argumentationen auch zu erreichen vermag.

[7] Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus, Darmstadt [4]1975 (Nachdruck von [2]1922), 130. Vgl. hierzu auch Eugen Fink, Metaphysik und Tod, Stuttgart 1969, 90: «*Athanatizein* ist eine Möglichkeit der *Thnetoi,* eine Möglichkeit der Sterblichen, zeitweise den unsterblichen Göttern zu gleichen, das Seiende zu schauen in seinem wahren Bau und seiner gültigen Verfassung, zeitweise und vorübergehend so zu sein, wie die Götter immer sind und beständig. Das Philosophieren ist die endliche, vergängliche, nur kurze Zeit durchhaltbare Blickweise von Göttern für die sterblichen Menschen, ein kurzbefristetes ‹Göttlichsein›, ein Nektartrank in zerbrechendem Gefäß.» Zum Begriff des ἀϑανατίζειν vgl. Aristoteles, ‹Nikomachische Ethik› X, 1177 b 33.

unbezweifelbaren Tatsache, daß dennoch im Dialog eine individuelle Fortdauer der Person «gewiß angenommen – wenigstens aber gehofft» wird. [8] Noch stärker wird dieser Zwiespalt in einer Stellungnahme von Günther Patzig sichtbar, wenn er sagt: «Auch der letzte Beweis der Unsterblichkeit der Seele im ‹Phaidon› erreicht daher sein Ziel nicht. Daß Platon diesen Beweis für zwingend hielt – was man unterstellen darf –, kann man wohl nur verstehen unter der Annahme, daß er allerdings die Auffassung stillschweigend zugrunde legte, die Seele des Menschen sei eigentlich ein in die Erfahrungswelt bloß verbannter oder verzauberter Einwohner des Ideenreiches, der durch entsprechende Unterweisung und Anregung, wie der Frosch im Märchen, zu seiner eigentlichen Existenzform wiedererweckt werden kann. Zwischen Platons Weltanschauung und seiner Argumentation bleibt eine schmerzliche Lücke, ähnlich störend wie der Abstand zwischen der perfekten Idee und jeder ihrer empirischen Realisierungen.»[9]

Zweifellos geht Patzig mit dieser Stellungnahme in verschiedenen Hinsichten von falschen Voraussetzungen aus. Platons Äußerungen zur Geltungskraft der Beweise sind nämlich weitaus komplizierter, als Patzig hier zu insinuieren trachtet; zudem nimmt Patzig eine Form der Platonischen Ideenlehre an, wie sie von Platon gar nicht vertreten, sondern schon selbst einer Kritik unterzogen worden ist. Paul Natorp hatte sich jedenfalls sachbezogener aus den Interpretationsschwierigkeiten zu befreien versucht – wenngleich auch ein wenig gewaltsam –, indem er behauptete, das «Sterben selbst und die Erwägung, was uns nach dem Tode erwartet, der persönliche Wunsch einer wohl gar unendlichen Fortdauer für sich als Individuum» sei «für Plato niemals bestimmendes Interesse gewesen». [10] Wenn derart die Frage, was im Tode aus dem Menschen werde, für Platon gleichsam Nebensache gewesen wäre, ließe sich mit Natorp tatsächlich festhalten, daß nicht die

[8] A.a.O. 131.

[9] Platon, in: Klassiker des philosophischen Denkens. Bd. 1, hg. von Norbert Hoerster, München 1982, 45.

[10] Platos Ideenlehre, 130; vgl. hierzu auch Hermann GUNDERT, Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs, Amsterdam 1971, 51. Bei aller Nähe zu Natorp interpretiert Gundert die Seelenunsterblichkeit als notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit der philosophischen «Übung im Sterben» und hält sich insofern an den Doppelsinn des Sterbens, der im ‹Phaidon› spannungsvoll vergegenwärtigt wird. Mit Recht auch schließt er seine Überlegungen zu diesem Dialog mit der These, daß das, «was die Beweise des Phaidon trägt ... nicht das» sei, «was sie selber leisten, sondern das, was durch sie hindurch transparent wird» (63).

Frage der Seelenunsterblichkeit im Zentrum des ‹Phaidon› stehe, sondern der «Begriff des Philosophen» oder gar die «Idee», sofern durch diese ein «Ewigsein in jedem Augenblick» gedacht werden könne. [11]

Der Streit um das authentische Thema des ‹Phaidon› beruht nun gewiß nicht auf mangelnder Eindeutigkeit seiner Aussagen, sondern auf Zweifeln an der Beweiskraft der dort vorgetragenen Argumente für die Unsterblichkeit der Seele. [12] Der zuweilen gleichwohl auch unternommene Versuch einer zu einem dogmatischen Resultat führenden Rekonstruktion insbesondere des vierten Beweises hat mit Recht an Boden verloren. So kann Heinrich Barths Versuch einer solchen positiven Rekonstruktion letztlich sogar ausdrücklich als Eingeständnis seiner Verfehltheit gesehen werden. Barth endigt seine Darstellung nämlich mit der Einsicht: «Die Seele und das Eidos des Lebens, ihre Identität mit ihm und ihre *Individualität,* – das ist das Problem, das sich von neuen Voraussetzungen aus an dieser Stelle neu erhebt; es bedeutet gleichzeitig das neu gestellte Problem ihrer Unsterblichkeit.» [13] Sofern

[11] A.a.O. 131 und 130; diese Deutung scheint die Aussage des ‹Phaidon› für christliche Interpreten unannehmbar zu machen, indem sie derart als Ausdruck einer in der heidnischen Religiosität wurzelnden, autarken Humanität zu verstehen wäre, die den Tod in seiner allesvernichtenden Kraft, mit der er den Menschen bedroht, gar nicht mehr angemessen in den Blick bekäme. Demgegenüber wird sich aus der folgenden Interpretation die «Eignung zum Ausdruck religiöser Werte des Denkens und sittlichen Handelns, sogar bezüglich der christlichen Religion», die Marie-Dominique CHENU dem Platonismus insgesamt zugesprochen hatte, insbesondere auch für den ‹Phaidon› ergeben (vgl. Die Platonismen des XII. Jahrhunderts, in: Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, hg. von Werner Beierwaltes, Darmstadt 1969, 269). Diese Unabhängigkeit von der griechischen Religion und diese Eignung auch für die christliche Theologie besitzen die Werke Platons nur, insofern sie das menschliche Leben bloß aus der Kraft und der Möglichkeit der natürlichen Vernunft zu deuten unternehmen.

[12] Schon Moses MENDELSSOHN, Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele (1767), hg. von Dominique Bourel mit einer Einleitung von Nathan Rothenstreich, Hamburg 1979, hat dies offen ausgesprochen (vgl. 8): «In der Folge sahe ich mich genöthiget, den Plato völlig zu verlassen. Seine Beweise für die Immaterialität der Seele scheinen, uns wenigstens, so seichte und grillenhaft, daß sie kaum ernsthafte Widerlegung verdienen.» Was der neuzeitliche Rationalismus von den Beweisen erwartet, dürfen sie allerdings gar nicht leisten können, wenn der Mensch Mensch bleiben können soll; vgl. hierzu Franz DIRLMEIER im Nachwort zu seiner zweisprachigen Ausgabe des Phaidon, München 1949, 237: «Daß die Beweise nicht endgültig sind, ist allerdings nicht erst dem modernen Leser klar geworden. Wie würde die Welt aussehen, wenn man seit dem IV. vorchristlichen Jahrhundert die mathematisch abschließende Erkenntnis besäße, daß die Seele jedes einzelnen Menschen unsterblich ist? Wenn also der ‹Phaidon› seine Aufgabe erfüllt hätte und somit ‹erledigt› wäre? Aber Platon selbst weiß ja in einem unübertrefflichen Helligkeitsgrad um die furchtbare Größe des Problems.» Weitere Hinweise zur Kritik bei DIRLMEIER, 257.

[13] Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen 1921, 193.

Barths Resümee so verstanden werden darf, als schlösse der Beweisgang des ‹Phaidon› mit einem Problem als einer notwendigen, aber unlösbaren Aufgabe, ist ihm zuzustimmen. Die in einer großen Anmerkung nachgeschobenen Rettungsbemühungen versuchen demgegenüber gleichsam mit letzter Kraft und dennoch ohne Aussicht auf Erfolg, den Fehler im Ansatz zu überdecken.[14] Ein Teil der Interpreten, welche die Zweifel an der Gültigkeit der Unsterblichkeitsbeweise für berechtigt halten, nimmt nun in ähnlicher Weise wie Natorp an, daß Platon selbst schon solche Zweifel gehegt oder auf die Beweise gar keinen besonderen Wert gelegt habe, und sucht aufgrund dieser Annahme das eigentliche Ziel des Dialogs jenseits des ausdrücklich Gesagten. Ein anderer Teil der Interpreten wendet sich der Dialogaussage entweder in kritischer Absicht zu oder sieht dieses Werk als erbauliche Trostschrift ohne eine ernsthafte argumentative Bedeutung.[15]

In der Tat sprechen einige Passagen ganz eindeutig für die Annahme, daß Platon – entgegen der These Patzigs – durchaus nicht der Meinung war, mit den vorgetragenen Beweisen schon ein abschließendes – und erst recht nicht ein dogmatisch fixierbares – Resultat erreicht zu haben. Am deutlichsten kommt dies gegen Ende des letzten Beweises zum Ausdruck, wo Sokrates – trotz des Gewichtes, das er auf diesen Beweis legt – auf einen möglicherweise nötig werdenden, völlig neuen Beginn der Untersuchungen verweist.[16]

Die für den Fall des Scheiterns der Beweise naheliegende und oftmals auch gezogene Konsequenz wird von Platon nicht akzeptiert: sollten – so ist diese Stelle zu interpretieren – die Beweise, die doch mit vollem Ernst ausgearbeitet worden sind, für die Annahme der Seelenunsterblichkeit nicht ausreichen, dann darf dieses Thema des philosophischen Nachdenkens dennoch nicht gleichsam fallengelassen werden; vielmehr hält Platon es dann für erforderlich, seine Bearbeitung von anderen Ansätzen aus fortzuführen. Die kritische Haltung gegen-

[14] Vgl. 194 Anm.; die Identifikation von individueller Seele und Idee gelingt nicht, und so bleibt «das Problem der Erscheinung, der kontingenten Wirklichkeit, des sinnlichen Daseins» im letzten Beweis ungelöst. Zur Kritik Barths vgl. auch Franz DIRLMEIER, a.a.O. 273.

[15] Vgl. als Beispiel Romano GUARDINI, Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der Platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon (1943), Hamburg 1956, der das der Intention des Dialogs gewiß auch entsprechende Ziel hat, das Sterben des Sokrates «miterleben» zu lassen, vgl. 98 ff.

[16] Vgl. ‹Phaidon› 106 c/d.

über den Beweisen, sofern sie die ihnen zugrundeliegende Absicht positiv aufgreift, ist das von Platon selbst gewollte und im Dialog auch schon praktizierte Verfahren. Bei aller Kritikanfälligkeit der Beweise muß nämlich darauf geachtet werden, daß Platon sie trotzdem innerhalb des Gedankengangs des ‹Phaidon› für unverzichtbar gehalten hat. Es muß also nach der Funktion der Beweise gefragt werden, gerade auch sofern sie ihr vordergründig sichtbares Ziel nicht endgültig zu erreichen vermögen. Platon könnte die Beweise in ihrer Kraft und in ihrer Schwäche vorgetragen haben, um damit zugleich das Wesen des Philosophierens und den Problemcharakter der Untersuchung zur Seelenunsterblichkeit exemplarisch zur Darstellung zu bringen. Zur Erreichung dieses Zieles ist es dann auch unumgänglich, den Gedankengang nicht in Form einer abstrakten Untersuchung zu entfalten, sondern die Wirklichkeit, um die es geht, in ihrer vollen Konkretion am Tode eines wirklichen Menschen – zudem eines wahrhaft philosophierenden – zu vergegenwärtigen. [17]

Nicht vernachlässigt werden darf schließlich noch ein Einwand gegen die Aussage des ‹Phaidon›, der zweifellos auch zu der großen Zurückhaltung in der Auseinandersetzung um diesen Dialog beigetragen hat. Daß der Philosoph laut dem ‹Phaidon› nämlich zu sterben wünsche, daß er aus eigenem Antrieb auf den Tod hin zu leben und seine Seele so weit als möglich aus der Gemeinschaft mit dem Leibartigen zu lösen trachte, hat der Philosophie Platons insgesamt den Vorwurf der «Weltflucht, Lebensfeindlichkeit und décadence» eingetragen. [18] Walter Bröcker, der den ‹Phaidon› so interpretiert, spitzt diesen Vorwurf folgendermaßen zu: «Man muß bedenken, daß hier nicht nur die Freuden des Lüstlings verurteilt werden, sondern auch die Lust an der Gymnastik, am Sport, also die Freude an jenen leiblichen Betäti-

[17] Vgl. Hans-Georg Gadamer, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos ‹Phaidon› (1973), jetzt in: Gesammelte Werke 6, Tübingen 1985, der zunächst mit Recht das Mißverständnis zurückweist, daß «die sokratischen Argumente zum Beweis der Unsterblichkeit ... als heidnische Präfiguration der christlichen Überwindung des Todes gelten dürften» (187). Gemäß dieser Reduktion auf das philosophische Argumentieren hält er es für erforderlich «zu fragen, was dann die eigentliche Absicht dieser Beweisführung ist» (188). Als Ausgangspunkt für die Beantwortung dieser Frage hält er fest (ebd.): «Daß in diesen Beweisen, auch wenn sie allesamt unzureichend sind, dennoch eine Art Sachordnung besteht und sie so etwas wie eine steigende Beweiskraft verraten, scheint ebenso klar, wie daß am Ende der Beweisanspruch aller dieser Argumentationen auf das Hypothetische begrenzt wird.»

[18] Vgl. Walter Bröcker, Platos Gespräche, Frankfurt am Main ²1982, 172.

gungen, die den Leib nicht ruinieren, sondern stärken und verschönen. So ist deutlich, daß sich Plato hier gegen ein wesentliches Element des griechischen Lebens wendet und wirklich, wie Nietzsche es nennt, ein ‹Hinterweltler› ist.»[19] Der Verdacht der Mangelhaftigkeit der Beweise verbindet sich bei Bröcker mit dem Zweifel an der Erwünschtheit und an der Annehmbarkeit des Beweisziels – und wird gleichsam zu einem Frohlocken, daß der Mensch im Scheitern der Beweise der Erde und dem irdischen Leben glücklich wiedergegeben sei.

In Bröckers Thesen steckt ein ganzes Nest von Fehlurteilen. Platons philosophische Energie hat sich nämlich ohne Zweifel auf zahlreiche und unterschiedliche Bereiche der für das menschliche Leben relevanten Weltwirklichkeit gerichtet, so daß ihm Weltflucht jedenfalls nicht unterstellt werden kann. Darüber hinaus hat Platon aber auch nicht übersehen, daß der Tod notwendigerweise Fragen an den denkenden Menschen stellt, zumal alle mögliche Steigerung irdischen Lebens am Tode ihre aller Steigerungstendenz zuwiderlaufende und insofern sinnwidrige Grenze findet, und zwar um so mehr, als es sich wahrhaft und innerlich zu steigern vermochte. Weltflüchtige Hinterweltler sind deswegen paradoxerweise gerade auch diejenigen, die das Thema des Todes aus dem Bereich des philosophischen Denkens zu verdrängen suchen, insofern die beängstigende Wirklichkeit des Todes in eine für die ganze Wahrheit offene Gesamtsicht der weltlichen Wirklichkeit hineingehört und in ihr sogar eine ausgezeichnete Stelle innehat.

Die im Dialog selbst vorgetragene, meist übersehene Formulierung seines Themas macht aber nun die referierten Einwände gegen den ‹Phaidon› hinfällig, indem sie einerseits das Beweisziel der individuellen Fortdauer über den Tod hinaus hervorhebt und andererseits die konstitutive Unsicherheit der menschlichen Lebenswirklichkeit nicht durch ein dogmatisches Resultat der philosophischen Reflexion auszuhöhlen trachet. Nach Platons eigener Formulierung der Aufgabenstel-

[19] A.a.O. 173; für Bröcker gilt insofern die Auffassung der «Adligen Homers», wie Franz Dirlmeier sie, a.a.O. 205, beschreibt: «Für sie war gerade der Leib das eigentliche Selbst (αὐτός; Ilias I, 4) und das Dasein der Seele nach dem Tod nur noch ein kraftloser Schein.» Bröcker vertritt also die These, die Dirlmeier als Ausdruck der «totalen Verkehrung des alten Weltbildes» auch im Blick auf die Totalitarismen unseres Jahrhunderts zurückgeweisen hatte (212): «Seele ist Schwäche, ein Residuum der Armen im Geiste, Sokrates und Platon haben das geschlossene und bergende Seinsgefüge der alten Zeit zerstört, die von ihnen entdeckte Innerlichkeit hemmt die Tat und damit das Fortschreiten zum Endglück. Seele ist zu ersetzen durch Kraft und Trieb, durch tierhafte Geschmeidigkeit und tolles Wagen.»

lung des ‹Phaidon› soll gezeigt werden, daß ein Mensch, der sein Leben wahrhaft im Streben nach Weisheit hingebracht hat, Mut haben könne, wenn er im Begriff sei zu sterben, und daß er zugleich guter Hoffnung sein dürfe, daß der Tod ihm nichts Schlechtes, sondern die größten Güter bringen werde. [20] Dennoch kann auch angesichts der Eindeutigkeit dieser Formulierung nicht geleugnet werden, daß das Thema des ‹Phaidon› in nicht leicht zu durchschauender Komplexität durchgeführt wird. Diese Komplexität hat ihren Grund in der – vom Dialogthema her notwendigen – Verknüpfung von wissenschaftlichen und gleichsam existentiellen Motiven, die am Leben und Sterben des Sokrates verbildlicht werden.

Die wissenschaftliche Aufgabenstellung des Dialogs hat ihr Zentrum in den vier Beweisversuchen, in deren Mitte das philosophierende Sein zum Tode steht, die μελέτη θανάτου, die existentiell zum wahrhaften Philosophieren aufruft, zum ὀρθῶς φιλοσοφεῖν. [21] Derart wird dieAbfolge der Beweise in das existentielle Geschehen eingebunden und als Weg des Philosophierenden sichtbar gemacht. Dieser Weg, der einen Anfang und ein – sachlich allerdings unabgeschlossenes – Ende hat, wird an mehreren Stellen des ‹Phaidon› im Bild der Schiffahrt vergegenwärtigt. Bei der Ausgestaltung dieses Bildes spielt es eine Rolle, daß die Schiffahrt der Anleitung eines Steuermanns bedarf, daß sie eine Antriebskraft zur Fortbewegung nötig hat und daß sie trotz dieser Anleitung und dieser Antriebskraft ein gefährliches Unternehmen bleibt. Das Resultat des ‹Phaidon› kann dementsprechend als ein Dokument der sachlichen Unabgeschlossenheit des philosophischen Todesproblems gelten, insofern deutlich wird, daß der Philosophierende nichtwissend auf den Tod zulebt und derart sein Sein, wenn er nur wahrhaft philosophiert, als Sein zum Tode versteht. Trotz dieser Übernahme des Todes kommt die natürliche Vernunft des Philosophierenden nicht durch sich selbst mit dem durch den Tod gegebenen Problem zu einem Abschluß, da der wirkliche Tod als das radikale Ende jeder Lebensmöglichkeit unbewältigt bleibt. Im Wissen des Nichtwissens in bezug auf das Wesen des Todes als des Endes des Weltdaseins des Menschen liegt aber nicht allein die Selbstbescheidung des um seine

[20] Vgl. ‹Phaidon› 63 e/ 64 a: Ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὰν τελευτήσῃ.

[21] Vgl. ‹Phaidon› 80 e ff.

Endlichkeit wissenden Menschen, sondern auch die kritische Potenz, Einwendungen zu entkräften, die gegen die Unsterblichkeitsthese gerichtet sind. Vor dem Hintergrund der unabgeschlossenen positiven Beweisversuche und der Zurückweisung der Gegner findet sich im ‹Phaidon› zudem noch Mutzuspruch zum philosophischen Leben, sofern dieses als eine schöne Gefahr, als κίνδυνος καλός, verstanden werden darf. [22]

Die biographische Seite des ‹Phaidon› ist so gesehen nicht nur der Ausdruck der persönlichen Verehrung, die Platon seinem Lehrer – wie andere von dessen Schülern auch – entgegengebracht hat, sondern besitzt vor allem ihre eigentümliche und unverzichtbare Funktion im Gedankengang des Dialogs. Nur so konnte der Gedanke der individuellen Fortdauer in angemessener Weise ins Auge gefaßt werden. Weil Sokrates als der trefflichste, der vernünftigste und der gerechteste Mensch gedacht wird [23], sind die Untersuchungen des ‹Phaidon› zugleich die Nagelprobe auf die Frage, ob und wie die Tugend als die Würdigkeit, glücklich zu sein, verstanden werden darf, auch wenn dem Tugendhaften hier am Beispiel des Sokrates gemäß dem ungerechten Urteil der athenischen Bürgerschaft nicht der angemessene Lohn zuteil wird. [24]

2. Zur Beweiskraft der Argumente und ihrer Funktion im Dialog

Der Weg, der in der Abfolge der Beweise zurückgelegt wird, ist der Weg des philosophischen Denkens und Lebens, der in seinem Wagnischarakter durch den Dialog allererst recht als Sein zum Tode ins Licht gerückt wird. Platon verfolgt die Absicht, von Beweis zu Beweis ein immer höheres Niveau der Argumentation sichtbar zu machen, zugleich aber auch die Unabgeschlossenheit des ganzen Durchgangs im letzten Beweis vor Augen zu stellen. Sofern der Weg der Beweise in Analogie zu der Aussage der zentralen Gleichnisse in der ‹Politeia› als ein Weg von der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit hinauf zu den Ideen verstan-

[22] Vgl. ‹Phaidon› 114 d.

[23] Vgl. ‹Siebenter Brief› 324 e.

[24] Es darf nicht einfach, mit Hermann GUNDERT, a.a.O. 51, gesagt werden, «der Tod des Sokrates, das größte erlittene Unrecht», sei dennoch «Erfüllung (Eudaimonia)» gewesen. Die philosophische «Übung im Sterben» und der Tod als Ereignis am Ende des Lebens werden im ‹Phaidon› letztendlich doch klar auseinandergehalten.

den werden muß, fordert das Resultat im vierten Beweis zu einem Neuanfang auf, der von den Ideen wieder hinab zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit zu gehen hätte. [25] Auf der Grundlage dieser vorläufigen Annahmen sollen nun die Bedeutung des Wegcharakters, die Struktur der Abfolge und die Geltungskraft der Beweise genauer beleuchtet werden.

a) Die Deutung des Wegcharakters im Bilde der Schiffahrt

Das den Beweisen zugrundeliegende Fragen wird im ‹Phaidon› mittels des Bildes der Schiffahrt in dreifacher Weise charakterisiert, nämlich als geleitetes Fragen, als mühsames Fragen und als gefährliches Fragen. In dieser Charakteristik der zugrundeliegenden Fragen zeigt sich konkret der undogmatische, der wissenschaftliche und der metaphysische Charakter der Platonischen Philosophie.

Im Prooemium des ‹Phaidon› wird eine Parallele zwischen Theseus und Sokrates nahegelegt. Gewiß nicht zufällig wird nämlich dem mit der Tat des Theseus zusammenhängenden Ereignis, das es mit sich brachte, daß sich die Hinrichtung des Sokrates so lange hinauszögerte, Aufmerksamkeit gewidmet. [26] Wie Theseus mit dem Schiff gefahren ist, «um jene zweimal sieben nach Kreta zu bringen, die er rettete und sich selbst auch» [27], so wird Sokrates als einer vorgestellt, der Rettung für

[25] Die hier behauptete Analogie könnte durch eine Reihe von Indizien erhärtet werden. Zu beachten ist aber immer, daß Platon sich auch nicht durch seine eigenen Schemata hat knechten lassen. Für ihn gilt, was DIRLMEIER in anderem Zusammenhang, a.a.O. 263, gesagt hat: «Aber gorgianisch starr ist Platon nirgends.» In Ansätzen zu einer detaillierten Parallelisierung hat Hermann GUNDERT, a.a.O. 60, gesagt: «Das ist deutlich ein Weg ‹nach oben›. Aber was ist ‹das Hinreichende›, in dem er sein Ziel erreicht? Gibt es in Platons Denken ein andres ἱκανόν als das Gute? Demnach wäre mit diesem Weg ... der Aufstieg zur ἀρχὴ ἀνυπόθετος angedeutet, den das Liniengleichnis (Rp 511 b) skizziert. Daß er hier als solcher nur angedeutet wird, hat seinen Grund, außer in der Vorsicht von Platons Sprache, darin, daß der Phaidon eben diesen Stufenweg zur ‹Befestigung im Anfang› *nicht* geht; soweit sich in ihm ein Aufstieg zur jeweils höheren Hypothesis vollzieht, geschieht es implizit.»

[26] Diesem Bericht widmet auch DIRLMEIER seine Aufmerksamkeit, ohne allerdings die hier genannte Parallele zu ziehen, vgl. a.a.O. 251: «Schon am Anfang ein Mythos. Er rettet das irdische Leben des Sokrates für 30 Tage ... der Schlußmythos zeigt es gerettet für alle Zeit.» Dennoch hat das Bild der Schiffahrt für Dirlmeier auch weiterreichende Symbolkraft (vgl. 252): «Keine Pedanterie also, wenn Echekrates so genau wissen will, wer um Sokrates gewesen sei. Es sind die Gefährten der letzten Menschenfahrt, die auf dem Schiff des Logos und Mythos bestanden wird.»

[27] ‹Phaidon› 58 a/b.

diejenigen mit sich bringt, die seinem Weg folgen. Durch den Vergleich mit Theseus erscheint Sokrates als von göttlicher Weisung geleitet und zugleich als Leitstern für andere. Dieser Leitstern ist Sokrates als wahrhaft Philosophierender, als ein lernbegieriger, geordnet maßvoller und tapferer Mann (φιλομαθής, κόσμιος, ἀνδρεῖος). [28] Er bleibt bis zu seinem Tode auf der Suche nach der Wahrheit und regt bis zuletzt die skeptischen Fragen zu dem von ihm Gesagten an [29], so daß er seine Freunde sogar auffordert, sich wenig um Sokrates, aber desto mehr um die Wahrheit zu kümmern. [30] Als selbstkritischer Wahrheitssucher hat er Vorbildfunktion für philosophische Menschen und wird so – in dem durch die Dramaturgie des Dialogs grundgelegten Vergleich – zu einem neuen Theseus. Dieser *neue* Theseus kann allerdings nur zum philosophischen Leben führen, nicht zur rettenden Wahrheit selbst – und so werden im folgenden andere Bildworte erforderlich, welche die Mühsamkeit und die Gefährlichkeit des philosophischen Lebens verdeutlichen.

Die Mühsamkeit des Fragens verdeutlicht Sokrates in der Rede vom δεύτερος πλοῦς, von der zweitbesten Fahrt, mit der ein Schiff fortbewegt werden kann, wenn kein günstiger Fahrtwind bläst und das Schiff also mühsam durch Rudern angetrieben werden muß. [31] Das Bild bezeichnet die Aufgabe des Philosophen, der sich mühevoll der Weisheit zu nähern sucht, im Unterschied zum Weisen, der sie besitzt (ein solcher Weiser wird von Platon aber als ein θεὸς ἐξ ἀνθρώπων gedacht, gleichsam als ein Gottmensch). [32] Derart hatte es schon im ‹Siebenten Brief› geheißen, daß sich die Erkenntnis des Wahren über vier Stufen vollziehe, hinauf und hinab, in dauernder Beschäftigung mit ihnen allen. [33] Gelingen kann Erkenntnis nur «mit Aufwand aller Mühe und vieler Zeit». [34]

[28] ‹Phaidon› 83 e.

[29] ‹Phaidon› 84 c ff.

[30] ‹Phaidon› 91 b/c.

[31] Zum δεύτερος πλοῦς vgl. die Ausführungen von Gerold Prauss, Platon und der logische Eleatismus, Berlin 1966, 106 ff. Prauss stützt seine Interpretation vor allem auch auf das Fragment 205 (241) von Menander: ὁ δεύτερος πλοῦς ἐστι δήπου λεγόμενος, ἂν ἀποτυχῶν τις οὐρίου κώπαις πλέῃ.

[32] Vgl. ‹Politikos› 303 b; vgl. weiterhin ‹Phaidros› 278 d: Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιούτον τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ καὶ ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι. Vgl. außerdem ‹Philebos› 19 c.

[33] Vgl. dort 343 e.

[34] 344 b.

Diese Mühsamkeit ist der Ausdruck des selbstkritischen wissenschaftlichen Fragens, das sich nicht vorzeitig überredet, schon am Ziel angekommen zu sein.

Das philosophische Fragen ist aber nicht nur geleitetes und mühevolles, sondern auch gefährliches Fragen. Daß sich das Leben in den Augen des Philosophen zugleich als schreckliche und als schöne Gefahr zeigt, als κίνδυνος δεινός und als κίνδυνος καλός [35], ist ein folgerichtiger Ausfluß der Gesamtaussage des ‹Phaidon›. In bezug auf die Beweisaufgaben des Dialogs wird das philosophische Reden dementsprechend als ein gefahrvolles Durchschiffen des Lebens wie auf einem Floß gekennzeichnet (ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον). [36] Diese vom Tode bedrohte und zum Tode führende gefährliche Reise soll den Reisenden eben mit Hilfe der philosophischen Reden zum Ziel bringen, wenn er «nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeuge oder einer göttlichen Rede reisen kann» (εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι). [37]

Der Wegcharakter der Beweise, wie er in den Bildworten aus der Schiffahrt im ‹Phaidon› deutlich wird, dokumentiert also die Geleitetheit, die Mühsamkeit und zuletzt die Gefährlichkeit des philosophischen Fragens. Dieses Fragen geht infolge seiner Geleitetheit über die sinnlich erfahrbare Wirklichkeit hinaus und ist insofern metaphysisch; sich selbst in diesem Transzendieren ständig mühevoll kritisch befragend kehrt es immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück und unterwirft sich so den Maßstäben wissenschaftlicher Untersuchungen. Indem der Fragende in seinem Fragen selbst existentiell in der Gefahr steht, und auch in der zu ihrer Überwindung angestrengten wissenschaftlichen Untersuchung wieder auf den Wagnischarakter des Lebens zurückgeworfen wird, hat das philosophische Fragen schließlich zugleich undogmatischen Charakter. [38]

[35] Vgl. ‹Phaidon› 107 c und 114 d.

[36] ‹Phaidon› 85 d.

[37] Ebd.

[38] Vgl. Friedo Ricken, Die Unsterblichkeitsgewißheit in Plantons ‹Phaidon›, in: Stichwort: Tod. Eine Anfrage, hg. von der Rabanus Maurus-Akademie Fulda-Limburg-Mainz, Frankfurt 1979, bes. 116: «Die Begründung, die diese Gewißheit einzuholen versucht, bleibt ein schwaches Floß. Die Fahrt auf ihm ist ein Wagnis, das allein dem menschlichen Leben letzten Ernst und letzte Würde verleiht.»

b) Die Struktur in der Abfolge der Beweise

Zu Beginn des ersten Beweises wird die Aufgabe für die weiteren Überlegungen durch Einschränkung des umfassenden Beweiszieles eingegrenzt, welches das mutige und angstbereite Zugehen des Philosophen auf den Tod hin zum Inhalt hatte. Nach der eingeschränkten Fassung der Aufgabe geht es in den vier Beweisen nun gezielt um den Versuch der Begründung der These, daß der Tod, der sich als Ende des menschlichen Weltdaseins ereignet, nicht das Ende des menschlichen Daseins überhaupt sei, ja daß die Wirklichkeit des menschlichen Seins auch während der Zeit seines sichtbaren Weltdaseins nicht in dessen Grenzen eingefaßt werden könne. [39] Indem diese Aufgabe das Thema der im folgenden vorgetragenen Beweise wird, dokumentiert sich in deren Abfolge dennoch zugleich aber auch, ohne daß es selbst noch einmal ausdrücklich zur Sprache gebracht werden müßte, dasjenige am Beweisziel, was durch die Beweise nicht mehr erfaßt werden kann, nämlich das Wesen des philosophischen Lebens und das getroste Zugehen auf das Angst bereitende Ende, in der Hoffnung, daß dieses Ende sich als eine Art Durchgang zu einem sogar erfüllteren Sein erweisen werde. [40]

Die Argumentation des ersten Beweises aus dem doppelten Kreislauf des Werdens beginnt mit der Betrachtung von Tieren und Pflanzen als Beispielen für alles, «was eine Entstehung hat» (ὅσαπερ ἔχει γένεσιν). [41] Die Interpretation des Lebendigseins und des Totseins als eines immer wieder abwechselnd eintretenden Zustandes, wie es Wachen und Schlafen in alltäglich zu erfahrender Weise sind, impliziert eine inhaltlich völlig unphilosophische Deutung des Todes, der auf diesem Wege zu einem der Sache nach gleichgültigen Ereignis würde, an das Angst und Hoffnung zu knüpfen gänzlich sinnwidrig wäre. Indem der Beweis sich zudem bloß auf eine gleichsam sinnlich gegebene Tatsache stützt und sie ungeprüft in eine Analogie mit einer sinnlich nicht erfaßbaren Wirklichkeit bringt, zeigt er sich auch in der

[39] Dabei ist schon aus dem Text des ‹Phaidon› klar, daß die Beweise nicht je für sich, sondern in ihrer komponierten Abfolge zusammenzunehmen sind; vgl. z. B. ‹Phaidon› 77 c: εἰ θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταὐτὸν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν.

[40] ‹Phaidon› 64 a.

[41] ‹Phaidon› 70 d; vgl. hierzu die Parallele im Liniengleichnis der ‹Politeia› 509 e ff.

Form des Argumentierens als völlig unphilosophisch. [42] Der Beweis hat allerdings als einziger unter den vier Beweisen den Vorzug, daß es in ihm um den Menschen als wahrnehmbares, einzelhaftes Wesen geht, wenngleich er denkerisch nicht die Möglichkeit bereitzustellen vermag, vom Schicksal des Menschen als eines konkreten Individuums zu sprechen.

Was der Mensch sei und wie sein Daseinsvollzug als eines erkennenden Wesens verstanden werden müsse, wird – ineins mit zunehmender wissenschaftlicher Begründung – im zweiten Beweis schon deutlicher. Auch dieser zweite Beweis beginnt mit sinnlich wahrnehmbarer Wirklichkeit, sucht aber im Gefolge dieses Ansatzes ein in der Erfahrungserkenntnis wohl vorausgesetztes, aber dennoch von ihr unabhängiges Wissen gleichsam aus ihr herauszufiltern. Was aus diesen Überlegungen jedenfalls resultiert, ist eine Art vorgängiger Transzendenz des menschlichen Geistes, in der er sich als durch sein erfahrungsmäßig gegebenes Sein unfaßbar erfaßt. Die Erfassung der Unfaßlichkeit des Geistes wird im Dialog durch die These ausgedrückt, «daß, ehe wir geboren wurden, unsere Seele war» (ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχή). [43] Gleichwohl hat die ἀπόδειξις auch im zweiten Anlauf ihr τέλος verfehlt [44], weil nämlich auch dann, wenn die Transzendenz des menschlichen Geistes im Sinne der Präexistenz der Seele gedeutet werden dürfte, das auf der Frage nach der Postexistenz ruhende Interesse unerfüllt bleibt. Die Frage nach der Postexistenz kann aber nicht mehr im Ausgang von sinnlich erfahrbarer Wirklichkeit untersucht werden und bedarf folglich eines neuen, wesentlich verschiedenen Ansatzes.

Das Erfordernis eines radikalen Neuansatzes ist der Grund für die Rede von den zwei Arten des Seienden, von den δύο εἴδη τῶν ὄντων, also für die Einführung des Chorismos-Gedankens, die zwischen dem zweiten und dem dritten Beweis ihren Platz hat. [45] Wenngleich im folgenden aus dem Wesen des Unzusammengesetzten, auf dessen Analyse der dritte Beweis basiert, gedacht wird, so geschieht dies doch noch aus der Beziehung zum sinnlich wahrgenommenen Zusammengesetzten. Auf diesem Wege wird – in Analogie zur gleichen Länge der

[42] Vgl. Friedo RICKEN, a.a.O. 102f.; ebenso Hermann GUNDERT, a.a.O. 53.

[43] ‹Phaidon› 77 b; Hans-Georg GADAMER, a.a.O. 192, sieht in der Wiedererinnerungslehre mit Recht die Ausarbeitung der «Bedeutung des Psychebegriffs».

[44] ‹Phaidon› 77 c.

[45] ‹Phaidon› 79 a; vgl. im Liniengleichnis der ‹Politeia› 509 d.

mittleren Strecken im Liniengleichnis [46] – im ‹Phaidon› der Gedanke des *Syndesmos* neben dem des *Chorismos* deutlich gemacht. Gleichwohl wird das Denken der Idee zunächst vor allem negativ aus ihrem Anderssein gegenüber der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit bestimmt. Immerhin kündigt sich aber hier schon ein Problem an, das im vierten Beweis in verschärfter Form wiederkehrt. Dieses Problem zeigt sich in der Frage, wie es möglich ist, die Seele als ein Seiendes auszuweisen, das unter den gefundenen allgemeinen Satz zum Wesen des Unzusammengesetzten subsumiert werden kann. [47]

Jedenfalls ist es gemäß der Tendenz des Gedankenwegs der Beweise erforderlich, den erstgenannten Mangel des dritten Beweises zu beheben. Um zum Beweisziel gelangen zu können, darf die Idee nicht bloß negativ als Bedingung der Möglichkeit des Gegebenen erfaßt werden. Es stellt sich vielmehr die Aufgabe, die Idee als in sich bestehende Wirklichkeit ins Auge zu fassen. Demgemäß soll die Wahrheit des Seienden nicht mehr in den gegebenen Dingen, sondern rein im Den-

[46] ‹Politeia› 509 d.

[47] In der Kommentierung Franz Dirlmeiers kann die weitverbreitete Vereinfachung konstatiert werden, die dem Text und der Sache keineswegs gerecht wird. Dirlmeier faßt das Ergebnis folgendermaßen zusammen (232): «Die Seele also ist mit dem Nicht-Zusammengesetzten, Unvergänglichen, der Körper mit dem Zusammengesetzten, Verfallenden wesensgleich.» Der Text bietet, auch in der Übersetzung Dirlmeiers, keinen Anhalt für diese Gleichsetzung; vgl. 79 b: 'Ομοιότερον ἄρα ψυχὴ σώματός ἐστι τῷ ἀειδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὁρατῷ. Wenn Platon von einer Einheit der Seele spricht, ist diese grundsätzlich stets als gewordene Einheit zu interpretieren. Die klassische Stelle hierfür findet sich in der ‹Politeia› 443 e: ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν. Richtig interpretiert in diesem Sinne Jörg Bauer, Platos Wort zu Seele und Unsterblichkeit, in: Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen 1978, bes. 23. Vgl. auch Andreas Graeser, Probleme der Platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons, München 1969, 59: «Denn lediglich im Gegensatz zu dem Bereich des Partikularen wird der des Seelischen als durchaus einheitlich vorgestellt.» Einen guten Forschungsbericht zur Sachfrage gibt Thomas A. Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie im zehnten Buch der Politeia, in Phronesis XXI, 1976, 31–58; die Stellungnahme zum dritten Beweis deutet aber doch wohl in die falsche Richtung, weil sie unausgesprochen voraussetzt, Platon halte dieses Argument einfachhin für beweisend. Beweisend ist es aber nur im Zusammenhang mit wahrhaftem Philosophieren, das die Seele gerecht macht. Es geht in der Nähe zum Eingestaltigen nicht um faktisch-ontische Einheit, sondern um eine Einheit, die sich die Seele durch Gerechtigkeit selbst erworben hat, indem sie die Seelenteile zu harmonischer Zusammenstimmung brachte; vgl. ‹Politeia› 443 c/d. Wenn es richtig wäre, daß der ‹Phaidon› «doch wohl mit der Einfachheit der menschlichen Seele» rechnet (Szlezák, 55), müßte dies im Text auch irgendwo deutlich zum Ausdruck kommen. Weil dies nicht so ist, hat dieser Beweis nur im Zusammenhang mit der Praxis des Philosophen argumentative Geltung.

ken betrachtet werden. [48] Mittels der Voraussetzung der jeweils stärksten Gründe soll denkend auf das Allersicherste zugegangen werden. Dieses Allersicherste, das offenbar jede Beziehung zum Inhalt des Beweiszieles verloren hat, wird in einer Formulierung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch erreicht. Das Ergebnis lautet: «Darüber also sind wir eins geworden..., daß das Entgegengesetzte niemals sein Entgegengesetztes sein wird.» [49] Unter diesen allersichersten Satz – dies hat Natorp mit Recht herausgestellt – läßt sich aber nicht mehr das Beweisziel der Seelenunsterblichkeit bringen. Daß auf diesem Weg nämlich wenigstens Gott und die Idee des Lebens sich als unsterblich erwiesen hätten, kann – angesichts des wirklich sich ereignenden Todes des Menschen Sokrates – als ein mit bitterer Ironie durchtränktes, geradezu dürftig anmutendes Resultat aufgefaßt werden. [50]

In der so nachgezeichneten Struktur der Abfolge der Beweise spiegeln sich – darauf wurde nebenbei hingewiesen – der Weg der Erkenntnis und die Stufungen des Seienden, wie sie exemplarisch in den zentralen Gleichnissen der ‹Politeia› verbildlicht worden sind. Der ‹Phaidon› erweist sich derart gewissermaßen als ein Platonischer «Musterdialog». [51] Indem alle Beweise nun – allerdings aus unterschiedlichen Gründen – ihr Ziel verfehlt haben, stellt sich die Frage, welche Geltungskraft sie überhaupt besitzen. Dieser Frage soll im weiteren nachgegangen werden.

[48] ‹Phaidon› 100 a.

[49] ‹Phaidon› 103 c: Συνωμολογήσαμεν ἆρα, ἦ δ' ὅς, ἁπλῶς τοῦτο, μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον ἔσεσθαι.

[50] Die Dürftigkeit des Resultats ist ein Dokument der Unabgeschlossenheit der Beweisführung und damit ein positives Merkmal des Resultats, nicht eine resignative Reduktion des Beweisziels. Eine solche Reduktion scheint Dirlmeier gleichwohl vorzunehmen, wenn er die Unsterblichkeit der Seele auf den obersten Seelenteil einschränkt, auf «das denkende Wesen» (220). Dieser Teil wäre für sich – als νοῦς χωριστός – nach der hier anklingenden Deutung des Aristoteles (vgl. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ Γ, 430 a 17 f.) zugleich ἀπαθής und ἀμιγής. «Nach der Trennung vom Leib» könnte das Gericht also gar nicht an die Seele herantreten, wie Dirlmeier ebd. dennoch vorauszusetzen scheint, weil sie als denkendes Wesen weder Individualität, noch Schuld und Leidensfähigkeit besitzt.

[51] Der Gedanke des Platonischen Musterdialogs ist von Egil A. Wyller exemplarisch durchgeführt worden, vgl. Der späte Platon, Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970, indem er das Spätwerk von der «Grundvision» der zentralen Gleichnisse der ‹Politeia› her deutet, vgl. insbes. 5 ff. Vgl. auch René Schaerer, La composition du ‹Phédon›, in: Revue des Etudes grecques LIII, 1940, bes. 29 ff., wo eine Parallelität zwischen dem Aufbau des ‹Phaidon› und dem Liniengleichnis in den Blick kommt, vgl. 29: «Si nous passons maintenant à la *République,* nous y trouvons la même théorie, mais enrichie et précisée.»

c) Die Geltungskraft der Beweise

Obwohl Platon an entscheidenden Stellen selbst vor der Meinung warnt, die Beweise seien zum gewünschten Ergebnis gekommen, will er der entgegengesetzten Meinung, «als ob an allen Reden am Ende wohl gar nichts Tüchtiges wäre», doch ebensowenig Eingang in die Seele gestatten. [51a] Um eine zutreffende Meinung über Platons eigene Einschätzung der Geltungskraft der Beweise zu erlangen, ist es erforderlich, folgenden Satz, der fast gleichlautend unmittelbar vor und nach dem Beweisgang ausgesprochen wird, angemessen zu berücksichtigen. Bevor der erste Beweis beginnt und nachdem die Lehre von der Seelenunsterblichkeit als παλαιὸς λόγος eingeführt worden war [52], wird – gleichsam zur Prophylaxe gegen drohende Kritik – gesagt: «Wenn dies aber nicht so ist, dann bedürften wir eines anderen Grundes» (εἰ δὲ μὴ ἔστι τοῦτο, ἄλλου ἂν δέοι λόγου). [53] Genau dieses Wort – εἰ δὲ μή, ἄλλου ἂν δέοι λόγου – wird zum Schluß des vierten Beweises wiederholt. [54]

Was mit diesem Satz, der die vier Beweise gleichsam umschließt, gesagt sein soll, kann gemäß den drei Schritten entfaltet werden, die in der oben durchgeführten Darstellung der drei Momente des Wegcharakters der Beweise – also der Geleitetheit, der Mühsamkeit und der Gefährlichkeit des philosophischen Denkens – vorgeprägt sind. Gemäß diesen drei Schritten setzt das Denken zunächst bei etwas Gegebenem ein, geht sodann über zur kritischen Überprüfung des Gegebenen wie auch seiner selbst und endet schließlich mit der Bereitschaft zum steten Neubeginn der Untersuchung. Es zeigt sich so als sich verdankendes Denken, als rational-diskursives Denken und als unbeendliches Denken. [55]

[51a] ‹Phaidon› 90 d/e.

[52] ‹Phaidon› 70 c.

[53] ‹Phaidon› 70 d.

[54] ‹Phaidon› 106 d.

[55] Die Unbeendlichkeit des philosophischen Denkens gemäß Platon hat vor allem Friedrich SCHLEGEL deutlich herausgestellt, vgl. Charakteristik des Plato (1803/04), in: Schriften und Fragmente. Ein Gesamtbild seines Geistes, hg. von Ernst Behler, Stuttgart 1956, bes. 193: «Die ganze Form seiner philosophischen Werke beruht auf dem Prinzip der relativen Undarstellbarkeit des Höchsten.» Allerdings kommt in Schlegels literarischer und poetisierender Platondeutung die theoretische Argumentation zu kurz. Vgl. hierzu Hans KRÄMER, Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62 (1988) 583–621.

Zum erstgenannten Moment gehört, daß die Reden des Dialogs auch als ein μυθολογεῖν dessen betrachtet werden, der sich nun in der Tat dem Tode als dem Ende seines Weltdaseins nähert.[56] Dieses μυθολογεῖν vollzieht sich vor dem Hintergrund des Traumes, der Sokrates in seinem Leben begleitete und ihm immer wieder befahl: «O Sokrates ... mach und treibe Musik».[57] Indem Sokrates der Auffassung ist, daß «die Philosophie die vortrefflichste Musik» sei[58], wird im Gehorsam dem Traum gegenüber das Denken zum Danken, zum Sagen des im unsagbar Geheimnisvollen liegenden Wortes.[59]

Dieser Ansatz bei einer gewissermaßen unvordenklich vorgegebenen Aufgabe verdirbt nicht von vornherein die mögliche Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Die Vermeidung von leerem Geschwätz[60] gelingt auf doppelte Weise, einerseits durch die positiven, obgleich unzureichenden Beweisversuche, andererseits durch die apagogischen Argumente gegen die vorgetragenen Zweifel. Die Sokratische Art des Philosophierens, die sich – nach dem Wort Kants – «durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner» auszeichnet[61], findet sich – wiewohl verdeckt – auch schon in den positiven Beweisen, deren wahres Resultat demnach allererst aufgespürt werden muß. Eine solche Analyse kann hier nicht in der nötigen Gründlichkeit dargeboten werden. Dennoch sei der Entwurf des möglichen Resultats einer derartigen Untersuchung im folgenden einmal vorgreifend in einigen knappen Strichen skizziert.

Der erste Beweis, der sich auf den doppelten Kreislauf des Werdens stützt, könnte die Meinung widerlegen, daß die durch den Augenschein beglaubigte Wirklichkeit, gemäß welcher der Mensch im Tode zur Leiche wird, auch schon innerhalb der ein wenig genauer betrachteten augenscheinlichen Wirklichkeit keine Gültigkeit besitzt. Er vermöchte so jedenfalls zu zeigen, daß die Annahme einer über den Bereich der augenscheinlichen Wirklichkeit hinausgehenden Existenz nicht unmöglich ist. Der zweite Beweis, der die Anamnesislehre zur Grundlage hat, entfaltet die Transzendenz des menschlichen Geistes, der in allem

[56] Vgl. ‹Phaidon› 61 e.
[57] ‹Phaidon› 60 e.
[58] ‹Phaidon› 61 a.
[59] ‹Phaidon› 62 b: Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος ...
[60] ‹Phaidon› 70 b.
[61] ‹Kritik der reinen Vernunft›, B XXXI.

ontischen Erkennen schon immer über dessen Grenzen hinaus ist. Der dritte Beweis, der mit der Nähe der Seele zum Eingestaltigen und Göttlichen argumentiert, und mehr noch der vierte Beweis, der den Tod als ein dem Wesen der Seele entgegengesetztes Prinzip betrachtet, zeigen offenbar, daß die Seele etwas ist, das sich aufgrund seiner immanenten Tendenz gegen das sperrt, als was sich der Tod zeigt. Obgleich dieses Sichsperren der Seele gegen die Wirklichkeit des Todes weder ein positives Argument ist, noch auch eindeutig sehen läßt, was die wahrhafte Wirklichkeit des Todes ist, bringt sie doch immerhin diese immanente Seelenwirklichkeit zum Vorschein, «das offenbar angeborene Phänomen der Todesfremdheit», wie Dirlmeier sagt, das in der banausenhaften Sicht des Todes verdeckt wird. [62]

Dieses Resultat der positiven Beweise wird durch die apagogischen Argumente noch unterstützt. Die drei Argumente gegen die These, die Seele sei bloß eine Harmonie des Leibes, können als Anwendungen des gültigen Gehaltes des zweiten, dritten und vierten Beweises auf diese kritische These verstanden werden. Die Harmonie-These widerspricht der Anamnesislehre, weil sie die ihr zugrundeliegende vorgängige Transzendenz des menschlichen Geistes nicht zu erfassen vermag und den Zugang zur Einsicht in die Möglichkeit wahrer Erkenntnis verbaut. [63] Sie erlaubt zudem keine Einsicht in die Möglichkeit der Tugend und der Schlechtigkeit der Seele, die im dritten Argument durch die Nähe der Seele zum Göttlichen begründet wird, auf das sie sich zubewegen kann. [64] Schließlich ist sie im Gegensatz zu der im vierten Beweis angezielten Seelenlehre nicht in der Lage, die vom Leiblichen unabhängige Selbständigkeit des Seelischen zu begreifen, wie diese sich im Widerstreit der Seele gegen Neigungen, die mit dem Leib zusammenhängen, zu dokumentieren scheint.[65]

[62] Vgl. Franz DIRLMEIER, a.a.O. 220.

[63] Vgl. ‹Phaidon› 92 a ff.

[64] Vgl. ‹Phaidon› 93 a ff.

[65] Vgl. ‹Phaidon› 94 a ff.; ähnlich in diesem Sinne Hans-Georg GADAMER, a.a.O. 194: «Ein zureichender Beweis wird also auch von Sokrates nicht versprochen. Es geht nur um die Abwehr von Einwänden, die es eben an dem rechten Verständnis dessen, was ‹Seele› für Sokrates ist, fehlen lassen.» Vgl. weiterhin 200: «Das, scheint mir, ist der Sinn jener Beweisführungen, daß sie Zweifel widerlegen, nicht daß sie den Glauben begründen. Und wie soll auch das Phänomen des Todes in seiner Größe der menschlichen Vernunft und Einsicht je begreiflich werden, und wie hört es dennoch nicht auf, die menschliche Antwort auf seine Unbegreiflichkeit herauszufordern!»

In der Art, wie die vorgegebenen Aufgaben des Denkens wissenschaftlich untersucht werden, wird darüber hinaus deutlich, daß die wahre Wirklichkeit immer schon über die Möglichkeit wissenschaftlichen Beweisens hinaus ist und daß es insofern auch immer die Möglichkeit der Kritik der vorgelegten Beweise gibt. Mit der Behauptung der Unbeendlichkeit des philosophischen Denkens entweicht es nicht in die Unverbindlichkeit leeren Geredes; obwohl es also in der Philosophie um wirkliches Erfassen der Wahrheit geht, gibt es allerdings bei allen Versuchen, dem ἀπόρρητον einen λόγος zu verschaffen, auch das bleibende Geheimnis (ἄρρητον). Der Philosoph strebt nach Weisheit, ohne sie bloß aus eigener Kraft im gesuchten Sinne erlangen zu können.

In diesem, dem Menschen aufgrund seiner Natur eigentümlichen Schwebezustand, dem gemäß das Sein des Menschen durch ein μεταξύ bestimmt ist [66], bringt der Philosophierende den Möglichkeitscharakter seines Seins so zum Austrag, daß die μελέτη θανάτου [67] im Sinne Heideggers als «Vorlaufen in die Möglichkeit» verstanden werden kann. [68] Der zu sich selbst gekommene Möglichkeitscharakter des philosophischen Lebens im ‹Phaidon› wird aber von den eingangs skizzierten Ansätzen Natorps, Patzigs und Bröckers, die gleichwohl exemplarisch zu nennende Fehleinschätzungen repräsentieren, nicht erfaßt. In Absetzung von diesen Versuchen ist abschließend noch einmal das im ‹Phaidon› vor Augen gestellte Sein des Philosophen zum Tode zu verfolgen.

3. Zu Platons Auslegung des Seins zum Tode im ‹Phaidon›

Zu Patzigs und Bröckers Ausführungen braucht vor dem Hintergrund der gegebenen Interpretation nur kurz gesprochen zu werden.

[66] Vgl. hierzu ‹Symposion› 202 a, wo im Blick auf den philosophischen Menschen von dem μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας und dem μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας die Rede ist; eine Ontologie des Menschen nach Platon hätte ihr Fundament in dieser Zwischenstellung des durch den Eros bestimmten Philosophen, der «mitten zwischen Sterblichem und Unsterblichem» steht (202d: μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου). In diesem Zustand des Menschen kommt es für die Philosophie auch auf das kunstvolle und literarisch gekonnte Sprechen an (vgl. ‹Phaidon› 90 b und 102 d; vgl. insgesamt den ‹Phaidros›). Auf diese Weise gehören der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit und der Kunstcharakter in der Platonischen Philosophie notwendig zueinander.

[67] ‹Phaidon› 81 a.

[68] Vgl. z. B. ‹Sein und Zeit›, 262.

Die tragenden Gedanken des ‹Phaidon› werden bei beiden so simplifiziert, daß wohl ein eindeutiges Resultat herauskommt, aber keines, das sich angesichts der Textaussage halten ließe. Natorps Überlegungen haben demgegenüber größeres Gewicht und bieten zusätzlich auch den Übergang zu einem kritischen Hinweis in bezug auf Heideggers Auslegung des Seins zum Tode.

Patzig will, indem er die Seele gemäß der Lehre Platons als verzauberten Frosch denunziert[69], den Frosch gleichsam nur Frosch sein lassen, ohne das Geheimnis zu sehen, das sich aus der Situation und den mit ihr verbundenen Fragen ergibt. Er vernachlässigt also die Tatsache des offenkundigen Wagnischarakters des menschlichen Lebens, indem er Platons idealistischer Weltsicht eine realistische entgegensetzt und beiderseits nur eine eindeutige faktische Wirklichkeit anzuerkennen bereit ist. Damit verfällt er in eine Sichtweise, die mit Platon als die des Banausen zu charakterisieren wäre. [70]

Bröcker hingegen unterstellt Platon das Ziel weltflüchtiger Abgeschiedenheit und nimmt an, nach Platon beginne «das wahre Leben» erst «mit dem Tode». [71] Verräterischerweise verknüpft Bröcker in der von ihm angegriffenen Position das, was aus dem Text vielleicht abgeleitet werden kann, zusätzlich mit Gedanken, die auf Worte aus dem ‹Neuen Testament› anspielen – allerdings nicht ohne Verunstaltung des Sinnes auch dieser Worte. Er sagt: «Die in diesem Leben schlecht Weggekommenen hoffen auf ein anderes Leben jenseits des Grabes, in dem die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein werden, welches Jenseits sie eigens zum Zweck dieser imaginären Rache erfunden haben.»[72] Gerade so, wie Bröcker nicht sieht, daß das menschliche Rechnen dem Geist des ‹Neuen Testamentes› zuwider ist, so nimmt er auch nicht wahr, daß ein hedonistisches Lustkalkül in der Platonischen Philosophie schon deswegen keinen Platz hat, weil es auf dem Grunde des Wissens des Nichtwissens überhaupt nicht möglich ist.

Bröcker erwähnt wohl nebenbei die «Möglichkeit des Menschen, zu Lebzeiten sich vorübergehend zum Ewigen zu erheben»[73], und kommt damit auf den Aspekt zu sprechen, der von Natorp herausgestellt wor-

[69] Vgl. a.a.O. 45.

[70] Vgl. hierzu ‹Symposion› 203 a mit der Entgegensetzung von dämonischem und banausischem Menschen.

[71] A.a.O. 183.

[72] A.a.O. 172.

[73] A.a.O. 190.

den war. Eine derartige Entmythologisierung, wenn sie die «Unsterblichkeit der Seele, eine Zukunft jenseits des Grabes», aus der Lehre Platons entfernt, wird aber von Bröcker mit Recht für ihre Zerstörung gehalten.[74] Trotz dieser zutreffenden Ansätze verfehlt Bröcker doch insgesamt die positive Sicht des philosophischen Lebens, sofern es schon in seinem weltlichen Vollzug ein schönes Wagnis darstellt. Der Vollzug eben dieses schönen Wagnisses ist das wahre Leben des Philosophen, das Platon als Sein zum Tode auslegt.

In diesem Sinne handelt der ‹Phaidon›, wie Natorp gesagt hat, «vielmehr vom Leben als vom Sterben; vom Leben des Philosophen, welches das Leben im Ewigen ist».[75] Dieses Thema des ‹Phaidon› findet Natorp in den «Darlegungen, in denen die Auffassung der Idee sich Stufe um Stufe vertieft» und die eingebettet sind «in einen breiten Strom mehr ins Ethische und Religiöse, ja eigentlich Erbauliche hinübergleitender, stimmungsvoller Betrachtungen».[76] Obwohl er die Versenkung ins Erbauliche angesichts seiner Absicht für «geradezu störend» hält, stellt er doch fest: «Nur wer für beides ungefähr gleich empfänglich ist, dem wird dies wunderreiche Denkmal auf Sokrates seine tiefliegenden Schönheiten erschließen; ihn wird in den feinsten und schärfsten logischen Entwicklungen nicht das tragische Pathos des Sterbetags des Unsterblichsten loslassen, und in der erschütterndsten Predigt nicht die Klarheit der Besinnung – in der seine unsterblichste Unsterblichkeit liegt.»[77]

Die Klarheit der Besinnung, in der also die wahrhaft – und zwar durch menschliche Tätigkeit – erreichbare Unsterblichkeit im Sinne der «Ursprünglichkeit und Selbsteigenheit der Einheitsfunktion des Bewußtseins» liegt[78], ermöglicht folglich jenes «Ewigsein in jedem Augenblick», das Natorp als die Hauptaussage des ‹Phaidon› auffaßt.[79] Die «Einheit des Persönlichen und Sachlichen» sieht Natorp dadurch gewahrt[80], daß «der Begriff uns ... als unser Eignes» zum Bewußtsein kommt.[81]

[74] A.a.O. 190 f.
[75] A.a.O. 130.
[76] A.a.O. 136.
[77] Ebd.
[78] A.a.O. 145.
[79] A.a.O. 130.
[80] Ebd.
[81] A.a.O. 146.

Indem Natorp die Unsterblichkeit, die im ‹Phaidon› gesucht wird, in der *Ursprünglichkeit* und der *Selbsteigenheit* des Bewußtseins sieht, wird bei ihm eine Denkfigur in entscheidenden Momenten vorgeprägt, die in Heideggers existentialem Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode eine wichtige Rolle spielt. Das Dasein hat nach Heidegger im Vorlaufen in den Tod «die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren».[82] Das Gewissen ist «die im Grunde des Daseins beschlossene Seinsart, in der es sich selbst – das eigenste Seinkönnen bezeugend – seine faktische Existenz ermöglicht».[83] Heidegger sieht nun selbst die Gefahr, daß die Selbstermöglichung der faktischen Existenz durch die vorlaufende Entschlossenheit als ein Ausweg gedeutet werden könnte, «erfunden, um den Tod zu ‹überwinden›».[84] Eine solche Aussage hält er aber für eine grobe Verkehrung, in der übersehen werde, daß der Gewissensruf «dem Tod die Möglichkeit freigibt, der *Existenz* des Daseins *mächtig* zu werden».[85]

Gegen diese vorbeugende Abwehr eines naheliegenden Einwandes muß dennoch gefragt werden, ob die von Heidegger behauptete Selbstermöglichung der faktischen Existenz, die das Dasein seiner Existenz mächtig werden läßt, nicht doch zu einer sich selbst vergöttlichenden Selbstübermächtigung des Philosophierenden führt, in der das Dasein der Möglichkeit als Möglichkeit entweicht. Demgegenüber hatte Heidegger selbst gefordert, daß die im Sein zum Tode charakterisierte Möglichkeit «ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden» müsse.[86] Der wirkliche Tod gerät mit dem existentiell verwirklichbaren Sein zum Tode in der vorlaufenden Entschlossenheit gewissermaßen aus dem Blick. Zum Möglichkeitscharakter des Daseins gehört – soll er nicht durch die Formalisierung einer existentialen Struktur entschärft werden – der Rückbezug auf die konkrete Wirklichkeit. Das Sein zum Tode ist aber eben nicht nur ein formales Konstitutivum des endlichen

[82] ‹Sein und Zeit›, 264.
[83] ‹Sein und Zeit›, 300.
[84] ‹Sein und Zeit›, 310.
[85] Ebd.
[86] ‹Sein und Zeit›, 261. Vgl. hierzu auch meine Abhandlung, Menschsein als Möglichsein. Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung, in: Theologische Quartalsschrift 170/1990, 23–41, welche die hier vorgelegte Untersuchung weiterführt.

Freiheitswesens, das sein Sein auf diesem Wege selbst ermöglicht, sondern auch eine Struktur, die auf die tatsächliche Vernichtung seines Seinkönnens zuläuft.

Im Unterschied zu Heideggers Reduktion des Seins zum Tode auf dessen formale Struktur, die nur betrachtet wird, sofern sie existentiell vollzogen werden kann, hat Platon im ‹Phaidon› auch die nur radikal verneinbare Wirklichkeit des Todes – in ihrem empörenden und in ihrem vernichtenden Charakter – herausgestellt und in die Untersuchungen ausdrücklich einbezogen. Obwohl der Tod des Sokrates von Platon zugleich als die Gerechtigkeit verletzender Skandal und als tatsächlich geschehenes, schmerzliches Ereignis dargestellt worden ist, fühlt sich Sokrates laut diesem Bericht nicht als einer, der zu kurz gekommen ist und sich deswegen ein imaginäres Jenseits vorgaukelt. Vielmehr gehört nach ihm das Todesstreben in gewisser Weise konstitutiv zum Leben des wahrhaft Philosophierenden. Ebenso hat die philosophische Todessehnsucht bei ihm keine simple Lebensverneinung – schon gar nicht aus Schwäche – zum Inhalt, so wenig, daß Simmias im Dialog selbst schon – auf die Bekundung des philosophischen Todesstrebens durch Sokrates hin – dieses banausenhafte Mißverständnis aufgreift und laut auflachend sagt: «Beim Zeus, wiewohl ich jetzt nicht im mindesten lachlustig bin, hast du mich doch lachen gemacht. Ich denke nämlich, wenn die Leute so dies hörten, würden sie glauben, dies sei ganz vortrefflich gesagt gegen die Philosophen, und würden gewiß gewaltig beistimmen, die bei uns gar, es sei so, die Philosophen sehnten sich wirklich zu sterben, und sie ihrerseits wüßten auch, daß sie wohl verdienten, dies zu erlangen.»[87]

Die formale Struktur reicht folglich nicht aus, um das menschliche Sein zum Tode in der sachlich gebotenen Weise herauszustellen. Jedenfalls gehört zur *meditatio mortis* nach Platon auch die Frage, was sein

[87] ‹Phaidon› 64 a/b; es läßt sich, hier gegen GADAMER, a.a.O. 190, aber nicht sagen: «Ebenso lacht Simmias einfach, als Sokrates das ‹Sterben› für den Sinn aller Philosophie erklärt». Natürlich drückt sich in diesem Lachen auch das «Ideal rationaler Vernünftigkeit» aus (189), das sich jeder Mystifizierung durch die Situation entzieht. Das Lachen hat aber zugleich den Sinn, die Ferne wahrhaften Philosophierens von den Auffassungen der Menge anzuzeigen. Indem die Menge schon keinen Sinn für das philosophische Sein zum Tode hat, wird ihre Gegnerschaft gegen die Hoffnung auf eine den Tod überdauernde Existenz lächerlich gemacht. Zu der hier anklingenden Selbstmordfrage vgl. auch ‹Sein und Zeit›, 261, wo Heidegger eine derartige Auslegung des ‹Seins zum Tode› in entsprechender Weise ablehnt.

wird, wenn der Mensch in seinem sichtbaren Weltdasein zu Ende gekommen ist. Dabei verfällt er nicht in den Fehler, in einem sich selbst betrügenden Sicherheitsstreben den Tod als unbestimmte Möglichkeit zu verdecken. Der Möglichkeitscharakter des Todes, der vom Sterbenden hoffen und wagen erfordert, kann nicht nur durch eine falsche Jenseitsgewißheit verdeckt werden, sondern auch durch eine den Menschen bloß auf sich verweisende Diesseitsorientierung, die mit der «nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, ... die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit» zu verbinden vermag[88], ohne ein Wort über die unfaßbaren Schrecknisse des Todes zu verlieren. Die Stärke der Platonischen Analyse des philosophierenden Seins zum Tode liegt demgemäß in ihrem doppelten Sinne, sofern sie sich nämlich einerseits auf das existierend vollziehbare Sein zum Tode richtet, andererseits aber auch auf den wirklichen Tod, den zu ertragen für den Philosophierenden ein mit Hoffnung verbundenes Wagnis darstellt.[89]

Das Sterben ist also auch nach Platon einerseits existentiell vollziehbares Sein zum Tode. Entgegen der an der Oberfläche des Textes sichtbaren Tendenz lebt der Philosoph so auf den Tod zu, daß er sich dabei gerade dem Leben zuwendet und es möglichst vollkommen zu gestalten versucht. Das Klagelied über die negativen Wirkungen des Leibes, die gleichsam sterbend abgetrennt werden sollen, kann deswegen auch positiv formuliert werden.[90] Wenn die Sorgen um Nahrung möglichst gering sind, wenn ein Mensch gesund ist und nicht von

[88] ‹Sein und Zeit›, 310.

[89] Diesen Aspekt betont René SCHAERER, a.a.O. 48 f., wenigstens für die Anfangsargumentationen des ‹Phaidon›: «La première joute interrogative a pour sujet l'espoir du philosophe en la mort: il s'agit là d'une attitude morale, dictée par l'âme intermédiaire, inspiratrice du courage et des croyances justes.»

[90] Vgl. ‹Phaidon› 66 b–d; zu einer Interpretation der Leiblichkeit in Platons ‹Phaidon› würde auch noch die Heranziehung weiterer Stellen erforderlich sein; zunächst 60 b ff. im Vergleich mit 117 e ff. als Ausdruck des Unzulänglichen der bloß körperlichen Lust (vgl. dazu auch ‹Philebos› 44 b ff.); vgl. aber auch den spielerischen Ausdruck einer Zärtlichkeit, die keineswegs mit Unlust verbunden ist (89 a/b); schließlich ist die Bestattungsfrage zu beachten (115 c ff.); die Bestattung soll so vorgenommen werden, wie es dem Kriton lieb sei und wie er es am meisten für schicklich halte (116a); alle Verrichtungen in diesem Zusammenhang (vgl. auch das Bad 115 a) zeugen von der Würde des Körpers auch nach dem Tode, ganz im Gegensatz zu der Stellungnahme Plotins, der die Frage der Bestattung für gleichgültig hält, weil der Leichnam in jedem Falle verrotten werde, mag er nun über oder unter der Erde liegen (vgl. Enneade I 4, 7, 28 f.; vgl. auch IV 7, 31).

sinnlichen Neigungen in seinem Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit gestört wird, wenn im Staate Friede und Gerechtigkeit herrschen, wenn er also Muße hat für das philosophische Leben, dann sind die weltlichen Bedingungen erfüllt, die es ihm gestatten, philosophierend zu leben und das Wahre zu sehen, soweit es ihm im Leben möglich ist.[91]

Das Sterben ist nach Platon aber andererseits ein faktisch eintretendes Ereignis, an das im Wagnis des philosophischen Lebens Hoffnung geknüpft wird. Aufgrund dieser Hoffnung gibt es dann auch den Vergleich der irdischen Existenz des Menschen mit seiner erhofften Existenz nach dem Tode. Daß dieser Vergleich zuungunsten der irdischen Existenz ausfällt, vermag dann nicht zu verwundern, wenn mit Platon angenommen wird, daß der Philosoph nach der Erkenntnis und der Verwirklichung des Wahren und Guten strebt und dabei in diesem Leben immer wieder auf das Wissen des Nichtwissens und das Scheitern seiner politischen Bemühungen zurückgeworfen wird.[92] Nichts anderes zeigt sich im Ergebnis des ‹Phaidon›, sofern die Beweise nicht zu einem vollends befriedigenden Ergebnis kommen können und sofern am Ende ein Mensch hingerichtet wird, der von allen rechtlich denkenden Menschen für gerecht gehalten worden ist. Die Hoffnung, daß es nach dem Tode etwas Besseres für den nach Wahrheit und Gerechtigkeit strebenden Menschen gebe, drückt sich folglich in der These aus, daß Menschen entweder niemals zum reinen Wissen gelangen oder erst, nachdem sie gestorben sind.[93]

[91] Weil solch vollkommenes Leben aber nicht aus menschlicher Kraft möglich ist, muß das Streben nach dem wahren Leben in paradoxer Gestalt als transzendente Handlung auftreten. Vgl. hierzu folgendes Fragment von NOVALIS, in: Schriften Bd. 2, Das philosophische Werk I, hg. von Richard Samuel, Darmstadt 1965, 395: «Der ächte philosophische Act ist Selbsttödtung; dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merckmalen einer transscendenten Handlung.» Vgl. weiterhin Karl JASPERS, Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin, Heidelberg, New York [4]1973, bes. 300.

[92] Vgl. hierzu insbesondere ‹Politeia› 496 d/e.

[93] Vgl. ‹Phaidon› 66 e; hier kann ein Ansatz zu Kants Postulat von dem «ins Unendliche gehenden Progressus» gefunden werden (vgl. ‹Kritik der praktischen Vernunft›, A 220). Diesen Gedanken hatte auch Mendelssohn, a.a.O. 83 und 106 ff., im Sinne der Notwendigkeit der Erhaltung des «Selbstgefühls» vorgetragen. Derart kann N. ROTHENSTREICH, a.a.O., S. XXVII, Mendelssohn mit Recht «ein Glied in der Kette von Plato bis Kant» nennen.

Das Leben ist es also auch, das in dieser über den Tod hinausreichenden Hoffnung gesucht wird, allerdings ein Leben, das nicht von den Nichtigkeiten des faktischen Weltlebens betroffen ist. Wenn gesagt wird, das gesuchte Leben sei ein Leben «gänzlich ohne Leiber»[94], so kann dies nur heißen: ohne die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des mit dem irdischen Leibe verbundenen Lebens. Das Todesstreben des Philosophen ist so gesehen kein Streben nach dem Tod, sondern nach dem Tod des Todes und also nach dem lebendigen Leben, das der Mensch nach Platon jedenfalls nicht aus eigener Kraft erlangen kann.[95]

[94] ‹Phaidon› 114 c; was die angeblich eindeutige Leibabwertung bei Platon angeht, muß auch gesehen werden, daß eine der wenigen Stellen, die das orphische σῶμα-σῆμα aufnehmen, dem Leib insofern sogar eine förderliche Rolle zuschreibt, «weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht» (vgl. ‹Kratylos› 400 c: Καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνῃ ἡ ψυχή, καὶ ταύτῃ σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι).

[95] Dazu vgl. zunächst das Opfer, das dem Asklepios gebracht werden soll (vgl. ‹Phaidon› 118 a; weiterhin die Anmerkung von Dietrich Kurz in der von G. Eigler hg. Studienausgabe, Bd. 3, 205: «Im Heiligtum des Asklepios in Epidauros wurden Kranke in einen Schlaf versetzt, aus dem sie geheilt erwachten»). Die Ironie dieser Stelle beansprucht keine Autarkie des Philosophen, sie ist doppelbödig, indem sie den Wagnischarakter des philosophischen Lebens zu überdecken scheint. Es ist aber, gegen Hackforth, a.a.O. 190 Anm. 2, nicht müßig, den Sinn dieses Opfers genau zu erfassen, da es nach Platon durchaus das gibt, was Hackforth «the sickness of human life» nennt (ebd.). Vgl. hierzu Franz Dirlmeier, a.a.O. 239: «So ist der ‹Phaidon› nicht nur Überwindung des Todes, sondern auch Überwindung des Lebens, des primitiven, bösen Lebens, das die Möglichkeit der Gemeinschaft vernichtet.» Die gesuchte Rettung kann nach Platon aber nicht aus eigener Kraft kommen, sondern ἐκ τύχης (‹Politeia› 499 b) oder ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας (499 c).