

Uwe Meixner · Albert Newen (Hrsg.)

Philosophiegeschichte und logische Analyse

Logical Analysis and History of Philosophy

Geschichte der Ethik
History of Ethics


mentis

Paderborn

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2003 mentis, Paderborn
(mentis Verlag GmbH, Schulze-Delitzsch-Straße 19, D-33100 Paderborn)
www.mentis.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des
Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Regensburg
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster [ChH] (www.rhema-verlag.de)
ISBN 3-89785-155-5

Buchbesprechungen

Book Reviews

Dorothea Frede:
Platons Phaidon
Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele

(Reihe *Werkinterpretationen*)
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999

Da es sich bei Platons Dialog *Phaidon* um einen der klassischen Seminar-
texte für das Philosophie-Studium handelt, dürfte ein kompetenter einführen-
der Kommentar zu diesem Werk bei Studierenden und Lehrenden gleicher-
maßen höchst willkommen sein. Der in der Wissenschaftlichen Buchgesell-
schaft erschienene einführende Kommentar der international einschlägigen
Platon- und Aristoteles-Forscherin Dorothea Frede erfüllt diese Erwartungen
in hervorragender Weise.

Die Autorin hat die Form eines fortlaufenden Kommentars gewählt, der die
Analyse des Argumentationsganges mit einer interpretierenden Inhaltspara-
phrase verbindet. Das ganze ist sehr übersichtlich geraten, und auch sprachlich
in einem angenehmen und flüssigen Stil verfaßt. Sämtliche Teile des Dialo-
ges, einschließlich der mythologischen Schilderungen, erfahren eine sachliche
und differenzierte Darstellung. Die Forschungsdiskussion zum *Phaidon* wird
nicht extensiv dargelegt, was bei einer einführenden Darstellung auch nicht
angemessen wäre. Gleichwohl profitiert der Kommentar davon, daß die Auto-
rin offensichtlich mit der relevanten Forschungsliteratur bestens vertraut ist.
Der Band ist mit einem Sach- und Personenindex ausgestattet und auch im
Druckbild ansprechend gestaltet.

Frau Frede geht es in dieser Einführung ausdrücklich um die Vermittlung
eines kohärenten *primären* Textverständnisses (VIII, 178). Der Kommentar
verfällt dabei niemals in ermüdende Ausführlichkeit und ist – dies sei besonders
hervorgehoben – frei von spitzfindigen interpretatorischen Konstruktionen, die
ja ansonsten gerade in der Platon-Forschung durchaus keine Seltenheit sind.
Auch dies sind Gründe, weshalb dieser Kommentar als Begleittext für Semi-
nare sehr empfehlenswert, aber auch für den Spezialisten mit Gewinn zu lesen
ist. Aufgrund der konsequenten Beschränkung auf die Textanalyse des *Phai-
don* verzichtet die Autorin darauf, Entwicklungsstränge von oder zu anderen
Dialogen Platons nachzuzeichnen.

Frau Frede ist, wie mir scheint, zurecht der Auffassung, daß man den *Phaidon*
(mit gewissen Vorsichtsmaßregeln) als Formulierung philosophischer Überle-
gungen und Überzeugungen Platons lesen kann. Sie ist sich natürlich auch im
klaren darüber, daß der Autor Platon durch die spezifischen formalen Mittel
der Dialogform über Distanzierungsmittel gegenüber den in einem Dialog ver-
tretenen Thesen und Argumenten verfügt, von denen er mit großer Subtilität
Gebrauch zu machen versteht. Sie nähert sich dieser Interpretationsproblema-

tik mit der gebotenen Sensibilität, grenzt sich aber zurecht von einer für den Dialog *Phaidon* unangemessenen „ironischen“ Deutung ab (178).

Die Interpretin nimmt auch die bisweilen extrem weltverneinenden Aussagen des *Phaidon* durchaus ernst, spürt aber zugleich den Hinweisen im *Phaidon* nach, die die Weltabgewandtheit relativieren. Solche Hinweise findet sie insbesondere im Zusammenhang der erkenntnis- und ideentheoretischen Ausführungen Platons. Sie vertritt in diesem Zusammenhang die Auffassung, daß Platons Ziel der Ideenerkenntnis, wenigstens zum Teil, auf Wesenserklärungen verweist, welche nur in Anwendung auf Gegenstände der räumlich-sinnlichen Welt eine Funktion haben. Der Gedanke einer von der Sinnlichkeit gereinigten, völlig unkörperlichen Erkenntnis erscheint ihr als ein bloßer Grenzbegriff Platons (33). Das Bemühen um philosophische Erkenntnis unter den Bedingungen der Leiblichkeit und um die entsprechenden Tugenden in diesem Leben werde nicht entwertet. Der *Phaidon* sei vielmehr eine Aufforderung, daß Leben unter den Bedingungen hier und jetzt in einer philosophischen Weise zu leben.

Mit Blick auf den gleichwohl markanten weltverneinenden Grundton vieler Passagen, der etwa in der *Politeia* in dieser Schärfe nicht begegnet, meint die Autorin, daß der *Phaidon* in eine individualistisch-asketische Lebensphase Platons falle, die durch den Tod des Sokrates und den Kontakt mit pythagoreischem Denken ausgelöst worden sei (4, 19). – Dies ist sicherlich eine Möglichkeit. Allerdings läßt sich dieser Grundton des *Phaidon* meines Erachtens auch aus der besonderen Zielsetzung des Dialoges erklären, nämlich der einer Sinnstiftung für das Sterben des Sokrates, einer Sinnstiftung, die zugleich in einem inneren Bezug zum Lebensideal der philosophischen Vita steht. Dadurch, daß der Dialog das Sterben des Sokrates als Ausdruck und ultimative Konsequenz dieses Lebensideals deutet und in einen damit korrespondierenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen und auch religiös-mythologischen Rahmen einfügt, wirbt er für diese Form des philosophischen Denkens und Lebens. Dieses philosophische Lebensideal wird, vor dem Hintergrund ganz anderer Fragestellungen, auch durch die *Politeia* vertreten.

Im Sinne ihres benevolenten Interpretationsansatzes vertritt die Autorin die Auffassung, daß einem Philosophen mit den Fähigkeiten Platons nicht ohne weiteres logische Fehler unterstellt werden sollten. Dementsprechend strebt sie eine Rekonstruktion der Beweisgänge für die Unsterblichkeitsthese an, die diese als formal korrekt darstellt und zugleich verdeutlicht, daß die eigentliche Problematik dieser Beweisgänge in den Prämissen liegt. Sie stellt auch Hinweise im Text heraus, die zeigen, daß Platon sich selbst darüber im klaren war, daß er mit problematisierbaren Prämissen arbeitet und nicht definitive Beweise vorlegt. Mit Verweis auf den Einführungscharakter (VIII) verzichtet sie auf die logische Formalisierung ihrer Analyse der Beweisgänge. (Dies macht die These der formalen logischen Schlüssigkeit natürlich etwas schwerer nachprüfbar.)

Die Autorin charakterisiert die Argumente im *Phaidon* als „Indizienbeweise“, da sich ihre Prämissen jeweils nur auf bestimmte Indizien stützen, die im Sinne der Unsterblichkeitsthese aufgegriffen werden. Besonders überzeugend ist in diesem Zusammenhang zum Beispiel, wie sie den argumentativen Status

des Affinitätsargumentes (78Bff.) beleuchtet. Es hätte vielleicht noch schärfer herausgearbeitet werden können, warum Platon dem Anamnesis-Beweis eine besondere argumentative Qualität im Vergleich zum Zyklus-Argument und zum Affinitätsargument zuschreibt (92D). Das Anamnesis-Argument und der letzte Beweis im *Phaidon* (Leben als notwendiges Attribut der Seele) sind Exemplifizierungen der hypothetisch-dialektischen Argumentationsmethode. Ich bin mir auch nicht sicher, ob der Ausdruck „Indizienbeweis“, der mir für das Zyklusargument und das Affinitätsargument treffend erscheint, auch für diese beiden zuletzt genannten Argumente wirklich angemessen ist. Der Vorläufigkeitsvorbehalt hinsichtlich dieser Argumente ergibt sich aus den methodischen Regeln dieser Argumentationsmethode, deren Resultate einerseits zunächst nur hypothetische Geltung beanspruchen, solange man in diesem Verfahren nicht bis zu einem „Hinlänglichen“ gelangt sei (101DE), die aber andererseits durch diese Perspektive eines „Hinlänglichen“ auf etwas Stärkeres als auf „Indizienbeweise“ angelegt sind. Was dieses „Hinlängliche“ ist, bleibt im *Phaidon* dunkel, aber die Bemerkungen in 107B zeigen an, daß Platons Sokrates jedenfalls nicht der Meinung ist, daß es in diesem Gespräch bereits erreicht sei. Aus anderen Dialogen Platons kann man erschließen, daß Platons Vorstellungen über die Begründungsstruktur, die echtes Wissen ausweist, auf eine Verbindung von Fundierungs- und Kohärenzgesichtspunkten hinauslaufen. Das „Hinlängliche“ wäre demnach nicht einfach ein bestimmter fundamentaler Wesensbegriff oder Satz, aus dem alles andere abgeleitet werden könnte, sondern eher dieser gesamte in sich stimmige Begriffs- und Begründungszusammenhang.

Etwas erläuterungsbedürftig ist sicherlich der Untertitel des Buches („Der Traum von der Unsterblichkeit“). Die Unsterblichkeitsthese wird im *Phaidon* ja nicht wie ein bloßer Traum präsentiert, und sie sollte darum auch von den Interpreten als eine philosophisch sicherlich problematische, aber dennoch klassische und philosophisch mindestens interessante These behandelt werden. Genau so geschieht dies auch in Frau Fredes Kommentar.

Was aber bedeutet Platons Vision der Unsterblichkeit? Sofern *wir* überhaupt von „Unsterblichkeit träumen“, ist ein Überdauern der Person in ihrer individuellen Besonderheit gemeint – sei es, daß die Erinnerung der Menschen an diese Person lebendig bleibt, sei es, daß diese Person selbst in Gestalt einer (vermuteten) Seelensubstanz fortbesteht, die Träger der individuellen Persönlichkeitseigenschaften und der Ich-Perspektive sein soll. Ersteres war ein in der griechischen Kultur sehr bedeutsames Ideal. Im *Phaidon* geht es aber um ein substanzielles Fortdauern. Für das Verständnis der Unsterblichkeitsvision im *Phaidon* ist es nun eine ganz entscheidende Frage, ob oder inwiefern die These der Unsterblichkeit der Seele hier auch das Fortbestehen der Person in ihrer individuellen Persönlichkeit und Ich-Perspektive einschließt. Ich möchte hier mit einigen kritischen Überlegungen zu dieser Problematik abschließen, gleichsam als Ergänzung zu einer zentralen Fragestellung bezüglich des *Phaidon*, auf die uns Dorothea Fredes exzellenter Kommentar hinweist.

Die Aufgabenstellung für die Unsterblichkeitsbeweise wird in 70AB durch Kebes vorgegeben: Sokrates solle seine Gesprächspartner davon überzeugen, daß die Seele im Moment des Todes nicht „verweht“ und untergeht, sondern

abgelöst vom Körper fortbesteht und in bestimmter Weise noch Kraft (*dynamis*) und Einsicht (*phronêsis*) besitzt. Die Interpretin bemerkt dazu: „Das Problem ist nicht allein, eine Garantie für das Überleben der Seele zu finden, sondern eine Garantie für *das Fortbestehen all dessen, was wir heute zur Persönlichkeit rechnen*, vorzüglich aber dafür, daß sie weiterhin das wichtigste Seelenvermögen, die Vernunft bereithält“ (34, Hervorhebung durch J.Sz.).

Muß das Fortbestehen einer ihrer Einsichtsfähigkeit nicht beraubten Seelensubstanz tatsächlich auch ein Fortbestehen der individuellen Persönlichkeit implizieren? Die „Einsicht“, die die abgetrennte Seelensubstanz noch bewahrt, könnte sich doch auf allgemeine Begriffe und Begriffszusammenhänge beschränken, ohne Fortbestehen des „autobiographischen Gedächtnisses“. Eine Bestätigung, daß Platon hier doch die Vision persönlicher Unsterblichkeit im Auge hat, liefert scheinbar ein berühmter Passus kurz vor dem Ende der Dialoghandlung (115CD): Phaidon fragt den Sokrates, wie man ihn bestatten solle. Sokrates antwortet: „Den Kriton ... überzeuge ich nicht davon, daß *ich* dieser Sokrates bin – ich, der jetzt dieses Gespräch führt ..., sondern er glaubt, daß ich jener sei, den er in Kürze als Leichnam sehen wird.“ Im weiteren Verlauf dieser Passage wird die Antithese zwischen Sokrates selbst, der sich als Seele entfernen wird, sobald er das Gift getrunken hat, und dem Körper, der liegen bleiben wird, noch weiter ausgestaltet. Die Pointe liegt in der Selbst-Identifikation des Sprechers, der sich auf sich selbst durch das betonte „ich“ (*egô*) bezieht, mit seiner vom Körper ablösbaren Seele.

Aber wird diese Selbst-Identifikation mit der substanzialen Seele auch durch die rationalen Argumente eingelöst, die zuvor ausgeführt worden sind – und zwar so eingelöst, daß wir darin das Ideal des Fortdauerns der individuellen Persönlichkeit wiedererkennen können? Die Beweisversuche im *Phaidon* ergeben ein Bild von der Seele, gemäß dem diese als eine substanziale (für sich bestehen könnende) Einheit in einen Körper eingeht und dort als unzerstörbares Lebensprinzip, als Träger der geistig-kognitiven Vermögen und des (zunächst latenten) Ideen-Wissens, sowie als der eigentliche „Akteur“, das denkende und handelnde „Ich“, fungiert. (Letzterer Gesichtspunkt kommt im Rahmen des Affinitätsbeweises und in der Erwiderung auf Simmias zum Vorschein. Die „eingekörperte“ geistige Substanz erfährt sich in der überlegten Kontrolle über die leiblich induzierten Regungen als eigenständig gegenüber dem Körper und als der eigentliche Akteur.) Nun sind aber weder das latente oder reaktivierte Ideenwissen noch das abstrakte Akteursbewußtsein allein hinreichend für die Konstitution dessen, was wir unter Persönlichkeit verstehen. Dazu gehört vielmehr auch die Charakterbildung und Biographie. Die Persönlichkeit kann darum nur dann fortbestehen, wenn über den Tod hinaus auch der Charakter und das selbstbezügliche biographische Gedächtnis erhalten bleiben, wovon in den Beweisen nicht die Rede ist.

Allerdings erfolgt ja die Selbst-Identifikation des Sokrates mit seiner Seele am Ende des Dialogs nicht nur vor dem Hintergrund der rationalen Beweisversuche, sondern auch der mythologischen Schilderungen, und in diesen setzt Platon explizit voraus, daß die individuelle Charakter- und Geistesformung (*paideia* und *trophê*, 107D) über den Tod hinaus erhalten bleibt, bis zum Abschluß

von Gericht und Belohnung oder Strafe. Belohnung und Strafe haben nur dann einen Sinn, wenn die Seelen auch ihr biographisches Gedächtnis behalten und so Lohn oder Strafe ihren Taten zuordnen können. Diese Vorstellung impliziert jedoch noch nicht die Idee eines Fortdauerns dieser Persönlichkeitsmerkmale über die Phase von Belohnung oder Bestrafung hinaus. Ein anderes Element der mythologischen Darstellung scheint dem sogar entgegenzustehen, nämlich die Lehre von der Sukzession der Wiedergeburten. Denn eine Wiedergeburt ist jeweils der Anfang einer neuen Biographie und Persönlichkeitsbildung – und damit zugleich das Ende der vorherigen Biographie und Persönlichkeitsformung. Die Persistenz der Seelensubstanz scheint somit dem individuellen Selbst, so wie wir es verstehen würden, äußerlich zu sein.

Die Vorstellung, daß die Seele zwar eine durch den Leib nicht zerstörbare spirituelle Substanz ist, aber gleichwohl nicht nach dem Tod ein neues Leben, eine neue Biographie beginnen kann, ist ideengeschichtlich das Resultat der Verbindung der griechischen Konzeption einer unsterblichen Seele mit dem jüdisch-christlichen eschatologischen Gedanken einer Wiederauferstehung der Toten und des Gerichts über die Wiederauferstandenen. Für das Christentum werden beide Vorstellungskomplexe feste Bestandteile des Credo. Da aber eine Seelenwanderungslehre mit der Wiederauferstehungslehre nicht vereinbar ist – die individuelle Seele müßte dann nämlich paradoxerweise als viele Personen gleichzeitig leiblich wiederauferstehen und Rechenschaft ablegen –, läßt sich in der christlichen Theologie die Vorstellung von der Substantialität der Seele nur unter der Voraussetzung aufrechterhalten, daß die Seele lediglich zu einer einzigen Person und Biographie verleiblicht werden kann. Erst dadurch wird es zum Prinzip, daß die substanziale Seele einer einzigen Person unverlierbar zu eigen ist.

Platons Jenseitsmythen enthalten zwar auch die Vorstellung von einem Gericht, aber dieses Gericht findet jeweils nach Abschluß einer Biographie und vor der neuen Einkörperung statt. Die Bedingungen der jeweiligen Nachfolgebiographie werden gemäß der Darstellung in diesen Mythen, durch das vorausgegangene Leben oder durch eine Wahl, die noch die alte Person nach ihrem Tode trifft, beeinflußt, so daß diese Biographien nicht nur durch das Persistieren ihres Substrates, sondern auch kausal eine Verbindung aufweisen. Jedoch schließt dies nicht das Sich-Erinnern an die vorausgegangenen Biographien ein, da das Vergessen des vorherigen Lebens ja vielmehr eine Voraussetzung für die Integrität der nachfolgenden Biographie ist. Allerdings kann Vergessen in zwei verschiedenen Formen stattfinden: als völlige Austilgung oder gewissermaßen als Verschüttetsein im Gedächtnis, als vorläufiges Nicht-Reaktivieren-Können der Erinnerung. Das Vergessen des Ideen-Wissens bei oder vor der neuen Einkörperung ist ein solches graduelles Vergessen, das anamnetische Reaktivierung mit Hilfe von bestimmten äußeren „Auslösern“ nicht ausschließt. Seelenwanderungslehren vertreten wohl zumeist die Auffassung, daß die autobiographische Erinnerung früherer Verkörperungen latent erhalten bleibt. Dadurch würde dann auch die individuelle Persönlichkeit in gewisser Weise fortbestehen, aber nicht substanzial, sondern nur in Gestalt einer gewöhnlich verschüttet bleibenden Erinnerungsperspektive der Seelen-

substanz. – Wie dem auch sei, jedenfalls ist die Seele gemäß einer solchen Sichtweise nicht die Hypostasierung der individuellen, biographiegebundenen Persönlichkeit, sondern ein diese transzendierendes Prinzip, an dem die einander nachfolgenden Charakterformungen und Biographien wechselnde Eigenschaften und Episoden sind. Diese Differenz von zugrundeliegender Substanz und individueller Persönlichkeit wird auch dadurch prinzipiell nicht aufgehoben, daß im Jenseitsmythos des *Phaidon* die Herauslösung aus dem Zyklus der Wiedergeburten dem philosophischen Leben als höchste Belohnung winkt (114C, vgl. 81A9) und dem tyrannischen Charakter als ultimative Strafe droht (113E).

Platons Sokrates distanziert sich im *Phaidon* generell von jeglichem doktrinalen Anspruch mit Bezug auf seine mythologischen Ausführungen (114D). Gleichwohl sind diese Mythen ein wichtiges Vehikel dessen, was man modern als Ausdruck des Selbst- und Weltverständnisses ihres Autors bezeichnen könnte. In jedem Fall sollten wir damit rechnen, daß in der Selbstidentifikation des Sokrates mit seiner substanzialen, unvergänglichen Seele eine vom modernen Selbstverständnis signifikant unterschiedene Konzeption des „wesentlichen Selbst“ eines Menschen wirksam ist.

Jan Szaif, Universität Bonn