

## Sachliche Erläuterung

des in Platos Phädo p. 101 B — 107 A enthaltenen Beweises von der

## Unsterblichkeit der Seele.

Von

F u d w i g H a s e.

Im Plato vereinigen sich alle früheren philosophischen Elemente zu einer wahrhaft concreten Einheit: er hatte sich durch die ionische Philosophie des Heraclit (Cratyl. p. 402 A. Conviv. p. 187 A. Sophist p. 242 E), des Anaxagoras (Phaedo p. 72 C. p. 97 C.), durch die Atomlehre des Leucippus und Democritus (*πολλὰ εἶναι*) hindurchgearbeitet; die Lehren der Pythagoräer (Phaedo p. 61 D. sqq. p. 81 E. p. 86 B. p. 102. cf. Diogen. L. III, 6, 9. Cic. de Fin. 5, 29. Gellius N. A. 3, 17 vergl. K. Fr. Hermann Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Band I. p. 167. 272. 290. 527. 684), der Eleaten, besonders des Parmenides und Zeno von der All-Eins (Parmen. p. 127 sqq. Phaedrus p. 261), so wie die poetisch-philosophischen Untersuchungen des Empedocles über *πολλὰ τε καὶ ἓν* (Sophist. I. c. Phaedo p. 96 B.) waren ihm durchweg bekannt; die getrennten Elemente der Socratic, die sich einseitig bei den Socraticern ausgebildet hatten, vereinigte er zu Einer Philosophie (Kirner Geschichte der Philosophie p. 191). — So war Plato vorzugsweise einerseits durch Heraclits Lehre vom ewigen Flusse der Dinge (Cratyl. I. c. λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαιῖς. cf. Diog. L. III, 5. ἐπιλοσόφει δὲ τὴν ἀρχὴν . . . καὶ Ἡράκλειτον. Vgl. Goethe's Gedicht: Dauer im Wechsel), andererseits durch den ordnenden νοῦς des Anaxagoras (Phaedo p. 97 C. Diog. L. II. 6), sowie durch die socratiche Methode der Begriffsentwicklung dahin gekommen, daß er allgemeine Bestimmungen über das sinnlich Wahrnehmbare, das in jedem Moment sich ändert, anzunehmen, das Dauernde im Wechsel zur Erkenntnis zu bringen,

mit einem Worte: die Ideen als das allen Erscheinungen zum Grunde Liegende, als die Einheit in der Vielheit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge anzuerkennen sich genöthigt sah. — Mittelft dieser Ideenlehre erbaute Plato das große Gebäude der Welt des reinen Gedankens (Zeller platonische Studien p. 296), und in dieser Lehre namentlich fand er die Hauptbeweise von der Unsterblichkeit der Seele. —

Bevor ich zur sachlichen Erläuterung des Beweises von der Unsterblichkeit der Seele, wie er im *Phaedo* p. 101 B — p. 107 A sich vorfindet, schreite, scheint es mir nothwendig, eine kurze Darstellung der Ansichten Platos 1) von der Seele, 2) von der *ἀνάμνησις* derselben und 3) von den Ideen voranzuschicken.

1) Die Seele (*ψυχή*) ist dem Plato das *αὐτὸ ζῶον* (*Phaedrus* p. 245) d. h. das in sich selbst Bewegung Habende, die *continua motio et perennis* (cf. *Cic. Quaest. Tusc. I, 10*), das Continuum aller geistigen Thätigkeiten im Verhältniß zum Körper, in der Identität mit ihm (cf. unser Wort: „Seele“ — das J. Grimm von der Wurzel *si* (cf. *σειω*) d. h. bewegen herleitet); sie ist das Allem Leben Gebende (*Phaedo* p. 105 D.) und insofern sie in ihrer Identität mit dem Körper das Bindende, das Einheitsprincip ist, insofern in ihr ein richtiges Zusammenwirken aller geistigen Kräfte statt findet, (Wytttenbach p. 228 sqq. Heindorf p. 131) nennt Plato sie eine Harmonie (*Phaedo* p. 86 D. p. 94 E. cf. p. 61 A. — *Cic. Quaest. Tusc. I, 10*), keinesweges ist sie eine Mischung körperlicher Bestandtheile, in welchem materiellen Sinne der Great Zeno die Seele eine Harmonie nannte (*Diog. L. IX, 29*).

Da nun Geist nichts anderes ist als das überall selbige Princip aller Thätigkeiten, deren Inhalt die Idee des Wissens, des Guten, des Wahren ist, und da Seele das Verhalten des Geistes zum Leibe in der Identität mit ihm selbst — bezeichnet (wie in der Physiologie sich Stoff zum Leibe verhält, so in der Psychologie Geist zu Seele) — so suchte Plato sich dieses Verhältniß beider, das Dominiren der Seele über den Körper (*Xenoph. Memor. 4, 3, 14*), oder umgekehrt — so zu erklären: im *Phaedrus* (p. 245 sqq.) bedient sich Plato einer Allegorie, in der es zwar, wie Hegel Geschichte der Philosophie p. 218 sqq. sagt, etwas bunt hergeht, die jedoch, wie jede andere Allegorie, nur dazu dient, die Hörer oder die Leser auf die *ἐπινοεῖα* d. h. Klarheit, Helligkeit im Schauen der Ursache des Seyenden (*Conviv. p. 210 A. Vergl. Ast's Platos Leben und Schriften p. 165*) vorzubereiten, die weiter nichts ist als eine mythologische Verpuppung, aus der bald der wahre Sinn entschlüpft. — Der Sinn dieser Allegorie ist kürzlich dieser: aus himmlischen Auen, wo die Seele früher weilte im vollen Anschauen des Wirklichen und Wahren (*Phaedr. p. 149*) ist sie herabgefallen, hat sich mit dem Körper zu Individuen gestaltet, und ihr Ringen und Streben in dieser fesselnden Verbindung (*Phaedo* p. 83. p. 62. p. 67) ist: sich frei zu machen von der Materie, durch die sie gebunden ist (*Phaedo* p. 66. p. 83. *Cic. Quaest. Tusc. I, 30. Somn. Scip. 3*). Je mehr sie daher sich frei macht, desto eher erfährt sie das Wahre, Gute, Schöne; der gewöhnliche, sinnliche Mensch, da er dieses Ringen der gefesselten Seele nicht begreifen kann, nennt denjenigen, der sich mit der Philosophie beschäftigt, der sich auf Geistesflügeln zum Göttlichen erhebt, einen überspannten Menschen.

Aus diesem Verhältniß der Seele zum Körper folgt nun nach Plato natürlich, daß der Philosoph, so lange er hier auf Erden im Körper weilt, stets sich bestrebt zu sterben (Phaedo p. 67 E. p. 80 E.), da ja der Tod weiter nichts ist, als eine Trennung der Seele vom Körper (Phaedo p. 64 C.)

2) Dieses Leben der Seele in der unmittelbaren Anschauung des Guten, Schönen u. ist bei jedem Menschen noch von wichtigen Folgen, insofern nämlich all unser Wissen weiter nichts ist, als eine Erinnerung (*ἀνάμνησις*) des früher Gewußten, das aber bei der Verbindung der Seele mit dem Leibe geschwunden ist (Phaedo p. 76. Meno p. 80 sqq. Conviv. p. 208 A. Phileb. p. 81. Cic. Quaeest. Tusc. I, 24). Versteht daher Einer gut zu fragen (Meno l. c. cf. Xenoph. Mem. IV, 6, 1 seqq. Phaedo p. 73 A.), weiß er, wie ein Socrates, seine Schüler zu fesseln (Phaedo p. 89 A), spielt er gut die Rolle einer Hebeamme, so fördert er ein Gedankenkind zu Tage. Auf diese Weise (Gellius N. A. 16, 2) wird dem Menschen gleichsam der geistige Staar gestochen.

Die verschiedenen Stufen, auf denen der Mensch vom Nichtwissen zum klaren Wissen aufsteigt, gibt Plato (Republ. p. 524. cf. Marbach Geschichte der griechischen Philosophie p. 200) so an: 1) *εἰκασία* (Wahrscheinlichkeit), 2) *πίστις* (Glauben), 3) *διάνοια* (Erkenntniß), 4) *ἐπιστήμη* (Wissen); die ersten beiden zusammengenommen nennt er *δόξα*, die sich auf das Werden (*γένεσις*) bezieht, die zwei letzten zusammengenommen sind die *νόησις*, die sich auf das Seyn, das wahrhafte Wesen der Dinge (*οὐσία*) bezieht, die *δόξα* ist also Meinung, die *νόησις* Verständniß; zur *διάνοια* gehören besonders die mathematischen Wissenschaften (Rep. 7, 533). Man vergleiche hiemit die vier Cardinaltugenden 1) *σοφία* (*φρόνησις*) Phaedo p. 69 A. 2) *δικαιοσύνη*, 3) *ἀνδρεία*, 4) *σωφροσύνη*. cf. Cic. de Fin. I, 10. 14. 15. II, 14. 15. — (Im Phaed. p. 114 führt Plato die *ἐλευθερία* als fünfte Cardinaltugend auf.)

Die Seele ist also dem Plato keine *tabula rasa*, die erst bemalt werden muß durch einfallende Bilder, nein, ein jeder Mensch denkt, aber nicht jeder bedenkt das Denken, begreift sich als denkendes Wesen. Das seit jener Zeit der unmittelbaren Anschauung Immanente der Seele sind die Ideen\*).

3) Die Ideen sind nach Plato keinesweges, wie Kant (Critik der reinen Vernunft. 3te Ausg. Riga 1790 p. 370 sqq.) bemerkt, Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien, die reinen Verstandesbegriffe, sondern Urbilder der Dinge selbst (Cic. Tusc. I, 24. Seneca Epist. 58, der *εἶδος* und *ἰδέα* richtig so unterscheidet: *ἰδέα* ist *exemplum*, *εἶδος* ist *forma ab exemplo sumpta et ab artifice operi imposita*, jene ist der Typus, diese dessen Darstellung, die *ἰδέα ἐν τῇ μορφῇ* (Wytttenbach ad Phaedon. p. 103 E. cf. Phaedo p. 104 D.) Sie sind Schemata, in denen alles Gegebene in einem concreten Falle passen muß, die Einheit des Begriffs in der Vielheit der Erscheinung ohne selbst Vielheit zu werden; Substanzen, Wesenheiten, neben denen die Erscheinungen in der Welt gar nicht zu einem selbstständigen Dasein kommen (Zeller I. p. 179 sqq.). Die Seele enthält also die Musterbilder aller möglichen, verflossenen und künftigen Erfahrungen in sich, von denen allerdings

\*) Im folgenden Abschnitt über die Ideen habe ich besonders Zeller platonische Studien, Tübingen 1839 benützt.

die wenigsten wegen der kurzen Lebensdauer sich ausbilden können, daher auch unser Wissen stets ein Stückwerk bleiben muß. — Das Räumliche, Materielle, die Dinge, Erscheinungen sind das rein Negative, das Nichtseiende, der endlose Fluß des Entstehens und Vergehens, des Zu- und Abnehmens, sie sind das Viele (*τὰ πολλά*) (Parmen. p. 129), das werdende (Phaedo p. 70. Politic. p. 269) dasjenige, das kein richtiges Maas hat (Phaedo p. 102), das die Erkenntniß Hindernde (Phaedo p. 64. p. 68). Sie haben nur Realität, insofern sich in ihnen die Idee in charakteristischer, concreter Form reflectirt, sie sind Nachbildungen, Zerrbilder (vgl. Wienbarg *de primitivo idearum Platoniarum sensu* p. 16) der Urbilder, der *παράδειγματα* (Euthyphr. p. 6 D. Parmenid. p. 132 D: *τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περὶ παράδειγματα εἶσθαι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα*), das Nichtseiende in der Form des Seyns. Es giebt z. B. viele gute Handlungen, aber keine ist das Gute an sich, die Idee des Guten, sondern jede einzelne gute Handlung ist nur gut, insofern sie Theil hat (*μετέχει* — Phaedo p. 100 sqq.) an jenem Guten an sich; man vergleiche besonders Conviv. p. 211. A. B. Das Positive, das in der Erscheinung angeschaut wird, ist nur die Idee in der inadäquaten Weise der Räumlichkeit, denn die Idee ist die Macht, die unendliche Macht, vor der das Einzelne sich beugen muß. Ganz verschieden von ihnen ist der *νοῦς* des Anaxagoras, und das Eins der Eleaten (Parmenid. p. 127 seqq.): denn in den Ideen zeigt sich das Geistige nicht mehr in Form natürlicher Existenz, sondern schlechthin befreit von aller zeitlichen und räumlichen Beschränktheit, als bestimmtes in sich gegliedertes Denken. Da denn Plato das Materielle das rein Negative, das Nichtseiende war, und andererseits seine Ideen ihm als außerweltliche Wesenheiten dastanden, so stellte er über das Materielle keine besondere philosophische Untersuchungen an.

Was nun aber die mathematischen Dinge betrifft, die als Gesetze der Sinnenwelt den Fluß des Werdens in bestimmten Maassen und Zahlen fixiren, die die Formen der Erscheinungswelt abgeben, die dem Plato Symbole der Ideen sind, aber bezogen auf das Nichtseiende (Zeller I. c. p. 226 sqq.), — so ist Platos Ansicht darüber folgende: sie bilden die Mitte zwischen Idee und Erscheinung (Zeller p. 261 sqq.), in ihnen berühren sich die Ideen und die Erscheinungen (Republ. p. 531 sqq.), wie die Abspiegelungen im Wasser nicht die sinnlichen Dinge selbst sind, sondern Bilder in und an einem Andern, so sind die mathematischen Dinge nur die ideale Form am Andern; sie, die Logik des Raums und der Zeit, unterscheiden sich von den Ideen nur darin, daß sie einerseits als Figuren an ein räumliches Schema, andererseits als Zahlen an ein zeitliches Schema gebunden sind. Faßt man daher die mathematischen Dinge als reine Begriffe auf, abstrahirt man von dem, was den Character der mathematischen Dinge ausmacht, nämlich von der Gebundenheit an Raum und Zeit, so gelangt man auf negativem Wege zur Idee, daher die Zahlen in gewisser Beziehung depotenzirte Ideen, und diese sublimirte mathematische Dinge sind.

Ideen giebt es von allem, was die Erscheinungswelt darbietet, sogar von reinen Verhältnißbegriffen z. B. die Idee der Gleichheit (Phaedo p. 74 sqq. p. 100. B. p. 102 E.) selbst von reinen Kunstprodukten (cf. Rep. X, p. 596). Nach Preller *historia philosophiae Graeco-Romanae. Hamburgi*

1838. p. 209 gibt es sogar Ideen von den unbedeutendsten Dingen, es heißt dort: *at cave putes Platonem non admisisse ideas individuorum; ipsum enim individuum ei videbatur universale quoddam esse, videlicet quatenus complectitur universitatem actionum; quod cernitur ex Theaet. p. 157 A. p. 166 c. ubi interpretatur doctrinam Protagorae. Sed ideas quum esse statueret ubicunque aliquid suo nomine appellaretur, non poterat quin exilibus etiam rebus ideas tribueret (Parmen. p. 130). Veruntamen sunt etiam ad quae ideae non pertinent, ea videlicet, quae fiunt tantummodo, neque dum sunt ad certam ratamque formam redacta et absoluta cf. Tim. p. 66 D: *περὶ μὲν δὴ τὴν τῶν μυκτῆρων δύναμιν εἶδη μὲν οὐκ ἔνι. τὸ γὰρ τῶν ὁσμῶν πᾶν ἡμιγενές κτλ.* Vgl. die Recension des Prellerschen Buches in der Hallischen Literaturzeitung 1842. September, wo das Gegentheil behauptet wird; — Kant I. c. p. 374). — Die höchste aller Ideen ist die Idee des Guten nach Rep VII. p. 517: *τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ (Erkenntniß) ἢ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα (Preller I. c. 205), und da der Ausdruck ὁ Θεός alle Ideen in sich begreift, so ist keine Differenz zwischen dem Guten und Gott (cf. Herbart Einleitung in die Philosophie und dessen de Platonici system. fund. comment. Götting. 1805). Das Gute zeigt sich in der Erscheinungswelt nach Phileb. p. 65 A als *κάλλος, ἑυμετρία καὶ ἀλήθεια*, und wenn Plato das Gute (Rep. VI. p. 506 E sqq.) auch als das Eins darstellt, so dachte er sich dieses nur als Prädicat des concreter gedachten Guten (Vergl. Zeller I. c. p. 279) als formales Princip der höchsten Idee, als die höchste Idee in ihrer logischen Form.**

Da nun jede Idee *μονοειδές* (Phaedo p. 78 sqq.) *ἀειδές, θεῖον, ἀδιάλυτον, ἀλλοίωσιν οἰδεμίαν ἐνδεχόμενον, τὸ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχον, ἀθάνατον, νοητὸν* ist, so kann auch *αὐτὸ τὸ δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν* (Phaedo p. 65) *τὸ μέγεθος, ἡ ὑγίεια, ἰσχύς* etc. nicht definiert werden, denn um das Schöne, Gute, Große u. an sich zu definiren, müßte man das einzelne Schöne, Gute, Große u. in seinen unendlichen Schattirungen erkennen, was einen offenbaren Widerspruch in sich schließt. Wer den *νοῦν* nicht hat, das Schöne an sich u. unmittelbar als seiner Seele immanent anzuschauen, wer unfähig ist durch Dialectik (Phaedo p. 75. 78. Crito p. 50. Phaedr. p. 265. Conviv. p. 211 C. Rep. VII. p. 537) sich zur Erkenntniß der Ideen zu erheben, der befindet sich in einem Traumzustande (Phaedo p. 65), aus dem nur der Philosoph sich losreißt. Mittelft der Dialectik gelangt der Mensch folgender Maaßen vom Nichtwissen zum Wissen: die Seele fängt z. B. von einzelnen (z. B. schönen *τὰ καλὰ* cf. Conviv. I. c.) Erscheinungen an, geht dann aufwärtssteigend (*ἐπαναβασμοῖς χρώμενον*) zu andern weiter (z. B. von schönen Körpern zu schönen *ἐπιτηδεύματα*, von diesen zu schönen *μαθήματα* cf. Conviv. I. c.), findet in diesen allen etwas Gemeinsames, und setzt nun dieses Verfahren so lange fort, bis sie zur Idee (z. B. des Guten) zum *ἰκανόν* (cf. Phaedo p. 101 D.) gelangt; die vielen einzelnen Erscheinungen bilden die Basis, auf denen und mittelft derer man eine Gedankenpyramide erbaut, deren Spitze das *ἰκανόν* ist. Als daher einst von der Tischheit (*τραπέζοτης*) und Becherheit (*κβαθότης*) gesprochen wurde, sagte der Syniker Diogenes (Diog. L. VI. 53): ich sehe wohl einen Tisch und Becher, aber Tischheit und Becherheit sehe ich nicht. Ihm wurde erwiedert: die Augen, womit man Tische und Becher sieht,

hast du wohl, aber den νοῦν, womit man die Tisfheit und Becherheit erschauen kann, hast du nicht. Schön ist das Bild, das Plato (Rep. p. 514 cf. Marbach l. c. p. 225) in Bezug auf Bildung und Unbildung aufstellt: Menschen sitzen in einer unterirdischen Höhle, gefesselt, so daß sie den Rücken gegen den Eingang der Höhle wenden, durch den die Sonne Licht wirft, und vor dem verschiedene Gestalten sich mannigfach bewegen. Die Menschen sitzen also im Dunkeln und erblicken nur auf der entgegenstehenden Wand die Schattenbilder der draußen sich bewegenden Gestalten, und halten diese Schatten für wahr, und benennen sie. Würde nun Einer entfesselt und sähe, umgewendet, das Licht und die hellbelegten Gestalten, so würde er geblendet, verwirrt sein, ja glauben: die Schatten, nicht jene Gestalten hätten Wirklichkeit; den Anblick der Sonne würde er nicht ertragen, sondern zurück in das Dunkel fliehen. Wird er aber mit Gewalt ans Licht gerissen, und gewöhnt er sich allmählich an dasselbe, so erkennt er endlich die Sonne, und die ganze Welt der Wahrheit, verschmäht den vorigen Stand des Irrthums. Ginge er aber doch in die Höhle zurück, so würde er anfangs die Schatten in der Höhle noch schlechter sehen, als vorher, und es würde heißen: er habe sich oben die Augen verdorben. Die Anwendung dieses Bildes erfolgt nun p. 517 so: τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁρθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῇ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς τὸν καὶ τούτου κύριον τεκοῦσα ἐν τε νοητῷ αὐτῇ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμπερόνως πράξεν ἢ ἰδία ἢ δημοσίᾳ.

Diese Lehre von den Ideen namentlich war es, worauf Plato seine Beweise von der Unsterblichkeit der Seele gründete; er gibt in seinen Schriften deren sechs, nämlich vier im Phädo, einen im Phädrus (p. 245 sqq.) und einen in der Republik (p. 608 sqq.). Des Socrates Ansicht vom Zustande der Seele nach dem Tode ist zweifelsohne in der Abschiedsrede des sterbenden Cyrus beim Xenophon (Cyp. 8, 7, 3) enthalten. Liest man die Beweise Platos, so geht es Einem während des Lesens und nach demselben wie dem Cicero, der (Quaest. Tusc. 1, 11) sagt: nescio quo modo, dum lego, assentior: quum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, assensio omnis illa elabitur; man wird in die Stimmung veretzt, die Plato (Phaedo p. 88 C.) beschreibt. Gewißheit geben alle diese Beweise Platos (Vgl. Wiggers examen argumentorum Platonis pro immortalitate animi humani. Rostochii p. 9 sqq. — cf. Pettavel de argumentis quibus apud Platonem animorum immortalitas defenditur. Disput. Academ. Berolin. p. 2. p. 21 sqq. Kunhardt Platons Phädo. Lübeck 1817 p. 26 sqq.) eben so wenig, als alle späterhin aufgestellten; denn die Unsterblichkeit, die Idee der Unsterblichkeit ist nicht das Produkt des abstrahirenden Verstandes, sondern Produkt eines wünschenden, sehnenden, hoffenden Herzens. Wir als Christen gründen unsern Glauben an Unsterblichkeit nicht auf philosophische Demonstrationen oder zweifelhafte Historien, sondern auf Jesum Christum: wer durch ihn das Leben in Gott empfangen hat, kann es

nicht wieder verlieren; wer es nie gehabt, dem wogt Alles im Leben regellos wechselnd auf und nieder, wie die Bogen in des Euripus engem Strudel (Phaedo p. 90 C. — Liv. 28, 6).

Wie entfernt Plato selbst davon war, mit den aufgestellten Beweisen Gewißheit gegeben zu haben, sagt er selbst (Phaedo p. 107 B.); er wollte nur die *πρώτας ὑποθέσεις* geben, worauf seine Schüler weitere Untersuchungen gründen könnten, bis sie zum *σαςπὲς* gelangten; er bezweckte weiter nichts, als eine gute Ueberzeugung zu geben; wollte, wenn er von ihnen schied, seine Hörer und Leser nicht in stehendem Zweifel lassen, wie eine Biene, die den Stachel zurückläßt (Phaedo p. 91 C. — Cic. de Orat. 3, 34); beabsichtigte, ihnen, wenn auch kein sicheres Fahrzeug, doch wenigstens einen Nachen zu geben, auf dem sie die Reise durchs Leben (cf. Phaedo p. 85) getrost wagen könnten: denn das sichere Fahrzeug sei ein *λόγος θεῖος*, eine göttliche Offenbarung.

Nachdem Plato im Phädo (p. 70—72 E.) die Unsterblichkeit aus dem Sage: *ἐκ τῶν ἐναντιῶν γίγνεται τὰ ἐναντία*; von p. 73—76 die Präexistenz der Seele zu beweisen versucht, geht er p. 78 B — 84 B zum dritten Beweise über, der kürzlich dieser ist: *τὸ ζῦντεθὲν* (compositum arte factum, nec ab initio sic ortum) und *τὸ ζῦντεθὸν* (compositum natum et natura sua existens. — Wyttenb. ad p. 78 B.) ist auflösbar, das *ἀζῦντεθὸν* unauflösbar; zum Letztern gehört die Seele, in so fern ihr die stets gleichen Ideen immanent sind; sie ist göttlichen Ursprungs, unauflösbar (*τῷ θεῷ ἔοικε καὶ ἀδιαλύτω*), und eilt nach der Trennung vom Körper *παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν*. — Von p. 91—95 widerlegt nun Socrates (Plato) den Einwurf des Simmias (p. 85—87): Die Seele sei eine Harmonie; wie nämlich bei einer Leyer die Harmonie, die doch auch etwas Unkörperliches sei, schwinde, sobald die Leyer zerbrochen sei, ebenso könne ja auch die Seele, sobald der Körper dahinfalle, vergehen. — Um den Einwurf des Gebes (p. 87—91) zu widerlegen: gesetzt die Seele habe präexistirt, dauere auch länger, als der Körper, so folge daraus noch nicht, daß sie ewig dauere; denn, wie ein Weber viele Gewebe mache, das letzte aber ihn überlebe, so könne die Seele auch wohl mehre Körper abtragen, aber beim Vergehen des letzten mit ihm auch vergehen — um, wie gesagt, diesen Einwurf zu widerlegen, holt Plato weit aus, indem er eine Untersuchung über die Ursach des Entstehens und Vergehens anstellt und dabei zugleich (Stallb. praef. ad Phileb. p. 22 und Hermann l. c. p. 49 sqq.) einen Bericht abstattet: wie er beim Studium der frühern, naturphilosophischen Systeme nirgends für seine suchende Seele Befriedigung gefunden; wie er zuletzt einen eigenen Weg eingeschlagen habe, nämlich: er habe, um zur Ursache des Entstehens und Vergehens zu gelangen, die sinnliche Auffassung und Anschauung aufgegeben, und seine Zuflucht *εἰς τοὺς λόγους* genommen; in ihnen habe er die Wahrheit des Seyenden (*τῶν ὄντων ἀληθειῶν*) erschaut.

Nach dieser Unterbrechung und nachdem Plato die bisherigen Beweise als nicht genügend anerkannt hat, wenigstens dies andeutet (p. 95 C—E), beginnt er den vierten Beweis, dem er ein großes Gewicht beilegt (p. 107 A. B.). Er beginnt diesen Beweis mit einer *ὑπόθεσις*, die beweist, daß, als er den Phädo schrieb, die dialectischen Untersuchungen über Seyn und Werden der Dinge, die Ideenlehre, die im Phädrus noch mythologisch verpuppt erscheint, (Vgl. Schleiermacher Vorrede

zum Phädo) und die im Parmenides noch problematisch vorgetragen wird (Zeller I. c. p. 168 sqq. p. 194) als fertig, allgemein anerkannt, als das Allergewisseste vorausgesetzt wird.

p. 101 B — 107 A.

Es giebt eine Idee des Schönen, Guten, Großen u. (*καλὸν καθ' αὐτό, ἀγαθόν, μέγα* etc.); ist daher irgend eine einzelne Erscheinung (*εἴ τι ἐστὶν ἄλλο καλόν*) schön, gut, groß u., so ist sie dies nur, in so fern sie Theil hat (*μετέχει*) am Schönen an sich u., und dieses Theilhaben ist Ursach des Schönseins u. Dieses Princip (*ὑπόθεσις*) halte man fest, daß durch das Schöne an sich, durch die Idee des Schönen (*τῷ καλῷ* sc. *καθ' αὐτό*) die einzelnen schönen Erscheinungen (*τὰ καλά*) schön werden; nicht ist etwa Farbe, Gestalt, nicht sind sonstige Zufälligkeiten die Ursach des Schönseins. Wer freilich über dieses Princip noch gelehrte Untersuchungen anstellen, sich nicht damit begnügen will, daß es unmittelbare Anschauungen sind; nicht *ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως ἐνῆθος ἔχει παρ' ἑαυτῷ*, daß durch Hineinsenkung des Urschönen das einzelne Schöne, die einzelne schöne Erscheinung schön werde, der wird irre (denn definiren läßt sich die Idee des Schönen nicht, da sie etwas Unendliches ist). Das Mehr oder Weniger der Schönheit, Größe u. in und an den einzelnen Erscheinungen richtet sich daher nach der mehr oder minder großen Theilnahme (*παρουσία, κοινωνία*) an der Idee des Schönen u.; ist daher ein einzelner Gegenstand schön, ist er groß oder größer, klein oder kleiner, so ist er nur schön, groß oder größer, klein oder kleiner, weil er Theil hat am Schönen, weil die Idee der Größe sich mehr oder minder, die Idee der Kleinheit (*τὸ μέγεθος, ἡ σμικρότης*) sich mehr oder minder in ihn hineingesenkt hat. Nicht ist z. B. jemand vermittelt eines Kopfes größer oder kleiner, denn dieses kann er nur sein durch größere oder kleinere Theilnahme am Urogroßen oder Urkleinen; nicht etwa durch den Kopf, weil erstens jemand nicht durch ein und dieselbe Sache zugleich größer und kleiner werden kann, und zweitens weil jemand durch etwas Kleines, das doch der Kopf ist, nicht größer werden kann. (Man halte hier fest, daß Plato Größe und Kleinheit stets als das Urogroße und Urkleine, als Idee des Großen und Kleinen auffaßt, die als solche natürlich keine Aenderung zuläßt; relative Größe und Kleinheit, wovon weiter unten die Rede ist, sind erfahrungsmäßig der Veränderung unterworfen.) Daher kommt es auch, daß Zwei (*δύο*) nur darum Zwei ist, und Eins (*ἓν*) nur darum Eins, weil jenes Theil hat an der Idee der Zwei, der Zweiheit (*δυάς*), dieses, insofern es Theil hat an der Idee der Eins, der Einheit (*μονάς*), nicht etwa entsteht Zwei durch Spaltungen (*σχίσεις*) oder Hinzufügungen (*προσθέσεις* — p. 97), denn sonst gäbe es eine zweifache Ursache des Zweiverdens.

Da nun Plato sehr gut wußte, daß Ideen zu definiren unmöglich ist, daß manche Menschen durch freie Geistes-thätigkeit, durch unmittelbare Anschauung Ideen zu erfassen, zum Bewußtsein zu bringen unfähig sind, und die Ideen daher für Hirngespinnste erklären, so sagt er (p. 101 D. sqq.) wenn jemand erklärte, es gäbe kein Schönes, Gutes an sich, keine Idee der Zwei, Eins u. s. w., dann müßte man einem Solchen nicht, wie die Sophisten (*ἀντιλογικοί*) bald von einem Urgrunde,

bald von einem daraus Abgeleiteten sprechen, sondern ihn durch andere *ὑποθέσεις*, etwa dadurch, daß man ihn zu einem *ἰκανόν* hinführte, zu einem schlechthin ausreichenden Grunde, oder durch Widersprüche (*διαφωνεῖ*) soweit bringen, daß er die Ideen als richtige Hypothesen, Principe anerkennt, und sich zum Bewußtsein bringt. (Jene sophistische Betrachtungsweise benutzte Socrates (Plato) öfter, um die Leute (Apologie p. 17. p. 21—23) zum Verzweifeln am Wissen und so zur Selbsterkenntniß zu führen (Xenoph. Mem. 4, 2). Hierauf basirt die bekannte, aber oft mißkannte Ironie des Socrates (Plato); sie ist keinesweges ein verhöhnendes Eingehen auf das zu Widerlegende (vgl. Marbach l. c. p. 183), nicht ein gewisser Humor, wie er jetzt Mode ist, sondern ein heiliger Ernst, für den er, um den Willen des Gottes zu erfüllen (Apol. p. 21), in den Tod ging. Er behauptet z. B. im vollen Ernste: nichts zu wissen — nun fragt er andere; läßt sich einen Satz aufstellen, aus dem er das Gegentheil der ersten Behauptung entwickelt, oder den er vernichtet, indem er ein ganz triviales Beispiel, wie es ein naives Kind aufzustellen pflegt, gibt; diesem folgen dann allgemeine zum Theil unbedeutende, arglos scheinende Fragen, die unbemerkt einen Widerspruch nach dem andern ans Licht ziehen, — und so brachte denn Socrates die Leute zum Wissen ihres Nichtwissens. Wyttenbach ad h. l. bemerkt: *si quis ἔχοιτο αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως, ipsam nostram thesin oppugnat, bifariam id agere potest. Prima via est, ut ostendat aliquid contrarium et ei repugnans ex ea consequi i. e. ὅτι τὰ ὀρμηθέντα ἀπ' ἐκείνης διαφωνεῖ* hunc tu valere juberet i. e. non responderet ei, donec considerasses, utrum ea, quae is ex tua thesi consequi dicit, tuae thesi et inter se invicem consentiant an repugnent. Altera oppugnandi via est, ut adversarius contrariam nostrae thesi thesin veram esse contendat: tunc αὐτῆς ἐκείνης δέοι σε δίδόναι λόγον, oporteat te ipsius tuae theseos dare rationem, atque hanc identidem sic dabis, aliam rursus ei hypothesin, tanquam fundamentum subjiciens, quae ex magis universalibus optima videatur: idque eo usque facies, donec ad ejusmodi exitum venias, qui proposito satisfaciat: neque ut contentiosi disputatores turbares de principio et consequentiis disserens, nec ea confunderes, siquidem velles aliquid veri reperire.)

p. 102 A. fährt Plato so weiter fort: wenn nun jede Idee etwas ist (*εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν*) und jedes Einzelding (*τάλλα*) durch Theilnahme (*μεταλαμβάνοντα*) an der Idee ist: so folgt: daß, wenn Simmias größer ist als Socrates, und kleiner als Phädo, er nur größer sein kann, weil er Theil hat an der Idee der Größe, und kleiner, weil er Theil hat am Kleinen an sich, am Urkleinen. Daraus folgt wieder: daß Simmias größer und kleiner zugleich ist, er also zwei einander entgegengesetzte Prädicate hat. (Diese Behauptung ist nur relativ wahr, denn bei diesen Prädicaten kann nur von relativer Größe die Rede sein, je nachdem ein einzelner Gegenstand zu (*πρός*) einem andern gestellt wird; ist jemand klein oder kleiner (in Bezug auf die Idee der Kleinheit, auf absolute Kleinheit) so kann er, da der Comparativ hier nichts zur Sache thut, denn kleiner schließt den Begriff — klein — in sich, nie groß sein und umgekehrt). Wenn aber eines von zwei entgegengesetzten Prädicaten gesetzt ist, so muß das andere weichen: so kann Größe an uns (p. 102. E.) nie zugleich groß und klein sein, und von entgegengesetzten Dingen kann daher nie eins sein Gegentheil werden

oder sein, sondern es geht unter, sobald das Gegentheil gesetzt wird (vgl. die logische Formel von ausgeschlossenen Dritten.)

Jetzt (p. 103 A.) bemerkt einer der Anwesenden: früher (p. 70.) sei doch behauptet, daß Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem entstehe; diese frühere Behauptung scheine ihm in offenbarem Widerspruche mit der jetzt eben ausgesprochenen zu stehen; — diesem erwiedert Socrates sehr scharfsinnig: dort (p. 70) sei die Rede von einzelnen Erscheinungen (*περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία*) gewesen, die das Entgegengesetzte an sich haben (wie z. B. ein kleines Blatt groß werden kann; da wir die einzelnen Dinge als solche klein oder groß nennen, je nachdem sie zu einander gestellt werden) — hier aber handele es sich um entgegengesetzte Eigenschaften an sich, um die Idee der Größe, Kleinheit, die als solche jenen Einzeldingen erst Größe oder Kleinheit mittheilen; im Bewußtsein ließe sich Größe mit Kleinheit als entgegengesetzte Ideen nie vereinigen; (denn die eine schließt die andere aus.)

Wie es nun, fährt Plato fort (p. 103 D.), eine Idee des Großen, Kleinen u. s. w. gibt, so gibt es auch eine Idee des Warmen und des Kalten (*τὸ θερμὸν* und *τὸ ψυχρὸν* sc. *καθ' αὐτό*), und wie es große und kleine Einzelwesen gibt, so finden sich auch einzelne Erscheinungen, die an dem Urwarmen und Urkalten Theil haben, und eben deshalb warm oder kalt sind, z. B. Feuer, Schnee. (Kunhardt a. a. O. p. 63 sagt: es gibt Einzeldinge, die in Hinsicht ihrer Sphären andern untergeordnet sind, aber doch so beschaffen sind, daß sie das Merkmal der höhern nothwendig an sich tragen, von denselben unzertrennlich und eben deswegen mit dem Entgegengesetzten des ihnen übergeordneten und sie einschließenden Begriffs ewig unverträglich sind, so ist z. B. der Begriff — Wärme — ein mehr umfassender Begriff als der des Feuers, so kommt Kälte mehreren Gegenständen zu als nur dem Schnee, und dennoch ist vom Schnee unzertrennlich die Eigenschaft der Kälte; denn Schnee, der nicht mehr kalt wäre, würde aufhören, Schnee zu sein. Er ist demnach auch, indem er die Kälte als nothwendiges Merkmal an sich trägt, mit dem, was der Kälte entgegengesetzt ist, der Wärme, unverträglich, obgleich die directe Opposition nicht eigentlich zwischen ihm und der Wärme, sondern zwischen Kälte (an der er Theil hat) und Wärme statt findet. Ebenso ist der Begriff des Ungeraden (es gibt nämlich — Wyttenbach ad p. 104 A. — eine *ἡμιονος* der Zahlen, die ungeraden, die *ἕτερος στίχος* bilden die geraden Zahlen) ein höherer als der Begriff oder die Vorstellung „drei“ oder „fünf“ ic. Die Zwei ist der Drei eigentlich nicht entgegengesetzt, sondern der Gegensatz findet nur statt zwischen dem Geraden, an dem die Zwei, und dem Ungeraden, an dem die Drei Theil hat; die Drei kann sich nie mit der Zwei vereinigen, weil sie den Character der Ungeradheit nicht ablegen, die Zwei ihn annehmen kann.)

Da Schnee nie warm, Feuer nie kalt werden kann; da Einzeldinge, die an sich zwar einander nicht entgegengesetzt sind (p. 104 B.) durchaus unfähig sind einander aufzunehmen (*ἀλλήλα οὐδέχεται*), wenn sie einen Begriff an sich haben, der dem Begriff entgegengesetzt ist, den andere und zwar höhere an sich haben, und denen sie untergeordnet sind; wenn ferner eine Idee dasjenige nicht annimmt, was seiner eigenen Idee entgegengesetzt ist, — so folgt, daß auch die *τετάρτα* den *δύο* als Zahlen nicht

entgegengesetzt sind, wohl aber insofern in die Idee der Drei die Idee des Ungeraden sich gesenkt (*κατάσχη*) hat, und in Drei die Idee der Drei, und damit die Idee des Ungeraden; eben so wenig wie τὸ ἡμῶν τὴν τοῦ ὅλου ιδέαν δέξεται.

Wenn nun (p. 105) das den Gegensatz Zubringende nie den Gegensatz des Zugebrachten annehmen kann, wenn z. B. Fieber als das Zubringende nie den Gegensatz des Zugebrachten, der Krankheit, d. h. die Gesundheit annehmen kann, so braucht man nur, um die Eigenthümlichkeit eines Dinges zu bestimmen, einen niedern, besonderen, *κομμοτέρων*, Begriff anzugeben, so z. B. wenn einer fragt: „ὅ ἂν τι ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται, θερμὸν ἔσται“ (über die Construction cf. Wyttenbach ad h. l.), so wird man, statt zu antworten: ὅτι ὅ ἂν θερμότης — sofort erwidern: ὅτι ὅ ἂν πῦρ; ebenso wenn Jemand fragte: wodurch eine Zahl ungerade würde, so brauchte man nur zu sagen: durch die Eins (insofern sie eine gerade Zahl ungerade macht.)

Wendet man nun dieses (p. 105 D.) auf die Seele an, so folgt: was die Seele in Besitz nimmt, dem gibt sie stets Leben (*φέρουσα ζωὴν*); da aber dem Leben der Tod entgegengesetzt ist, so kann die Seele auch den Tod nicht annehmen, so wenig wie das Feuer die Kälte, die Drei das Gerade (p. 106 B.) Die Gegensätze sind hier folgende:

- |                |   |                                                                      |
|----------------|---|----------------------------------------------------------------------|
| A. Gegensätze. | { | 1) Das Urwarne — Gegensatz: Die einzelne warme Erscheinung: Feuer.   |
|                | { | 2) Das Urkalte — Gegensatz: Die einzelne kalte Erscheinung: Schnee.  |
| B. Gegensätze. | { | 1) Das Urleben — Gegensatz: Die einzelne lebende Erscheinung: Seele. |
|                | { | 2) Der Tod.                                                          |

Hieraus erhellt: daß die Seele unsterblich ist. (*ἀθάνατον* i. e. ὁ ἂν θάνατον μὴ δέχεται). Wie nun aber ein Unterschied ist zwischen *ἀποθνήσκειν* und *τεθνάναι* (jenes ist der transitus zum Letztern cf. Wyttenbach ad p. 64 A), so ist auch *ἀθάνατον* nicht identisch dem *ἀνώλεθρον*, *ἀδιάφθορον*; es muß also noch bewiesen werden, daß die Seele auch nicht vergänglich (*ἀνώλεθρος*) sei, weil, wie das einzelne Ungrade zwar nie das Gerade, das Leben nie den Tod annehmen kann, doch das Ungrade, das Leben vergänglich ist, untergehen kann, ebenso auch die Seele ja einmal untergehen kann, obwohl sie als das Leben in sich Habendes den Tod aufzunehmen unfähig ist, doch aber als einzelne lebende Erscheinung vernichtet werden kann, während τὸ τῆς ζωῆς εἶδος unvergänglich ist (p. 106 D.)

Diesen Beweis von der Unvergänglichkeit der Seele führt Plato folgendermaßen:

Das wahrnehmbare Ungrade, Unkalte, Unwarne ist nicht unvergänglich durch das Hinzukommen des Geraden ic., so wenig aber das Ur-Ungrade ic. vergänglich ist, sondern ewig, unverändert bleibt, so muß auch, weil die Seele unsterblich ist, weil sich die Idee des Lebens in sie gesenkt, weil sie das Leben an sich ist, eben so gut wie ὁ θεὸς καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, καὶ εἰ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι unvergänglich sein; denn *σχολῆ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ γε τὸ ἀθάνατον αἰδῖον ὄν φθορὰν δέξεται\**.

Anmerkung. Es ist dies ein Wachspruch, der dem Plato hier ausshelfen muß (Kunhardt p. 66); denn nur hypothetisch, wenn man die Seele als nicht vergehend setzt, konnte er ihre Unsterblichkeit darthun.

Mit diesem Gedanken schließt Plato seinen Beweis, und wie nun Gebes (cf. Kunhardt p. 67) sogleich, und der nachstehende, überall behutsame Simmias mit dem bescheidenen Vorbehalt eines Misstrauens in die menschliche Schwachheit, beige stimmt hat, so verweist sie Socrates auf die noch immer genauer zu prüfenden *ὑποθέσεις*, bis sie zum *σαφές* gelangten. — Da nun Sittlichkeit alle Urtheile des Plato motivirte, so fordert er (p. 107 D.) seine Schüler auf, nie in diesem Leben die Seele zu vernachlässigen, sie nach Kräften auszubilden, so gut und einsichtsvoll als möglich zu werden; alles zu thun (p. 114 C.), um der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden; denn schön sei der Preis und groß die Hoffnung (*καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη*.)