

Bernd Manuwald, Welchem Logos kann man noch vertrauen? Die *harmonia*-These als Gefährdung des Beweisgangs für die Unsterblichkeit der Seele (89b-95a), aus: J. Müller (Hrsg.), Platon, Phaidon, Berlin 2011 (Akademie Verlag, jetzt De Gruyter), 111-126 (Klassiker Auslegen, hrsg. v. O. Höffe, Bd. 44).

Die bereitgestellte Datei darf nur zum persönlichen Gebrauch verwendet werden – alle Rechte beim Verlag.

Welchem Logos kann man noch vertrauen?

Die *harmonia*-These als Gefährdung des Beweisgangs für die Unsterblichkeit der Seele (89b–95a)

Nach Sokrates' ersten Beweisführungen für die Unsterblichkeit der Seele (69e–84b) herrschte bei den Zuhörern, wie Phaidon seinem Gesprächspartner Echekrates berichtet, zunächst ein beeindrucktes Schweigen: Lediglich Simmias und Kebes flüsterten miteinander und wurden deswegen von Sokrates zu einer Meinungsäußerung aufgefordert (84cd). Aufgrund ihrer skeptischen Einwände (Simmias: 85e–86d; Kebes: 86e–88c) entstand dann unter den Anwesenden ein unbehagliches Gefühl, weil sie wieder verunsichert waren und überhaupt an der Möglichkeit, Gewissheit erzielen zu können, zu zweifeln begannen (88c1–7). Aus diesem Bericht ergibt sich für den zuhörenden Echekrates (und den Leser des Dialogs) die Frage, ob bzw. wie Sokrates in der Lage ist, solchen Bedenken entgegenzuwirken, ob er dem *logos*, seiner Argumentation, hinreichend zu Hilfe kommen kann (88e2f.).

Platon hat diesen entscheidenden Wendepunkt des Dialogs in doppelter Weise hervorgehoben: Formal unterbricht er – kompositorisch ungefähr in der Mitte des Werks – den von Phaidon erzählten Dialog durch ein Zwischengespräch des Erzählers mit Echekrates (88c8–89a9), thematisch durch Phaidons Wiedergabe der Ausführungen des Sokrates über die „Misologie“, die Abneigung gegen rationales Argumentieren (89d1–91c6), dem einzigen Abschnitt, in dem der Namengeber des Dialogs auch Gesprächspartner des Sokrates ist. Danach erst wird das Sachthema wieder aufgenommen: Nachdem er die Bedenken des Simmias und des Kebes rekapituliert hat (91c7–e1), lässt sich Sokrates zuerst bestätigen, dass von seinen bisherigen Argumenten das aus der Anamnesis-Lehre gewonnene weiterhin gelten solle (91e2–92a5), und wendet sich dann dem Einwand des Simmias zu, die Seele sei eine „Stimmung“, eine *harmonia* (92a6–95a3).

Durch die kompositorische Einordnung ist also der Abschnitt über die Misologie unmittelbar mit dem anschließenden Beweisgang gegen die *harmonia*-These verbunden, aber diese Ausführungen sind weit über den Kontext im *Phaidon* hinaus von grund-

sätzlicher Bedeutung für Platons Philosophiekonzeption, da es darum geht, wie man argumentativ zu richtigen Ergebnissen kommen kann. Denn wenn es sich als unmöglich herausstellte, dass sich eine so entscheidende Frage, wie es die nach der Unsterblichkeit der Seele ist, durch die Argumentation des Sokrates beantworten ließe, verlöre dessen Methodik nicht nur in der konkreten Sachproblematik an Überzeugungskraft. Die Relevanz der Ausführungen über die Misologie als Hinleitung zur anschließenden Argumentation wird denn auch durch eine geradezu dramatische Szenerie hervorgehoben: Nicht morgen, meint Sokrates (Phaidons Haare zusammenfassend), wenn er tot sei, solle Phaidon sein Haupt scheren, sondern heute wolle er selbst seine Haare abschneiden und auch Phaidon solle das tun, wenn ihnen der Logos stürbe und nicht wiederbelebt werden könne, und an Phaidons Stelle würde er schwören, sein Haar nicht wieder wachsen zu lassen, bevor er nicht die Argumente des Simmias und des Kebes siegreich überwunden habe (89b4–c4). Die Schwierigkeit des Vorhabens sowie die Perspektive des letztendlichen Sieges werden durch die scheinbar spielerische Parallelisierung mit Herakles und dem „Helfer“ Iolaos noch betont. Platon will also mit dieser Szene der defätistischen Befürchtung der Zuhörer (und Leser), die Gesprächspartner seien zu einer Entscheidung nicht fähig oder der (untersuchte) Gegenstand selbst lasse ein Ergebnis, dem man vertrauen könne, nicht zu (88c6f.), die unbedingte Zuversicht entgegensetzen, argumentativ zu einer Lösung kommen zu können; die paradoxe Vorstellung, dass Phaidon andernfalls sein Haar lebenslang kurz geschoren tragen müsse, macht diese Gewissheit sinnfällig.¹

Wenn man aber zu einer Lösung kommen will, müsse man sich, so führt Sokrates weiter aus, einer bestimmten *technê* bedienen. Das Schlimmste nämlich, was einem beim Umgehen mit Argumenten widerfahren könne, sei, ein Misologos zu werden, sodass man sich davor unbedingt hüten müsse (vgl. 89c11–d3).² Ausführlich legt Sokrates dar (89d3–90b3), die Abneigung gegen Argumente komme auf dieselbe Weise zustande wie die Abneigung gegen Menschen (Misanthropie). Das ist deswegen bemerkenswert, weil die Misologie, wie sich später herausstellt, gar nicht in jeder Hinsicht der Misanthropie

1 Sokrates verweist auf das Verhalten der Argiver, die nach dem Verlust von Thyrea an die Lakedaimonier festgesetzt haben sollen, das Haar erst nach der Wiedergewinnung von Thyrea wieder wachsen zu lassen (Herodot 1,82,7). Tatsächlich haben die Argiver das Gebiet wiedererlangt, leider ist aber unklar, wann das geschah. Das Gebiet blieb umstritten (vgl. Thukydides 5,41). Zur Zeit des Pausanias war es jedenfalls wieder argivisch, und die Argiver behaupteten, es durch einen Schiedsspruch zurückgewonnen zu haben (Pausanias 2,38,5). Man vermutet eine Rückeroberung wohl im Zusammenhang der Ereignisse des Jahres 370/369 v. Chr. (Diodor 15,64,2) und eine Bestätigung durch Philipp II. im Jahr 338 v. Chr. (nach Pieske 1924, 45; Lafond 1999, 980). Sollte der Termin 370/369 zutreffen, liegt er möglicherweise nach der Veröffentlichung des *Phaidon*. Für den Leser, der von der Rückgewinnung Thyreas noch nichts weiß, ist das tertium comparationis dann jeweils die Hartnäckigkeit, mit der das Ziel verfolgt wird, für den Leser, der die Rückgewinnung kennt, auch noch, dass sich die Beharrlichkeit auszahlt.

2 Vgl. zum „größten Übel“ aber auch 83c2–9 und dazu Gallop 1975, 153f.

analog sein soll (90b4ff.); daher stellt sich die Frage, welche Elemente denn übertragen werden können.

Die Misanthropie entstehe, wenn man *ohne* die entsprechende *technê* (womit hier konkret die Fähigkeit gemeint ist, richtig mit Menschen umgehen zu können) einem Menschen sehr vertraut und ihn für vollkommen wahrhaftig, in Ordnung und vertrauenswürdig hält, wenig später das Gegenteil feststellen muss, und einem das wiederholt gerade bei den vertrautesten Personen geschehe. Dann hasse man schließlich alle und glaube an überhaupt nichts Gesundes mehr, wo es doch schändlich ist, ohne die *technê* in Menschendingen mit Menschen umzugehen, während man mithilfe dieser *technê* die Realität hätte erkennen können: Es gebe nur sehr wenige ganz³ Gute und Schlechte, die meisten seien dazwischen (89d4–90a2).

Die Konsequenz, dass dann fast niemand uneingeschränktes Vertrauen verdient, sondern man auf der Grundlage der richtigen *technê* jeweils prüfen muss (besonders die unklaren mittleren Fälle), wird nicht ausgesprochen. Vielmehr erklärt Sokrates auf eine Verständnisfrage Phaidons, Extremfälle seien generell – auch in anderen Bereichen – selten, das Dazwischenliegende dagegen häufig, und selbst bei einem Wettbewerb um die Schlechtigkeit würden sich nur ganz wenige als die Ersten erweisen (90a3–b3).

Aber gerade in diesem Punkt will Sokrates die Analogie zwischen Misologie und Misanthropie nicht gelten lassen (90b4f.), was wohl bedeuten soll, dass an schlechten Argumenten (im Unterschied zu ganz schlechten Menschen) kein Mangel ist.⁴ Vielmehr bestehe die Entsprechung in Folgendem: Wenn man *ohne* die auf die Argumente bezügliche *technê* einer Argumentation vertraue, sie sei richtig, und wenig später erscheine sie einem falsch (manchmal zu Recht, manchmal aber nicht), und das immer wieder vorkomme – hier bricht der Satz anakoluthisch ab; die Konsequenz, dann lege man sich eine Abneigung gegen Argumente zu, wird nicht ausgesprochen (90b6–9), ist aber klar.

Man kann sich allerdings fragen, warum Platon, wenn die Analogie nur in der durch den parallelen Entstehungsprozess begründeten ablehnenden Haltung gegenüber Menschen bzw. Argumenten bestehen soll, die Ausführungen über das zahlenmäßige Verhältnis der Extreme zu den Zwischenstufen eingefügt hat. Vermutlich soll damit angedeutet werden, dass die Analogie nur nicht in den extrem schlechten Fällen gilt, dass in den anderen aber eben doch eine gleichartige Zahlenrelation anzunehmen ist. D. h., wie die sehr guten Menschen werden auch die völlig sicheren Argumente selten sein und die meisten eine irgendwo zwischen den Extremen liegende Qualität haben,

3 Zum Bezug von *sphodra* (90a1) vgl. Rowe 1993, 213.

4 Wenn man (z. B. mit Rowe 1993, 213) *tauté* (90b4) auf die Aussage über den Schlechtigkeitswettbewerb bezieht (90b1f.). Vgl. auch Ebert 2004, 302. Anders sieht den Unterschied zwischen Menschen und Argumenten Dorter 1982, 89: „Arguments [...] are not generally ‚in between‘ soundness and unsoundness and the reason their merit or lack of merit is so difficult to discern must be a fault in us, not in them.“

in deren Beurteilung man ohne die notwendige *technê* besonders schwanken kann – und nichts anderes ist den Zuhörern nach den Einwänden von Simmias und Kebes widerfahren.⁵ Der Besitz der richtigen *technê* stellt sich also als unbedingt notwendig dar.

Statt mit der im Anakoluth-Satz angelegten Konsequenz fährt der platonische Sokrates mit einem Seitenhieb gegen diejenigen fort, die – in offenbar extremer Ausnutzung der Möglichkeit des Schwankens in der Beurteilung der Qualität von Argumenten – ihre Zeit mit sich ausschließenden Argumenten verbringen.⁶ Diese glaubten schließlich, weise zu sein und als einzige erkannt zu haben, dass weder die Gegenstände noch die Erörterungen darüber irgendetwas Gesundes oder Gewisses hätten, sondern diese unstet hin und her wogten (90b9–c7).

Wäre es also, Phaidon, sagte er, nicht eine jammervolle Erfahrung, wenn jemand, obwohl es ein wahres und gewisses Argument gibt und eines, das man einsehen kann, dann trotzdem, weil er mit solchen Argumenten zu tun hat, die als dieselben bald wahr zu sein scheinen, bald aber nicht, nicht sich selbst beschuldigte und auch nicht seine fehlende *technê*, sondern schließlich wegen seines quälenden Unbehagens gern die Schuld von sich auf die Argumente wegstieße und nunmehr sein restliches Leben in Hass und Schmähung der Argumente verbrächte, aber der Wirklichkeit, der Wahrheit und der Erkenntnis beraubt wäre? (90c7–d7)

Durch die Formulierung dieser Frage lässt Platon Sokrates deutlich zum Ausdruck bringen, dass es für ihn zuverlässige und der menschlichen Erkenntnismöglichkeit zugängliche Argumentationsverfahren gibt (wenn man eine *technê* besitzt) und dass, wenn man dies nicht akzeptiert, der Zugang zu den wirklich seienden Dingen, zu ihrer Evidenz und zum Wissen versperrt wäre.⁷

5 Wenn wir annehmen, dass jedenfalls nicht alle der zuvor besprochenen Argumente zu der Spitzengruppe gehören. Zu einer sich erst später herausstellenden Ausnahme s.u. S. 116.

6 Vgl. zu den *antilogikoi logoi* Rowe 1993, 213f. Es handelt sich um einen Seitenhieb gegen die Sophisten; vgl. Ebert 2004, 303.

7 Der Satz wird meist so übersetzt, als ob der Genitivus absolutus (*ontos* [...] *katanoêsai*), der in einem Bedingungssatz steht, selbst eine Bedingung von fraglicher Erfüllbarkeit wäre, z. B. Ebert 2004: „[...] wenn es tatsächlich ein wahres und sicheres Argument gäbe [...] und wenn dann trotzdem jemand [...]“; Gallo 1976/86: „if there were in fact some true and secure argument“; Dorter 1982, 88: „if there were some argument that was true [...]“; Rowe 1993, 214 zu c9: „when there really existed“. Aber *dê* gehört nicht zu *ei*, wie Ebert anzunehmen scheint. Platon gebraucht *ei dê* entweder zusammenhängend oder es treten Konjunktionen bzw. Partikel dazwischen (*ei men dê, ei de dê, ei gar dê, ei ge dê*). Nur an dieser Stelle steht (nach Überprüfung im TLG) ein Partizip zwischen *ei* und *dê*, was dafür spricht, dass nicht die Verbindung *ei ... dê* vorliegt; *dê* gehört auch nicht zu *ontos*, sondern es ist die idiomatische Verbindung *dê tis* anzunehmen (Burnet 1911 zu 90c9; Denniston 1954, 214f.). D. h. es existiert ein – nicht näher spezifiziertes – sicheres Argument. Das gibt aber, gerade auch angesichts des folgenden *epeita* (vgl. Kühner, Gerth 1898–1904 II, 85f. Anm. 8; Rowe 1993, 214 zu d1: „even

Mit dieser Einschätzung antwortet Sokrates zugleich auch auf die gemäßigt skeptische Haltung, die Simmias (85c–d) an den Tag gelegt hatte. Er war der Ansicht, eine Lösung der Frage (nach der Unsterblichkeit der Seele) sei im jetzigen Leben unmöglich oder ganz schwierig, wollte aber nicht aufhören, alle Argumente zu prüfen. Denn entweder müsse man die Wahrheit herausfinden oder wenigstens sich an die beste und am schwierigsten zu widerlegende menschenmögliche Argumentation halten, es sei denn, es verfüge jemand über ein „göttliches Argument“ (*theios logos*)⁸, mit dem er eine sicherere und gefahrlosere Fahrt auf einem „Gefährt von größerer Zuverlässigkeit“ (*bebaioterou*, 85d3) durchführen könne. Dem setzt Sokrates ein (sc. menschlicher) Einsicht zugängliches wahres und zuverlässiges (*bebaiou*, 90c9) Argument (*logos*) entgegen und lehnt damit nicht nur den völligen Agnostizismus derjenigen, die sich auf einander ausschließende Argumente verlegt haben, strikt ab, sondern geht, zumindest an dieser Stelle, auch über die pragmatische Einstellung des Simmias hinaus.⁹

Die Aussage des Sokrates hat Folgen für das Verständnis des ganzen Dialogs. Denn Sokrates will doch damit wohl andeuten, dass er einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele für eine prinzipiell lösbare Aufgabe hält, wie gleich anschließend auch aus seinen Worten an Simmias zu entnehmen ist (vgl. auch 107b4–9, bes. b8f.).¹⁰

Denn aus seiner Haltung zur Möglichkeit gesicherter Erkenntnis zieht Sokrates die Konsequenz, man solle nicht die Vorstellung in seine Seele hineinlassen, dass es bei den Argumenten nichts „Gesundes“ gebe, vielmehr annehmen, dass wir uns noch nicht „ge-

then‘, ‚despite that‘“), nur einen Sinn, wenn das Gegebensein von *ontos* [...] *katanoëσαι* selbst nicht fraglich ist. Außerdem steht der ganze Satz (90c7–d7) in Opposition zu dem Verdikt über die agnostischen Antilogiker. Da wäre es widersinnig, wenn Sokrates nun seinerseits die Möglichkeit, argumentativ zu gewisser Erkenntnis zu kommen, infrage stellte.

8 Mit *theios* dürfte die Qualität des *logos* im Unterschied zu den (unzweifelhaft möglichen) menschlichen Bemühungen gemeint sein und nicht seine Herkunft im Sinne der Offenbarung eine orphischen Lehre (so aber Gallop 1975/86, 146; auch Hackforth 1955, 101). Immerhin hält Sokrates die Seele für dem Göttlichen ähnlich (vgl. 80a–b).

9 Anders Rowe 1993, 202, der in diesem Punkt eine Übereinstimmung zwischen Simmias und Sokrates annimmt. Er verweist u. a. auf 100a3–7. Ebenso versteht Heitsch 2001, 95, die letztgenannte Stelle von der Äußerung des Simmias her, ohne die Aussage des Sokrates 90cd mit einzubeziehen. Aber Sokrates sagt nicht nur 100a3–7, dass er, was er mit Hilfe der Hypothesis-Methode gewinnt, als wahr ansetzt, sondern er glaubt – wie er im weiteren Zusammenhang ausführt –, wenn er die Ideen-Hypothese zugrunde lege, niemals zu Fall zu kommen, er hält sie für sicher (*asphales*, 100e1).

10 Zwar steht auch hier (wie bei Simmias 85c–d) eine Einschränkung „soweit das am ehesten einem Menschen möglich ist“ (107b7f.), aber es wird auch ein Ende der Suche als möglich angesehen. Die Einschränkung ist als Gegensatz zur ungehinderten Erkenntnismöglichkeit der vom Körper gelösten Seele zu verstehen (66e), wo aber auch von der Möglichkeit die Rede ist, „überaus nahe am Wissen“ zu sein (67a). Auch im Erdenleben ist – mit größter Anstrengung, versteht sich – ein sicheres Ergebnis (*saphes*, 107b9) zu erreichen, eben das, was Simmias skeptisch gesehen hatte (85c3f.). Anders Heitsch 2000, 40f., mit Anm. 92. – Wenn Sokrates 66a–67b die Erkenntnismöglichkeit vor dem Tode zurückhaltender beurteilt als an anderen Stellen, so hängt das damit zusammen, dass hier der Tod für den Philosophen als besonders erstrebenswert erscheinen soll.

sund“ verhalten, und man müsse – das gelte für das ganze weitere Leben seiner Zuhörer – alles daran setzen, in einen solchen Zustand zu kommen (90d8–e4). Dieses Ziel wird von Sokrates offenbar als erreichbar angesehen. Denn es gibt – wie aus der Analogie zur Entstehung der Misanthropie zu erschließen ist – in Bezug auf die Argumente (*logoi*) eine *technê*¹¹, die freilich in diesem Kontext nicht inhaltlich erläutert wird. Aber sie wird in gewisser Weise nach der Wiederaufnahme der Sachdiskussion praktiziert: Auf die Aufforderung des Sokrates hin kommt es zu einer neuen Einschätzung der bisherigen Argumente, wobei nicht alle von Simmias und Kebes abgelehnt werden. Das von Sokrates wieder aufgenommene Anamnesis-Argument wird von ihnen geradezu emphatisch akzeptiert (91e5–92a5) und von Simmias auch methodisch als mit der Ideenlehre verbunden (vgl. 76e–77a) von seinem *harmonia*-Argument abgehoben, das ohne Beweisführung auf bloßer Wahrscheinlichkeit beruht habe (92c11–e2).¹² Damit habe er sich, wie er eingesteht, auf das Argumentationsniveau der „großen Menge“ begeben (92d2).¹³ Simmias hat also – nach den Voraussetzungen des Dialogs – als Ergebnis der Misologie-Diskussion gelernt, welchem Argument er aus welchem Grund trauen darf.

Vor dem Wiederbeginn der Sachdiskussion hatte sich Sokrates am Ende der Ausführungen über die Misologie über sein persönliches Verhalten in seiner speziellen Situation und der sich daraus ergebenden Konsequenz für die anderen geäußert: Sein Rat, sich um des ganzen späteren Lebens willen um die richtige Haltung zu den Argumenten zu bemühen, gelte für ihn angesichts seines bevorstehenden Todes nicht in gleicher Weise. Aufgrund seiner besonderen Situation sehe er sich einer ganz anderen Gefahr gegenüber, nämlich dass er sich nicht philosophisch, sondern sachfremd rechthaberisch verhalte, nicht so sehr, damit den anderen wahr erscheine, was er sage, sondern damit er selbst glaube, es verhalte sich so. Die Konsequenz für seine Gesprächspartner müsse sein, ohne Rücksicht auf die Person des Sokrates, allein der Wahrheit verpflichtet, ihm nur zuzustimmen, wenn sie glaubten, er sage etwas Wahres, sonst aber mit allen Argumenten dagegegnzuhalten, „indem ihr euch davor in Acht nehmt, dass ich nicht in

11 Allerdings ist in Bezug auf die *logoi* nur vom Nicht-Besitz dieser *technê* als Ursache der Misologie die Rede (90b7; d3), aber auch hier dürfte die Analogie zur Misanthropie gelten, wo eine positive Anwendung vorgeführt wird (89e8–90a2), und *ontos* [...] *katanoêsai* (90c9f.) kann als Äquivalent für die positiv anwendbare *technê* fungieren. Gerade hinsichtlich der *technê* soll ja die Analogie anwendbar sein (90b6ff.).

12 Dagegen ist beim Anamnesis-Argument von Beweis (*apodeixis*) die Rede (73a5; 77c3–5; vgl. Heitsch 2000, 88; 2001, 26 Anm. 59). Für Simmias ist die (in der Anamnesis-Lehre implizierte) Präexistenz der Seele so gewiss wie die Existenz der Ideen. Vgl. zu Text und Verständnis von 92d8–e1 Rowe 1993, 220 (zu d8). Ebert 2004, 311, weist darauf hin, dass Simmias' Kritik an Wahrscheinlichkeitsargumenten auch bisherige Argumente des Sokrates trifft (Ähnlichkeitsargument).

13 „[...] aus dem Grund, der auch für die große Menge ausschlaggebend ist“ (Übers. Ebert 2004). Der Ausdruck bedeutet wohl kaum, dass die *harmonia*-These weit verbreitet war und auch von der „großen Menge“ akzeptiert wurde (in dieser Richtung deutet den Text z. B. Rowe 1993, 219), sondern ist rein methodisch zu verstehen: Simmias hat sich gegenüber der *harmonia*-These so verhalten, wie sich auch die „große Menge“ von bloßen Plausibilitätsargumenten einnehmen lässt.

meinen Eifer zugleich mich und euch täusche und mich wie eine Biene, die ihren Stachel zurückgelassen hat, davon mache“ (91a1–c6).

Platon lässt Sokrates aus der psychischen Situation, in der er sich befinde, ableiten, dass man bei ihm mit Argumenten rechnen müsse, die mehr der eigenen Beruhigung geschuldet als sachlich berechtigt sein könnten. Diese Selbstbeschuldigung des Sokrates hat aber nicht nur die Konsequenz, dass die Qualität der Zustimmung von Simmias und Kebes, die zu genauer Prüfung des jeweiligen Wahrheitsgehaltes aufgefordert werden, gesteigert wird, sondern auch die Funktion, den Leser aufzufordern, sich vor möglicherweise nicht stichhaltigen Argumenten des Sokrates in Acht zu nehmen und die Relevanz der jeweiligen Argumente genau zu prüfen (vgl. Frede 1999, 88). Dies dürfte auch als Hinweis zu verstehen sein, dass der Dialog Argumente unterschiedlicher Qualität enthält, die jeweils genau zu gewichten sind und jedenfalls als einzelne und möglicherweise ohne weitere Überlegungen die Unsterblichkeit der Seele auch im Sinne Platons noch nicht definitiv beweisen. So wird auch noch nach dem letzten Beweisgang erst von einer weiteren, im Dialog nicht mehr durchgeführten Prüfung erwartet, dass auch die Suche des immer noch skeptischen Simmias zu einem Ende mit sicherer Erkenntnis kommt (107b4–10).¹⁴

Nimmt man die Ausführungen über die Misologie mit der eben zitierten Bemerkung zusammen, ergibt sich für den *Phaidon* im Ganzen zweierlei: erstens, dass ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele möglich sei, und zweitens, dass dieser Beweis im *Phaidon* noch nicht so weit, wie es die Sache eigentlich erfordert, ausgeführt wird.¹⁵ Ähnlich wie in der *Politeia* (vgl. Manuwald 2003, 364–370) wird im *Phaidon* das (als durchführbar gedachte) Programm entworfen, aber – den Vorstellungen Platons zum Stellenwert schriftlicher Lehre entsprechend – nicht bis zum Letzten ausgeführt.

Bei dem Wiedereinsetzen der Sachdiskussion nach der methodologischen Klärung im Abschnitt über die Misologie, spitzt Sokrates die Einwände von Simmias und Kebes auf einen Punkt zu (91c7–e1): Beiden Einwänden ist gemeinsam, dass die Seele selbst als etwas angesehen wird, das zugrunde geht oder zugrunde gehen kann, sei es sogar früher als der Körper (Simmias), sei es bei der letzten Trennung, nachdem sie in vielen Körpern gewesen ist (Kebes). Die Rekapitulation dieser Thesen führt konsequenterweise zu einer Erweiterung des Todesbegriffs, von dem man im *Phaidon* bisher ausgegangen war, insofern der Tod nicht mehr nur als eine Trennung von (weiterbestehender) Seele und (zugrunde gehendem) Körper zu definieren ist (vgl. 64c4–8), sondern bei der Trennung

14 Ist diese Überlegung richtig, hat die Anlage des Dialogs nichts damit zu tun, dass Platon vermitteln wolle, ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele sei nicht zu erreichen. So aber Heitsch 2001, 95. Vgl. auch ders. 2000, 45.

15 Dies gilt nicht nur für die noch notwendige weitere Überprüfung der Hypotheseis (107b4–10), sondern auch für ein mögliches weiteres Argument (*allos logos*), das nicht ausgeführt wird, weil Kebes die Ausführung nicht für nötig hält (106c9–d4).

vom Körper (der letzten lt. Kebes) auch die Seele zugrunde geht und deren Untergang als (endgültiger) Tod anzusehen wäre (91d6).¹⁶

Von den beiden Einwänden ist die *harmonia*-These des Simmias – der Sache nach – der grundsätzlichste und derjenige, der am weitesten geht gegenüber der Konzeption einer unsterblichen Seele als einer eigenständigen Substanz, insofern die Seele als Epiphänomen verstanden wird. Es ist daher für seine Beweisführung sachnotwendig, dass sich Sokrates zunächst mit dem Einwand des Simmias auseinandersetzt. Bei diesem Einwand lassen sich, ohne dass sie Simmias selbst ausdrücklich differenzierte, zwei unterschiedliche Vorstellungen von „*harmonia*“ unterscheiden:¹⁷

(1) Bei der ersten geht Simmias vom Verfahren des Sokrates im Affinitäts-Argument aus, dem er widerspricht: Auch bei der Stimmung (*harmonia*) einer Leier und ihrer Saiten könne man sagen, sie sei unsichtbar, unkörperlich, etwas sehr Schönes und Göttliches in der Leier, und trotzdem könne sie die Existenz der „körperlichen“ Elemente der Leier nicht überdauern (85e3–86b5).¹⁸ Hier bedeutet „Stimmung“ eine Eigenschaft eines Substrats, das diese Eigenschaft hat. Allerdings scheint der Hinweis auf das Schöne und Göttliche darauf hinzudeuten, dass nicht nur die Stimmung als solche, sondern auch die Melodie, die auf der Grundlage der Stimmung hervorgebracht werden kann, wenigstens mitgemeint ist (vgl. Gottschalk 1971, 181).

(2) Bei der zweiten Vorstellung wird die Seele als Mischung (*krasis*) und *harmonia* der Bestandteile des Körpers bestimmt, nämlich des Warmen und Kalten und Trockenen und Feuchten und anderem Derartigen, von denen er in Spannung und zusammengehalten wird, wenn sie schön und in rechtem Maß gemischt sind. Eine massive Störung dieser Mischung lasse die Seele sofort zugrunde gehen, während die Bestandteile der (körperlichen) Mischung lange Zeit bis zur Verbrennung oder Verwesung weiterexistierten (86b5–d1). Die Seele ist hier also als die (richtige) Mischung (*harmonia*) verstanden.

Simmias drückt sich so aus, als beziehe er sich mit der Gleichsetzung von Seele und *harmonia* auf eine bereits bekannte Theorie (86b5–7; vgl. auch 88d3–6; 92d2), jedoch ist ein Urheber trotz zahlreicher antiker (problematischer) Zuschreibungen nicht auszumachen.¹⁹ Zwar wird Simmias als ein Schüler des Pythagoreers Philolaos vorgestellt (61d), aber die *harmonia*-These ist mit der pythagoreischen Seelenwanderungslehre un-

16 Die Diskussion, ob ein neuer Todesbegriff vorliegt oder der alte noch gilt (Rowe 1993, 217 gegen O'Brien 1968, 98ff., und Gallop 1975/86, 155f.), erscheint insofern müßig, als jetzt zu dem alten Todesbegriff nur die Perspektive, dass auch die Seele sterblich sein kann, hinzugekommen ist. Vgl. aber auch schon 77d5–e8.

17 Vgl. die klare und mehr ins Detail gehende Analyse bei Ebert 2004, 283–289.

18 Das gilt für die konkrete Stimmung eines konkreten Instruments. Sie kann unabhängig von der Existenz der Grundlage tatsächlich nicht vorkommen, und so meint Simmias seinen Einwand wohl (Sokrates behandelt ihn später so, ohne dass Simmias protestiert). In einer abstrakten Weise, etwa als Zahlenverhältnis, kann es eine Stimmung unabhängig von einem konkreten Ding geben; vgl. Gallop 1975/86, 156f.

19 Vgl. zu den verschiedenen Zuweisungsversuchen den Überblick bei Gottschalk 1971, 190ff.

vereinbar (vgl. Rowe 1993, 205), wenn auch Macrobius behauptet, Philolaos habe die Seele für eine *harmonia* gehalten. Diese Nachricht wird allerdings dadurch entwertet, dass Macrobius diese Ansicht gleichermaßen auch Pythagoras zuschreibt (somn. Scipionis 1,14,19). Für das Verständnis des *Phaidon* ist die Urheberfrage nicht entscheidend, vielmehr kommt es vor allem darauf an, dass die *harmonia*-These in diesem Dialog zur Diskussion gestellt wird.²⁰

Sokrates setzt sich mit dem Einwand des Simmias in zwei Argumentationsgängen auseinander, die beide von dessen zweiter Vorstellung ausgehen, wonach die *harmonia* als etwas Zusammengesetztes verstanden wird (92a8–b2; 93a1; a9); Sokrates verwendet dabei allerdings auch Wendungen, die mit der Analogie „Seele – Stimmung eines Instruments“ zu tun haben (92b8–c2; 93a9; 94c4f.). Wie schon durch die Ausführungen des Simmias entsteht daher auch durch die Antwort des Sokrates eine gewisse Unschärfe, welche der beiden Vorstellungen von *harmonia* als bestimmend anzusehen ist.²¹

Der erste Argumentationsgang (91e2–92e4) wurde bereits im Zusammenhang mit der Misologie kurz gestreift: Da Simmias (wie auch Kebes) das in der früheren Diskussion aufgrund der Anamnesis-Lehre gewonnene Argument nach wie vor als richtig ansieht (91e2–92a5), ist es für Sokrates ein Leichtes zu zeigen, dass sich die bei der Anamnesis-Konzeption implizierte Präexistenz der Seele nicht mit der *harmonia*-These verträgt, da eine Stimmung nicht zusammengesetzt sein kann, bevor es das gibt, aus dem sie zusammengesetzt sein muss.²² Eine der beiden Konzeptionen müsse also aufgegeben werden (92a6–c10). Wegen der vorher schon festgestellten Präexistenz der Seele (vor ihrem Eingehen in einen Körper) entscheidet sich Simmias dafür, an der Anamnesis-Konzeption festzuhalten und die (nur plausibel scheinende) *harmonia*-These aufzugeben (92c11–e4).²³

20 Trotz Eberts Zurückweisung (2004, 289) spricht einiges für Gottschalks Auffassung, die *harmonia*-These sei von Platon selbst improvisiert worden (1971, 194f.). Immerhin würde dadurch die Zweiteilung von Simmias' Einwand erklärt, wie Gottschalk ausführt: Der erste Teil wäre als ein dialektisches Argument zu verstehen, ausgehend von den Epitheta, welche der Seele im Affinitätsargument beigelegt wurden (vgl. bes. 79b12ff.; 80a3). Im zweiten Teil würde die These in eine Gestalt gebracht, in der die Seele als ein Phänomen des lebenden Körpers konzipiert wird, das mit seiner physischen Konstitution zusammenhängt.

21 Vgl. dazu Taylor 1983, 217–222, sowie die Kritik von Ebert 2004, 286 Anm. 4.

22 Taylor 1983, 223 erörtert die mögliche Auffassung, die *harmonia* als „ratio“, die eine „timeless mathematical entity“ sei, zu verstehen, von der man sagen könne, sie habe existiert, bevor ein bestimmter Körper ins Sein getreten sei, stellt aber gleichzeitig fest, dass dann dasselbe Verhältnis mehrfach (in belebten wie unbelebten Dingen) vorkommen könne und daher alle Seelen-Harmonien mit demselben Verhältnis identisch seien. Simmias meine aber, wenn man in seiner Theorie die Seele als mathematische Entität verstehe, ein individualisiertes Verhältnis, das tatsächlich nicht vor seiner Einkörperung bestehen könne.

23 Die Annahme der Präexistenz der Seele im Zusammenhang der Anamnesis-Konzeption ist für Simmias ebenso sicher wie die Ideen-Hypothese (92d6–e2). Zum Text (d9 *autē* Mudge [*autēs* Hss.]) vgl. Rowe 1993, 220.

Simmias hat also seinen Einwand zurückgezogen, und eine weitere Auseinandersetzung damit scheint sich zu erübrigen, doch schließt Sokrates unvermittelt einen zweiten, sehr ausführlichen und mehrteiligen Argumentationsgang an (92e5–95a3), der sich mit der *harmonia*-These als solcher befasst – ohne Rückbezug auf die Anamnesis, vielmehr auf der Ebene, wie sie Simmias als lediglich in gewisser Weise plausibel ursprünglich eingeleuchtet hatte.²⁴ Sokrates' Beweisführung ist recht komplex angelegt und in ihrer inhaltlichen Deutung umstritten. Einigkeit besteht lediglich bezüglich des Aufbaus der Argumentation: Sokrates wirft zwei – untereinander logisch unverbundene²⁵ – die *harmonia*-Konzeption betreffende Probleme auf: A (92e5–93a10), B (93a11–c10). Diese behandelt er in chiasmischer Folge: B' (93d1–94b3), A' (94b4–94e7). Den Abschluss bildet noch eine kurze Schlussbemerkung (94e8–95a3).

Zuerst (A) arbeitet Sokrates Folgendes heraus: Eine Stimmung könne sich nicht anders verhalten als die Elemente, aus denen sie bestehe.²⁶ Sie „führe“ diese Elemente nicht, sondern „folge“ ihnen, und vor allem könne sie nicht in Gegensatz zu diesen treten.²⁷ Bevor daraus Konsequenzen gezogen werden (das ist erst in A' der Fall), geht Sokrates zu B über, indem er fragt: „Ist nicht jede Stimmung ihrer Natur nach eine Stimmung, so wie sie gestimmt worden ist?“ (93a11f.; Übers. Ebert 2004).

Da Simmias diese Frage nicht versteht, erläutert Sokrates sie mit der (von Simmias dann bejahten) Frage „Ist es nicht so, daß sie, wenn sie mehr und umfangreicher gestimmt wurde, einmal unterstellt, daß es dazu kommen kann, auch mehr und eine umfangreichere Stimmung wäre, wenn sie aber weniger und weniger umfangreich gestimmt wurde, dann auch weniger und eine weniger umfangreiche?“ (93a14–b3; Übers. Ebert 2004). Was Simmias hier zu verstehen scheint, stellt für die Interpreten ein Problem dar, da Sokrates dem Wortlaut nach nicht von einem Instrument spricht, das mehr oder weniger optimal bzw. über einen umfangreicheren oder geringeren

24 Dass sich hinter der These, wie sie als von Simmias beschrieben von Sokrates erörtert wird, noch eine zweite Ebene verberge, eine von Platon gebilligte Vorstellung einer Idee der *harmonia*, wie Dorter 1982, 108–114, meint, dürfte sich kaum erweisen lassen.

25 Vgl. Gallop 1975/86, 158; Bostock 1986, 126. Anders Dorter 1982, 100f., der einen sachlichen Zusammenhang zwischen Proposition A und Proposition B erkennt.

26 Nach Ebert 2004, 314 liegt hier der Fehlschluss zugrunde, nach dem von der Eigenschaft eines Zusammengesetzten auf die Eigenschaften seiner Teile geschlossen wird, wo doch eine Zusammensetzung Eigenschaften haben könne, die jeder einzelne ihrer Teile nicht haben könne. – Tatsächlich wird nicht das Phänomen der Emergenz berücksichtigt, wonach das Zusammengesetzte nicht einfach bloß die Summe seiner Teile ist, sondern eine neue Qualität aufweisen kann. Vgl. schon Aristoteles, *Metaphysik* 1041b11–33.

27 Platon nimmt offenkundig ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Substrat der *harmonia* und dieser selbst an, sodass Abhängigkeiten nur in der Richtung Substrat → *harmonia* bestehen können und nicht umgekehrt. Ebert bestreitet, dass dieser Sachverhalt allein aus der zunächst festgestellten (symmetrischen) Gleichartigkeit von Substrat und *harmonia* (92e5–93a5) abgeleitet werden könne (2004, 314). Das trifft rein argumentationslogisch sicher zu, aber Sokrates geht von der Priorität des Substrats aus (92a9–b3), was er hier (93a6ff.) nicht wiederholt, und insofern ist das Verhältnis von Substrat und *harmonia* nicht symmetrisch.

Saitenbereich gestimmt sein kann, sondern von der Stimmung selbst (vgl. Gallop 1975/86, 160), bei der sich unterschiedliche Gestimmtheiten der Stimmung nicht ohne Weiteres vorstellen lassen. Sokrates hat diese Schwierigkeit durch die Bedingung „einmal unterstellt, daß es dazu kommen kann“ (93b1) selbst eingeräumt, sodass man vermuten kann, dass Sokrates eine rein theoretische Möglichkeit erörtert, nur um das, was von der Seele gelten soll, davon abzusetzen:²⁸ Denn eine Seele könne auch nicht im Geringsten mehr oder weniger Seele sein als eine andere. Wie wollten aber dann die Anhänger der *harmonia*-These Tugend und Schlechtigkeit in der Seele erklären, etwa als eine Stimmung bzw. Ungestimmtheit (Disharmonie) in der Seele, die selbst eine Stimmung ist? Bei dieser Frage ist Simmias ratlos (93b5–c10). Es kommt zur Lösung des Problems durch Sokrates (B') in der Form einer *reductio ad absurdum*.

Ausgangspunkt ist die (von Simmias bestätigte) Feststellung, dass eine Seele nicht mehr Seele sein könne als eine andere, was in Anwendung auf die These, die Seele sei eine Stimmung, für Sokrates bedeutet, dass alle diese Stimmungen (insofern sie Seelen sind)²⁹ gleich sein müssten. Eine Seele könnte also nicht mehr oder weniger gestimmt sein (als eine andere) und damit auch nicht mehr an Ungestimmtheit (*anharmonia*) oder Gestimmtheit (*harmonia*) teilhaben, mithin auch nicht die eine mehr als die andere an Schlechtigkeit und Tugend, wenn denn die Schlechtigkeit Ungestimmtheit, die Tugend Gestimmtheit sei.³⁰ Genauer gesagt wäre Schlechtigkeit sogar unmöglich, da die Seele als Stimmung nicht an Ungestimmtheit teilhaben könne³¹, mit der letztendlichen Kon-

28 Es ist unter den Interpreten strittig, ob mit Sokrates' Einschränkung die Unmöglichkeit oder die Möglichkeit impliziert oder – wohl am wahrscheinlichsten – die Frage offen gelassen werden soll; vgl. in diesem Sinne Gallop 1975/86, 159f.; Ebert 2004, 318. – Ebert (318f.) möchte die Einschränkung nicht nur auf die Variabilität der Stimmung, sondern auf die Stimmung der Stimmung überhaupt beziehen. Aber der Satzduktus spricht eher für das erstere.

29 Der entscheidende Satz lautet: „Aber wir haben uns eben darauf geeinigt, [...] daß eine Seele weder mehr noch weniger Seele ist als eine andere Seele. Das aber läuft auf das Zugeständnis hinaus, daß eine Stimmung weder mehr oder umfangreicher noch auch weniger oder weniger umfangreich eine Stimmung ist als eine andere Stimmung“ (93d1–4; Übers. Ebert 2004). Gallop 1975/86, 162 weist allerdings darauf hin, dass die Einschränkung „insofern sie Seelen sind“ im Text nicht ausgedrückt wird und ohne diese Einschränkung die Aussage in 93d3f. nicht aus d1f. (93b5–7) folgt; vgl. auch Rowe 1993, 223f. zu 93d2–4. Doch dürfte diese Spezifizierung im Zusammenhang mitzudenken sein, indem man *harmonia* in diesem Satz nicht als „jede *harmonia*“, sondern als „eine (bestimmte) Stimmung“ (sc. die Seelenstimmung) versteht; vgl. dazu Ebert 2004, 325 (der noch auf weitere Probleme in der Argumentation des Sokrates aufmerksam macht, 325f.).

30 Sokrates stuft Tugend als Gestimmtheit, Schlechtigkeit als Ungestimmtheit ein, Welch letztere Möglichkeit für die Seelen als „Stimmungen“ ausgeschlossen wird (93e7–94a7). Der Fall unterschiedlicher körperlicher Mischungen, die Simmias' Modell eigentlich zuließe (vgl. 86b7–c3) – mit der Folge qualitativ unterschiedlicher Stimmungen –, wird nicht erwogen; vgl. Rowe 1993, 222f. Allerdings spricht Simmias von „einem schönen und richtigen Verhältnis der Mischung zueinander“ (86c2f.; Übers. Ebert 2004), sodass es so gesehen nur *eine* Stimmung (und damit nur *eine* Seelenbeschaffenheit) gibt. – Dies wird nicht zureichend berücksichtigt von Bostock 1986, 127–130.

31 Die Schlüssigkeit dieser Aussage bezweifelt Gallop 1975/86, 164ff. Sie gelte nur für „attunement“ (*harmonia*) im Sinn von „a correctly tuned state“, nicht für „attunement“ im Sinn von „a tuning“. In letzterer Bedeutung

sequenz, dass die Seelen aller Lebewesen gleich gut sein werden, wenn denn Seelen gleichermaßen ihrer Natur nach eben dies sind: Seelen. Diese absurde (der Realität widersprechende) Konsequenz hätte sich nicht ergeben, wenn die These von der Seele als *harmonia* richtig wäre (93d1–94b3).

Diese *reductio* steht und fällt allerdings – abgesehen von anderen möglicherweise vorhandenen argumentativen Schwächen, die in der Forschung diskutiert wurden³² – mit einer bestimmten Auffassung von Tugend und Schlechtigkeit, nämlich mit deren Bestimmung als Stimmung bzw. Ungestimmtheit. Diese Tugendkonzeption wird aber im *Phaidon* von Sokrates den Vertretern der *harmonia*-These nur unterstellt (93c3–8), sie wird so, wie sich die Gesprächspartner des Sokrates ausdrücken, von ihnen nicht als ein Bestandteil dieser These vorgebracht, auf den sich Sokrates einfach berufen könnte. Simmias weiß nicht, wie der Vertreter der *harmonia*-Hypothese Tugend und Schlechtigkeit erklären würde, hält es aber für klar, dass es wohl so sei, wie Sokrates vermutete (93c9f.). Diesen Sachverhalt wird man so verstehen dürfen, dass die Konzeption der Tugend als *harmonia* nicht ursprünglich mit der These, die Seele sei *harmonia*, verbunden ist oder Platon sie jedenfalls nicht als ausdrücklich damit verbunden darstellen will. Tatsächlich erscheint bei der Formulierung der These die Seele nur als Lebensprinzip und ist von weiteren Eigenschaften keine Rede (86b5–d3). Freilich ist die Konzeption der Tugend als *harmonia* nicht unbekannt: Platon selbst lässt in seiner *Politeia* von Sokrates tugendhafte Seelenzustände als *harmonia* bzw. *symphônia* beschreiben.³³ Diese Beschreibung beruht dort aber auf der Vorstellung von „Elementen“³⁴, die sich zueinander harmonisch verhalten können (oder auch nicht), was impliziert, dass die Seele selbst keine *harmonia* ist.³⁵ Letztlich wird die These, die Seele sei eine *harmonia*, ein-

habe Sokrates 93d3–4 („daß eine Stimmung weder mehr oder umfangreicher noch auch weniger oder mehr umfangreich eine Stimmung ist als eine andere Stimmung“ [Übers. Ebert 2004]) *harmonia* gebraucht. Aber wurde in Simmias' Einwand *harmonia* nicht doch als „a correctly tuned state“ angenommen (86c2f.)? Anders Gallop 1975/86, 164.

32 Vgl. Anm. 21; 26; 31; ferner Ebert 2004, 325–332.

33 Rep. 430e3f.; 431e7f.; 432a7–9; 442c10 (*sôphrosynê*); 443d6 (*dikaiosynê*); vgl. 591d2 (*symphônia* in der Seele). – Wenn *kosmia* (108a6, von der Seele gesagt) im Sinne der Ordnungsvorstellung von Grg. 506e6 gemeint ist, liegt eine mit der *Politeia* vergleichbare Konzeption auch im *Phaidon* vor.

34 Ein weiteres Problem besteht darin, wie sich diese Vorstellung der Tugend als *harmonia* mit derjenigen von der Eingestaltigkeit der Seele (80b2) verträgt; vgl. Gallop 1975/86, 161.

35 Taylor 1983, 227 hält, wenn ich ihn recht verstehe, in Bezug auf die *harmonia*-Konzeption verschiedene Ordnungssysteme für miteinander kompatibel (227f.), in welchen Falle eine als *harmonia* verstandene Seele anders, als Sokrates argumentiert, in bestimmter Hinsicht doch gut oder schlecht sein könnte: „No soul, good or bad, is more an ordering of bodily elements than any other, for an ordering of bodily elements is just what a soul is. But orderings of bodily elements may be more or less ordered in respect of psychic components“ (227). Aber Simmias' These war nicht, dass die Seele irgendeine Ordnung körperlicher Elemente sei, sondern als Seele bereits eine bestimmte, richtige Ordnung (86c2f.). Es ist daher nicht zu sehen, wie eine solche Seele mehr oder weniger hinsichtlich psychischer Komponenten geordnet sein könnte. Vgl. auch Dorter 1982, 105f., der nach

fach an der platonischen Tugendkonzeption gemessen, ohne dass eingehend geprüft würde, ob der Vertreter der *harmonia*-These Tugend und Schlechtigkeit vielleicht auch auf andere Weise erklären könnte.³⁶

Nach dem Abschluss der Argumentation B' nimmt Sokrates, neu einsetzend, und ohne dass dies sofort klar wird, A (92e5–93a10) wieder auf und führt das dort Gesagte weiter (A', 94b4–94e7):

Zuerst lässt er sich die Zustimmung zu der (als Frage formulierten) These geben, es sei von allem, was es im Menschen gebe, die Seele, zumal die vernünftige, die ihn beherrsche.³⁷ Diese leitende Funktion wird daran exemplifiziert, dass sich die Seele den körperlichen Bedürfnissen entgegenstellen, z. B. bei Durst das Trinken verweigern könne (94b4–c2).³⁸ Im nächsten Schritt greift Sokrates auf eine in A getroffene Übereinkunft zurück, die – wenn man es kurz zusammenfasst – darin besteht, dass die Seele als *harmonia* „von ihren Bestandteilen abhängig ist und darauf niemals einen bestimmenden Einfluß hat“ (94c3–8, Übers. Ebert 2004). Allerdings waren die Bestandteile in der Ausgangsversion die Grundqualitäten warm, kalt, trocken, feucht und Derartiges (86b8f.), jetzt (94c10f.) scheinen es die körperlichen Affektionen zu sein (vgl. Gallop 1975/86, 167).

Eigentlich könnte an diesem Punkt gleich die Schlussfolgerung gezogen werden, es sei nicht „schön“ zu behaupten, die Seele sei eine *harmonia*. Dieser Schluss erfolgt aber erst 94e8–95a3. Dazwischen wird wortreich entfaltet, was am Anfang der Argumentation prinzipiell schon festgestellt worden war (vgl. 94b4–c2), nämlich die Führungsrolle der Seele gegenüber den Elementen, aus denen sie der *harmonia*-These zufolge bestehen soll. Dabei wird sogar noch Homer als Autorität bemüht, der Odysseus sein Herz (mit Erfolg) zum Standhalten aufrufen lasse (*Odyssee* 20,17f.³⁹), wobei offenbar das sprechende Ich als Äquivalent der Seele verstanden wird. Diese Fähigkeiten der Seele zeigten, dass Homer die Seele nicht als eine *harmonia* angesehen habe, die von Körperlichem gelenkt werde, vielmehr als etwas, das das Körperliche lenke, etwas Göttlicheres.

Das Argument des Sokrates basiert auf der empirischen Erfahrung, dass ein im Menschen wirkender Antagonismus möglich ist, der darin besteht, dass etwas in ihm sich

ähnlichen Überlegungen wie Taylor zu dem Ergebnis kommt: „[...] although Simmias' own formulation lacks the necessary complexity“ (Zitat: 106).

36 Indem er z. B. behauptete, ein Mensch könnte sich bei konstantem Mischungsverhältnis seiner „Seele“ nichtsdestoweniger sittlich unterschiedlich verhalten.

37 Der griechische Text kann aber auch bedeuten, dass es die Seele sei, die über alles, was es im Menschen gebe, herrsche; vgl. Rowe 1993, 226, der auf die Ambivalenz der Formulierung hinweist. Dem Kontext nach dürfte es aber eher darum gehen herauszustellen, welches von den Dingen, die es im Menschen gibt, ihn beherrscht.

38 Die Konflikte spielen sich hier also zwischen (Vernunft-)Seele und Körper ab, nicht zwischen Elementen der Seele wie in der *Politeia* (435a–441c); vgl. Gallop 1975/86, 89; Rowe 1993, 226.

39 Der erste Vers diese Stelle wird in der *Politeia* als Beleg für einen Antagonismus in der Seele selbst herangezogen (441b4–c2); vgl. Gallop 1975/86, 167.

bestimmten, ebenfalls in ihm wirkenden Antrieben entgegenstellen kann. Bedenklich bei Sokrates' Vorgehen ist allerdings, wenn diese widerstrebende Kraft ohne weitere Begründung mit der Seele gleichgesetzt wird, die dann keine nur als Funktion zu verstehende *harmonia* sein kann, sondern von vornherein als eine eigenständig agierende Größe angenommen wird. Dagegen könnte ein Vertreter der *harmonia*-These die Position vertreten, dass die richtige Mischung (*harmonia*) der Grundqualitäten (warm, kalt, trocken, feucht usw.; vgl. 86b8f.) die Lebensfunktion dieser stofflichen Grundlage gewährleiste, es aber gleichzeitig zulasse, dass es innerhalb eines gewissen Rahmens einen Antagonismus dieser ohnehin gegensätzlichen Qualitäten geben könne, der dann als Möglichkeit, bestimmte Begierden abzuwehren, manifest werde.⁴⁰ Allerdings scheint in der *harmonia*-These, so wie sie von Simmias formuliert wurde, die Möglichkeit einer gewissen Bandbreite des Mischungsverhältnisses nicht vorgesehen zu sein. Das bedeutet aber gleichzeitig, dass Sokrates' Widerlegung allenfalls eine sehr einfache und starre Form der *harmonia*-These trifft (vgl. auch Rowe 1993, 226). Simmias jedenfalls, der schon zuvor erklärt hat, dass er keinem Verfechter der *harmonia*-These mehr zustimmen werde (92e3f.), bestätigt die Argumentation des Sokrates, der seine Übereinstimmung mit Homer ausdrücklich feststellt (94e7–95a3).

Eine grundlegende, denkbare Varianten der These einbeziehende Diskussion, wie denn ein Vertreter der *harmonia*-These das genannte empirische Phänomen erklären könne, findet also nicht statt, vielmehr wird mit rhetorischer Redundanz und der bei Platon nie ganz „unverdächtigen“ Berufung auf einen Dichter ein „sicheres“ Ergebnis erzielt.

Es wird sich kaum eindeutig klären lassen, inwieweit die zu beobachtenden argumentativen Schwierigkeiten bzw. Defizite dem Autor Platon bewusst waren oder von ihm bewusst angelegt sind. Bemerkenswert ist jedoch die im Grunde für eine philosophische Beweisführung sachfremde, aber rhetorisch wirksame chiasmische Anordnung (A, B, B', A') der Argumentation gegen die *harmonia*-These, die den Effekt hat, dass dann die Ergebnisse der Argumente einprägsam aufeinanderfolgen und so die Überzeugung, die *harmonia*-These sei nicht haltbar, verstärken (vgl. auch Rowe 1993, 220; Ebert 2004, 315f).

Daher stellt sich die Frage, auf welche der beiden Beweisführungen des Sokrates (Anamnesis-Argument, Argumentation gegen die *harmonia*-These als solche) Platon wohl mehr Gewicht legen wollte. Nach in der Forschung verbreiteter Auffassung handelt es sich bei dem Anamnesis-Argument lediglich um ein *argumentum ad hominem*, da es nur

40 Vgl. auch Gallop 1975/86, 167 („The soul's so-called ‚opposition‘ to the body, he [sc. a defender of the attunement theory] might object, is itself simply the effect of a bodily state.“); Bostock 1986, 132f.; Taylor 1983, 229. Ebert 2004, 334 hält dagegen das Argument unter der Bedingung, dass „körperliche Zustände und darauf basierende Strebungen zumindest in einigen Fällen von den materiellen Bestandteilen des Körpers abhängen“, für schlüssig.

für diejenigen gelte, welche die Lehre von der Anamnesis akzeptierten.⁴¹ Dagegen wird die Argumentation gegen die *harmonia*-These als solche nicht als ebenso eingeschränkt betrachtet und also als die eigentliche angesehen. Vermutlich ist es aber gerade umgekehrt, wofür zwei Überlegungen sprechen:

(1) Das Anamnesis-Argument wird – wegen seiner Verbindung mit der Ideenlehre – als der (zunächst von Simmias ohne Beweis für richtig gehaltenen) *harmonia*-These weit überlegen dargestellt (92d–e, vgl. o. S. 116). Mit den Ausführungen des Simmias, der das im Abschnitt über die Misologie besprochene Vorgehen nun anwendet, wird demonstriert, dass der qualitative Unterschied in den jeweiligen Begründungen erkennen lässt, welches das zu akzeptierende Argument ist.⁴² Die Ausführungen über die Misologie erhalten dadurch ihre Legitimation für die Gedankenführung im Dialog und für das philosophische Vorgehen überhaupt. Die Durchschlagkraft des Anamnesis-Arguments wird durch die späteren Bemerkungen des Kebes noch ausdrücklich bestätigt (95b1–3).

(2) Obwohl sachlich gesehen, wie schon ausgeführt, das *harmonia*-Argument eigentlich der grundsätzlichsste Angriff gegen die These von der Unsterblichkeit der Seele ist, weil es jegliche Substantialität der Seele leugnet, widmet Platon dem Einwand des Kebes, bei dem es um die Dauerhaftigkeit der als substantiell vorgestellten Seele geht, eine wesentlich eingehendere Auseinandersetzung. Es handle sich um eine nicht geringe Angelegenheit, die ein weites Ausholen erfordere (vgl. 95e8–96a1). Die Diskussion von Kebes' Einwand füllt den gesamten abschließenden Beweisgang (95a–107d), und auch hier wird die Argumentation völlig von der Anwendung der Ideenlehre geprägt.

Platon scheint also (möglicherweise bereits aufgrund des Anamnesis-Arguments) so von der Substanzihaftigkeit der Seele überzeugt gewesen zu sein (auf jeden Fall im Sinne ihrer Präexistenz), dass er die *harmonia*-These nicht als den ernstesten Einwand gegen seine Seelenkonzeption betrachtete und glaubte, mit ihr (vom Anamnesis-Argument abgesehen) mehr mit rhetorischem Effekt als mit eindringlicher philosophischer Diskussion fertig werden zu können.

Bezeichnend ist auch, dass die in die Widerlegung der *harmonia*-These eingefügte Homer-Interpretation ein überschießendes Element hat, nämlich dass die Seele etwas Göttlicheres sei. Diese Deutung wird in Homer hineingelegt, sodass die auf Effekt angelegte Beweisführung am Ende wieder einen inhaltlichen Bezug zu platonischer Lehre hat.

41 Vgl. Gallop 1986, 156; Rowe 1993, 220; Ebert 2004, 312. Anders Dorter 1982, 108, der Platons Standpunkt vor allem im Anamnesis-Argument vertreten sieht.

42 Die Bedeutung der Prüfung der Argumente wird auch später präsent gehalten: 107b4–9.

Literatur

- Bostock, D., 1986: Plato's *Phaedo*, Oxford
- Burnet, J., 1911: Plato's *Phaedo*. Edited with Introduction and notes, Oxford
- Denniston, J. D., 1954: The Greek Particles, 2. Aufl., Oxford (korr. Nachdruck 1966)
- Dorter, K., 1982: Plato's *Phaedo*: An Interpretation, Toronto
- Ebert, Th., 2004: Platon. *Phaidon*. Übersetzung und Kommentar, Göttingen (Platon. Werke. Übersetzung und Kommentar, Bd. I 4)
- Frede, D., 1999: Platons ‚Phaidon‘. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Darmstadt
- Gallop, D., 1975: Plato, *Phaedo*. Translated with Notes, Oxford (korr. Nachdruck 1986)
- Gottschalk, H. B., 1971: Soul as *Harmonia*, in: *Phronesis* 16, 179–198
- Hackforth, R., 1955: Plato's *Phaedo*, translated with introduction and commentary, Cambridge
- Heitsch, E., 2000: Beweishäufung in Platons *Phaidon*, Göttingen (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 2000, 9)
- Heitsch, E., 2001: Was Autor und Dialogpersonen des Phaidon von ihren Argumenten halten, in: A. Havlíček/ F. Karfik (Hgg.): Plato's *Phaedo*. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense, Prag, 78–95
- Kühner, R. / Gerth, B. 1898–1904: Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Teil II: Satzlehre, 2 Bde. 3. Aufl., Hannover / Leipzig
- Lafond, Y., 1999: Art. „Kynuria“, in: *Der Neue Pauly* 6, 980
- Manuwald, B., 2003: „Proleptische Argumentation“ in Platons *Politeia*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 350–372
- O'Brien, D., 1968: The last argument of Plato's *Phaedo*, II, in: *Classical Quarterly* 18, 95–106
- Pieske, E., 1924: Art. „Kynuria“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XII 1, 42–45
- Rowe, C., 1993: Plato, *Phaedo*, edited with introduction and commentary, Cambridge
- Taylor, C. C. W., 1983: The Arguments in the *Phaedo* Concerning the Thesis That the Soul Is a *Harmonia*, in: J. P. Anton and A. Preus (Hg.): *Essays in ancient Greek philosophy*. Vol. II, Albany, N.Y., 217–231