

Platos Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

Wenn im Allgemeinen die Philosophie Platos die sokratische so sehr zur Voraussetzung hat, daß ohne Rücksichtnahme auf diese die Bedeutung des großen griechischen Denkers in der Geschichte der Philosophie nicht genügend gewürdigt werden kann: so darf doch andererseits ebensowenig verkannt werden, in wie großartig selbständiger Weise der Jünger die Keime, die des Meisters Hand in seinen Geist gepflanzt, im Laufe der Zeit entwickelt hat, so daß kaum ein Gebiet der speculativen Forschung sein dürfte, welches er nicht durch eingehende Begründung vertieft, durch Erweiterung der Gesichtspunkte bereichert, oder doch durch lichtvolle zusammenhängende Darstellung geklärt hätte. In Bezug auf die Unsterblichkeitslehre diesen gewaltigen Fortschritt des Platonismus über den Sokratismus hinaus zuerst klar erkannt und im Einzelnen dargethan zu haben, ist das Verdienst von Tennemann, in dessen Buche: „Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit“ der ganze dritte Theil der Betrachtung des Unterschiedes beider Philosophen in der Behandlung dieser Lehre gewidmet ist, wie der letzte Abschnitt des zweiten Theiles die Platonische Fassung mit der einiger anderer Sokratiker vergleicht. Wenn sich nun bei diesen Untersuchungen für Tennemann ergibt, daß Sokrates sich nicht gerade häufig und anhaltend mit diesem Thema beschäftigt habe, so kann dies Resultat uns nicht Wunder nehmen bei dem Manne, dem die ethisch-praktische Seite der Philosophie die Hauptsache war, für deren Bedürfnisse ihm die Thatsachen des diesseitigen Lebens meist ausreichten; und findet derselbe Tennemann, daß die wenigen Gründe, welche Sokrates, durch die Umstände veranlaßt, als Stützen für den Unsterblichkeitsglauben aufzustellen beginnt, keine streng philosophischen sind, sondern mehr auf Anschauung und Analogieen beruhen, so müssen wir dies wiederum natürlich finden, insofern Aristoteles mit Recht die Induction als die sokratische Beweisform *κατ' ἐξοχήν*

bezeichnet, die Frage der Unsterblichkeit aber ihrem über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehenden Wesen nach mit Hilfe der bloßen Anschauung und des Schlusses nach Analogieen philosophisch nicht genügend gelöst werden kann.

Die beste Bestätigung der Richtigkeit dieser Resultate liegt in dem, was wir von dem Verhalten der übrigen Jünger des Sokrates, abgesehen von Plato, zur Unsterblichkeitslehre wissen. Jedenfalls ist es charakteristisch, daß Xenophon in den Memorabilien unter den vielen sokratischen Gesprächen, die er mittheilt, keines giebt, welches die Unsterblichkeit zum Gegenstand hätte. In der Rede aber, die er den sterbenden Cyrus an seine Kinder und Freunde richten läßt, tragen alle für die Unsterblichkeit angeführten Gründe so sehr den Stempel einer unmittelbaren persönlichen, lediglich aus dem sittlichen Bewußtsein des Subjects hervorgegangenen Ueberzeugung, daß gerade hierin die Treue, mit welcher Xenophon die sokratische Richtung in sich aufnahm, aber auch sein Unvermögen zur productiven Speculation aufs deutlichste hervortritt. Auch der Hauptbeweis, der im *Agon* für die Unsterblichkeit der Seele, oder eigentlich von ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen gegeben wird, scheint aus sokratischem Eigenthum zu stammen; im Uebrigen ist, wenn der Dialog auch fälschlich im platonischen Corpus überliefert ist, eine gewisse Hinneigung seines Verfassers zu Plato selbst nicht zu verkennen. Sicher ist es aber nicht zufällig, daß, dem Schweigen unserer Quellen nach zu schließen, keine der drei Schulen, die von einseitig betonten Richtungen des Sokratismus ausgingen, der Unsterblichkeitslehre einen Platz in ihrem System eingeräumt hat, obwohl es, wenn sie ein wesentliches Moment in der sokratischen Philosophie gewesen wäre, gerade ihrer Einseitigkeit wegen den Megarikern nicht minder als den Cyrenaikern und Snykern nahe gelegen hätte, auf dieselbe einzugehen.

Plato war es vorbehalten, auch auf diesem Gebiete des Sokrates Gedanken weiterführend zu verwirklichen, die Unsterblichkeitslehre als einen und zwar sehr wichtigen Theil in sein System aufzunehmen und dementsprechend allseitig wissenschaftlich zu bestimmen und zu begründen. Zwar nicht, daß er gleich von vornherein auf diesem Standpunkte sich befunden hätte, vielmehr da er von Sokrates ausging, mußte er auch diese Frage zunächst im sokratischen Sinne beantworten, d. h. die Unsterblichkeit als seine persönliche sittliche Ueberzeugung aussprechen, als eine Wahrheit, die ihm auch ohne philosophischen Beweis feststehe. Und in der That ist dies Platos Standpunkt noch durchweg in der Apologie des Sokrates und im *Krito*, in welchen Dialogen diese Ueberzeugung „in enger Anlehnung an den Volksglauben und mit der Ahnung einer zukünftigen Vergeltung verbunden“ zum Ausdruck kommt. Wie sodann die Behandlung dieses Objects immer philosophischer wird, fast gleichen Schritt haltend mit der Ausbildung der platonischen Erkenntnislehre: dies zu zeigen hat sich besonders Steinhart in der Einleitung zum *Phädon* (Platons sämtliche

Werke. Uebersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. B. IV. p. 382 ff.) angelegen sein lassen, vom Menon an, wo die Seele mit Bezug auf die Wiedererinnerung in ewigem Wechsel zwischen ihrem Aufenthalt auf der Erde und in der Unterwelt befindlich erscheint, bis zum Phädrus, in welchem ihr als dem höchsten Principe der Bewegung die Ewigkeit zugeschrieben wird. — Tritt so diese Idee im Verlaufe der Entwicklung Platos immer bestimmter und klarer hervor, so zeigt sich, welche Wichtigkeit sie allmählich für ihn selbst erlangt, wohl am deutlichsten darin, daß er der ausführlichen Darlegung derselben einen besonderen Dialog widmete, den Phädon, der seine früheren Gedanken darüber zusammenfaßt und durch neue, wesentliche Bestimmungen ergänzt. Daß endlich Plato auch später wiederholt auf diesen Gegenstand zurückkommt, ja im 10. Buche der Republik einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu liefern unternimmt: das bezeugt deutlich, daß auch in späterer Zeit diese Lehre für ihn nichts an Wichtigkeit eingebüßt hat, vielmehr stets ein bedeutendes Object seines Nachdenkens geblieben ist.

Da wir uns hier des Näheren mit den Beweisen Platos für die Unsterblichkeit der Seele zu beschäftigen haben, so ist die erste Frage wohl die, welches sind diese Beweise, die wir berücksichtigen müssen, und in welcher Ordnung sind sie zu betrachten? Sind nun wirklich im Phädon, wie oben angedeutet, sämtliche frühere Gedanken des Plato über dies Thema im Wesentlichen vereinigt, so ergiebt sich, daß wir unbeschadet der Gründlichkeit die diesem Dialoge vorausliegenden Ausführungen im Allgemeinen bei Seite lassen können. Der einzige Beweis aber aus dieser Gruppe, bei dem eine Berücksichtigung durch den Phädon zweifelhaft erscheinen könnte, möchte der im Phädrus enthaltene sein; da es indessen nicht schwer ist, nachzuweisen, daß dieser Beweis mit dem letzten des Phädon in enger Beziehung steht, so wird es nicht ungerechtfertigt sein, ihn im Zusammenhang mit diesem letzteren zu betrachten. So bleibe uns außer den im Phädon enthaltenen Beweisen nur noch die Argumentation im 10. Buche des Staates übrig, und es käme nun darauf an, die Reihenfolge zu bestimmen, in welcher die Beweise zu betrachten sind. Nun stehen aber einerseits die Beweise des Phädon sämtlich in so engem Zusammenhange unter einander, und läßt sich andererseits der im Staate gelieferte in ein so nahes Verhältniß zum letzten des Phädon setzen, daß nicht nur die äußerliche Rücksicht auf die Chronologie, sondern auch innere Gründe dafür sprechen, den im Staate gegebenen zu allerletzt zu betrachten.

Vielleicht könnte die Anordnung Tennemanns philosophischer erscheinen, welcher, ohne auf den Gang des Phädon Rücksicht zu nehmen, die Beweise (p. 327) eintheilt in solche, die aus dem Wesen der Seele, und solche, die aus der Art und Weise, wie Veränderungen in der Natur vorgehen, schließen; doch wird, abgesehen von andern Unzuträglichkeiten, der wissenschaftliche Werth seiner Eintheilung sofort wieder zweifelhaft, wenn er er-

klärt, daß die platonischen Beweise unter einander so wenig Zusammenhang haben, daß es willkürlich sei, in welcher Ordnung man sie folgen lasse; und wenn ihm seine Ordnung die natürlichste scheint, so ist es zum mindesten sonderbar, daß er mit den ausführlicheren Beweisen beginnt. — Jedenfalls aber war die Ansicht, daß es den Beweisen bei Plato an Zusammenhang fehle, in Bezug auf den Phädon ein Irrthum; denn nimmt man auch nicht gerade mit Hermann und Steinhart an, daß die Beweise dieses Dialogs die Entwicklung darstellen, welche Platos eigene Ueberzeugung über diesen Gegenstand genommen hat: so ist doch ein geordneter Gang und Stufenfolge derselben nicht zu verkennen, und Tennemann schlägt sich mit eignen Waffen, wenn er p. 414 erklärt, der aus der Wiedererinnerung abgeleitete Beweis sei nur ein halber, wenn er nicht mit dem (bei Plato vorausgehenden) vom Wechsel zwischen Extremen in der Natur hergenommenen verbunden werde; was kann aber stärker für den Zusammenhang zweier Beweise sprechen, als daß der eine ohne den andern unvollständig ist?

Im Gegensatz zur Tennemannschen Ansicht geht Zeller so weit, daß er nicht ansteht zu erklären, (die Philosophie der Griechen, 2. Theil, 2. Auflage p. 531) die im Phädon aufgeführten Beweise für die Unsterblichkeit seien ihrem eigentlichen Gehalte nach nicht eine Mehrheit von Beweisen, sondern nur ein Beweis, der in verschiedenen Stadien entwickelt werde, insofern darin vom unmittelbaren und bloß analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen fortgeschritten werde. Während man nämlich gewöhnlich von vier Beweisen für die Unsterblichkeit im Phädon redet, indem sie hervorgehe 1. aus dem Werden der Dinge aus ihren Gegensätzen, 2. aus der Wiedererinnerung, 3. aus der Einfachheit der Seele, 4. aus ihrem Wesen als Prinzip des Lebens: so fügt Zeller einen fünften, aus dem Bewußtsein und Thun des Subjects entnommenen (oder die fünfte Form des einen Beweises) hinzu, welcher im Phädon p. 63E—69E enthalten sei, indem daselbst gezeigt werde, daß alles philosophische Leben und Denken von der Voraussetzung ausgehe, erst durch den Tod komme die Seele zur Wahrheit. Diesen als unmittelbaren Beweis an die Spitze stellend, faßt er den zweiten, dritten und vierten (nach der gewöhnlichen Bezeichnung 1.—3.) zu einer zweiten Gruppe zusammen, insofern dieselben indirect die Unsterblichkeit darthun aus der Art, wie sich die Seele im Verhältniß zur Welt darstellt; worauf er drittens die Beweisführung folgen läßt, welche rein vom Begriff der Seele ausgeht.

Es wird also die nächste Aufgabe sein, zu prüfen, ob Zeller mit Recht jene Erörterungen p. 63—69 als einen wirklichen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auffaßt, oder ob wir bei der gewöhnlichen Ansicht, welche dieselben als solchen nicht gelten läßt, bleiben müssen; eine Ansicht, welche nicht nur fast alle Herausgeber des Dialogs theilen, sondern auch ein Steinhart vertritt, der eine ethische Betrachtung, einen ethischen Glaubensgrund,

aber keinen philosophischen Beweis darin findet (Einleit. 3. Ph. p. 419 f.). Zu diesem Zwecke aber können wir eine gedrängte Uebersicht des wesentlichen Inhalts jener Stelle nicht entbehren.

Als Gegenstand der Untersuchung also stellt Sokrates selbst hin die Rechtfertigung seiner Ansicht, es sei natürlich, daß ein Mann, der sich wirklich sein ganzes Leben hindurch mit Philosophie beschäftigt, beim Nahen des Todes gutes Muthes sei und die Hoffnung hege, nach dem Tode der größten Güter theilhaftig zu werden. Dies sucht er nun folgendermaßen nachzuweisen. Der Tod ist, nach der von Simmias acceptirten Begriffsbestimmung, die Trennung der Seele von dem Körper; das Todtsein besteht darin, daß der Körper, getrennt von der Seele, für sich allein, und die Seele, getrennt vom Körper, für sich allein bestehe. Der Versuch also, während dieses Lebens schon die Seele vom Körper zu trennen, so daß jedes der beiden für sich bestehe, ohne vom andern beeinflusst zu sein, kann nur in einem innern Verlangen und Drange nach dem Tode seinen Grund haben. Gerade in diesem Versuche aber sieht der wahre Philosoph seine Lebensaufgabe. Denn wenn er erstens alle Sinnengenüsse geringschätzt, indem er weder auf Speise und Trank, noch auf schöne Kleider und Schmuck Werth legt, insoweit er solcher Dinge nicht durchaus benöthigt ist: so geht sein Hauptbestreben offenbar nicht auf den Körper, sondern auf die Seele, die er sonach von der Gemeinschaft mit dem Körper zu entbinden sucht; weshalb in gewissem Sinne die gewöhnliche Vorstellung Recht hat, wenn sie den, welchen sinnliche Genüsse nicht reizen, für fast so gut wie todt ansieht. Zweitens aber zeigt sich jenes Bestreben jedesmal beim Geschäft des Philosophen, dem Philosophiren. Denn da der Gegenstand alles Philosophirens die reine und vollkommene Erkenntniß ist, die leiblichen Sinne aber solche nicht nur selbst nicht gewähren, sondern der Seele, die dies allein vermag, hierbei hinderlich und störend sind, so muß dem Philosophen nichts mehr am Herzen liegen, als die Seele von den sinnlichen Eindrücken ganz rein zu erhalten, den Körper also von der Seele gänzlich bei der Untersuchung zu scheiden und auszuschließen. Weil nun aber diese Trennung des Körpers und der Seele in diesem Leben nie vollständig erreicht werden kann (denn das wäre ja der Tod), deswegen eben ist in demselben auch keine vollständige, klare und wahre Erkenntniß möglich. Sie ist also nur entweder nach dem Tode, oder gar nicht möglich. Würde nun aber der Philosoph sein ganzes Leben daran setzen, um der reinen Erkenntniß willen den schweren Kampf der Seele gegen den Leib zu kämpfen, wenn er nicht im Innersten aufs Tiefste davon überzeugt wäre, daß dies sein Streben realisirbar, d. h. eine wahre Erkenntniß möglich sei? Wie ungereimt wäre es also, wenn der Mann, dessen ganzes Leben eine Vorbereitung auf den Tod war, jetzt beim Nahen desselben muthlos werden und nicht freudig den Weg gehen wollte, der ihn allein zum Genuß des höchsten von ihm erstrebten Gutes, der Einsicht, bringen kann.

Haben wir so den wesentlichen Inhalt dieser Stelle richtig wiedergegeben, so hat Zeller offenbar Recht mit seiner Behauptung: es werde hier gezeigt, daß alles philosophische Denken und Leben von der Voraussetzung ausgehe, erst durch den Tod komme die Seele zur Wahrheit, d. h. die Seele sei unsterblich. Wenn er aber diesen Nachweis als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aufstellen will, so lassen sich dagegen einige Bedenken erheben. Zunächst ist es doch auffällig, daß Plato selbst keineswegs dies als die Aufgabe der Erörterung aufgestellt hat, die Unsterblichkeit zu beweisen; er will eben nicht dies, sondern seinen ausdrücklichen Worten nach nur zeigen, daß der Philosoph von der Unsterblichkeit überzeugt sein muß, wenn er nicht eingestehen will, daß sein ganzes Leben und Thun ein nichtiges, eitles sei. Ebenso wenig aber hat Plato aus dieser Erörterung Consequenzen gezogen, welche die Unsterblichkeit als nothwendiges Ergebnis derselben darthäten. Es bliebe also nur die Frage, ob wir die Folgerung, die Plato selbst nicht gezogen hat, aus diesen Ausführungen ziehen können. Wir müßten zu diesem Behufe die platonischen Argumente etwa so umgestalten: Das Streben des wahren Philosophen kann kein vergebliches sein; er strebt aber nach reiner Erkenntnis: folglich muß reine Erkenntnis möglich sein. Nun ist sie aber erfahrungsmäßig in diesem Leben nicht möglich: folglich muß es nach dem Tode ein Leben geben, worin sie möglich ist. — Die Schwächen einer solchen Beweisführung liegen offen zu Tage. Die Voraussetzung, daß das Streben des Philosophen kein vergebliches sein kann, ist unerwiesen, ja ich fürchte unerweisbar; denn aus der subjectiven Ueberzeugung, die der Einzelne von der Realisirbarkeit seines Strebens hat, folgt keineswegs, daß dies in Wirklichkeit realisirbar ist. Aber selbst die Richtigkeit jener Behauptung zugestanden, so würde daraus genau genommen die Unsterblichkeit doch nur für die Seelen der Philosophen folgen. Denn offenbar können diejenigen, welche nach Erlangung reiner Erkenntnis nicht einmal streben, dieselbe überhaupt nimmer erreichen; für sie könnte also der Grund, daß reine Erkenntnis durch die Unsterblichkeit bedingt sei, durchaus keine Bedeutung haben.

In keiner Weise also können wir in diesen Sätzen Platos einen allgemeinen (philosophischen) Beweis sehen; wir finden darin einen auf die unmittelbare Ueberzeugung des philosophischen Subjects basirten Glaubensgrund für die Unsterblichkeit entwickelt, der allerdings für den Einzelnen einen unschätzbaren Werth haben kann und deshalb nicht mit Unrecht von Plato zur Einleitung und Vorbereitung auf die eigentlich speculativen Beweise benutzt ist. Bezeichnend genug für den aristokratischen Charakter der platonischen Philosophie nimmt also dies Argument die Stelle ein, welche man gewöhnlich (wie auch Cic. Tusc. I. 13. §. 30) dem consensus gentium einräumt, welcher bei Plato eine sehr untergeordnete Rolle spielt; cf. p. 68 A (*ἡ ἀνθρώπων — εἶναι αἰόσει*;) — und zugleich deutet er den Widerspruch

an, in dem die gewöhnliche Vorstellung sich befindet, wenn sie trotz der Hoffnung auf Unsterblichkeit den Tod für ein großes Uebel hält (p. 68 D).

Ist es ferner richtig, daß alles wahre philosophische Denken erst beginnen kann, wenn der Zweifel an den hergebrachten Vorstellungen und der unmittelbaren Ueberzeugung rege geworden ist: so ist es gewiß nicht zufällig, daß gerade jetzt, unmittelbar nach den oben behandelten Erörterungen des Sokrates, die stärksten Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele laut werden, ausgesprochen durch den Kebes, den eigentlichen Zweifler und Kritiker in der Gesellschaft, wie ihn Sokrates selbst bezeichnet. Hatte Sokrates als Grundlage jener Ausführungen die Definition aufgestellt, daß der Tod nichts anderes sei, als die Trennung der Seele vom Körper, das Todtsein aber das Fürsichbestehen beider, so erschüttert Kebes dieses Fundament, indem er dagegen die Ansicht derer aufstellt, welche meinen, daß die Seele nach der Trennung vom Körper überhaupt nicht mehr existire, sondern an demselben Tage, wo der Mensch stirbt, gleich wie ein Hauch oder Rauch zerfliehe und untergehe. Demgemäß müsse, meint Kebes, vor Allem untersucht werden, ob die Seele des gestorbenen Menschen wirklich noch existire und ihr Wesen behaupte. Sokrates, der nicht umhin kann, die Berechtigung dieses Einwurfs anzuerkennen, geht sofort auf das Verlangen des Kebes ein; und offenbar beginnt erst auf diesem Punkte, wo er als Gegenstand der Untersuchung aufstellt die Erwägung, ob es sich so verhalte, wie Kebes sagt, oder nicht, die philosophische Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele (p. 70 B. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις — εἶρε μῆ;).

Daß es nicht ganz leicht sein wird, die jetzt zu betrachtenden Beweise Platons kritisch zu würdigen, steht schon zu vermuthen aus der Verschiedenheit der Urtheile, die über ihren Werth abgegeben sind. Während z. B. Baur (das Christliche im Platonismus p. 114) sie für so schwach und nichtig erklärt, daß eine eigentliche Widerlegung derselben sich nicht der Mühe lohne, feiert sie Stallbaum (Prolegg. ad. Phaed. p. 22 ed. IV. cur. M. Wohlrab) als so treffend und scharfsinnig, daß auch die Weisheit der späteren Jahrhunderte, abgesehen von der christlichen Lehre, nichts Zuverlässigeres aufzustellen vermocht habe. — Was sollen wir aber sagen, wenn in Betreff des ersten Beweises (cap. XV—XVII. p. 70C—72E) nicht einmal darüber Einstimmigkeit herrscht, was Plato damit eigentlich bewiesen hat oder hat beweisen wollen? Denn Tennemann schreibt ihm, wenn er ihn als Ergänzung des zweiten Beweises aus der Rück Erinnerung faßt, offenbar gerade eine Bedeutung für die Zukunft der Seele zu (p. 414 cf. oben); Bucher dagegen (Platos spekulative Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, Göttinger Inauguraldissertation 1861) betrachtet ihn ebenso wie jenen zweiten als einen Beweis für die regressive Fortdauer der Seele,

also für ihr Dasein in der Vergangenheit vor diesem Leben, und stellt beiden den dritten und vierten als Beweise für die progressive Fortdauer gegenüber. So verschiedene Resultate zeigen aufs deutlichste, wie schwierig, aber auch wie wichtig es ist, diesen Beweis in seiner Eigenthümlichkeit und wahren Bedeutung zu erfassen, und es kommt zunächst darauf an, den wesentlichen Gang desselben rein und genau darzustellen.

Als Gegenstand der Untersuchung stellt Sokrates die Frage auf: Sind die Seelen der verstorbenen Menschen im Hades oder nicht? (p. 70 C.) Die Beweisführung, daß sie daselbst sind, läßt sich in drei Gruppen übersichtlich zusammenfassen.

a) Sokrates geht aus von einer alten Tradition, einem *παλαιός λόγος*, der besonders durch die Lehren der Orphiker und Pythagoreer eine weite Verbreitung gefunden hatte. Derselbe sagt aus, daß die Seelen, wie sie von hier aus in den Hades gelangen, ebenso von dort wieder hierher kommen und aus den Todten hervorgehen. Wenn dies wahr ist, argumentirt nun Sokrates, daß aus den Todten wieder die Lebenden werden, so müssen unsere Seelen doch wohl dort sein; denn sie könnten ja nicht wiederum werden, wenn sie nicht wären. Es muß also bewiesen werden, daß in der That die Lebenden nirgend anderswoher als aus den Todten hervorgehen können: damit ist dann zugleich gezeigt, daß die Seelen im Hades sind.

b) Beweis, daß die Lebenden aus den Todten hervorgehen. In der ganzen Natur, nicht nur an Menschen, sondern ebenso an Thieren und Pflanzen zeigt sich, daß Alles, dem ein Werden zukommt, so wird, daß es aus dem ihm Entgegengesetzten wird. Wenn also z. B. etwas größer wird, so muß es aus einem vorher kleiner gewesenem größer werden. Ebenso wird aus dem Stärkeren das Schwächere, aus dem Langsameren das Schnellere, das Schlechtere aus dem Besseren, das Gerechtere aus dem Ungerechteren. Es steht also der Satz fest, daß Alles so wird, daß das Entgegengesetzte aus dem ihm Entgegengesetzten hervorgeht. — Ferner findet sich zwischen jedem Paare solcher Gegensätze ein doppelter Uebergang, der von dem einen zum andern und vice versa von diesem zu jenem. So liegen zwischen den Gegensätzen des Kleineren und Größeren die Uebergänge der Vermehrung und Verminderung, zwischen dem Warmen und Kalten die des Erwarmens und Erkaltens u. s. w. — Die Anwendung dieser gefundenen Bestimmungen auf die Gegensätze von Leben und Tod werden durch die Analogie des Schlafens und Wachens vorbereitet; aus dem Schlafen geht das Wachen, aus dem Wachen das Schlafen hervor, vermittelt durch die Uebergänge des Aufwachens und Einschlafens. Ganz so muß also bei den Gegensätzen des Lebens und Todes, wie der Tod aus dem Leben hervorgeht, so das Leben umgekehrt aus dem Tode werden; die Lebenden müssen also nothwendigerweise aus den Todten entstehen. Ist dies aber der Fall, so müssen nach der obigen Erörterung (unter a) unsere

Seelen im Hades sein. — Dasselbe ergibt sich, wenn wir auf die erwähnten Uebergänge zwischen je zwei Entgegengesetzten reflectiren; der eine Uebergang vom Leben zum Tode ist uns allen bekannt, das Sterben; es muß aber, wenn die Natur nicht in diesem Falle gerade sich selbst untreu geworden ist, auch einen zweiten Uebergang vom Tode zum Leben geben; dies kann aber kein anderer sein, als das Aufleben. Giebt es also ein Aufleben, d. h. einen Uebergang vom Tode zum Leben, so folgt auch hieraus mit Nothwendigkeit, daß die Seelen der Gestorbenen irgendwo sein müssen, von wo sie wiederum hervorgehen.

c) Apagogischer Beweis. Sollte Jemand ein Werden statuiren wollen nur in einer Richtung zwischen zwei Gegensätzen, ihm aber keines in der entgegengesetzten entsprechen lassen, also den Kreislauf des Werdens läugnen, so ergäbe sich daraus die Consequenz, daß endlich Alles ein und dieselbe Gestalt annehmen und alles Werden aufhören müßte. Denn wenn es z. B. ein Einschlafen, nicht aber ein Aufwachen gäbe, so würde schließlich Alles, was dem Einschlafen unterworfen ist, in einen Schlaf versinken, aus dem es nie wieder erwachte; oder wenn Alles vermischt, nicht aber wieder getrennt würde, so würde ein unterschiedsloses Gemisch das Resultat sein (dann würden wir das Anaxagorische *ὁμοῦ πάντα χοῦματα* haben). Ebenso müßte, wenn Alles, was am Leben Antheil hat, stirbe, nach dem Tode aber das Todte in diesem Zustande verharrte und nicht wieder auflebte, schließlich Alles todt sein und nichts mehr leben. Denn wenn alles Lebendige aus dem andern (dem Todten) entsteht, das Lebendige aber stirbt, so ist offenbar Alles in den Tod übergegangen. Da wir nun einen solchen Zustand des allgemeinen Todes nicht annehmen können, so müssen wir jedenfalls das Aufleben dem Sterben gegenüber festhalten, und damit zugleich das Werden der Lebenden aus den Todten, woraus nach dem Obigen die Existenz der Seelen der Gestorbenen sich von selbst ergibt.

Betrachten wir den ganzen Beweis näher, so scheint es zuvörderst zweifellos, daß er zunächst und vornemlich die Existenz der Seele nach diesem Leben im Auge hat. Dies zeigt schon der Wortlaut der Ausdrücke, deren Sokrates sich beim Aufstellen des Themas bedient: *σκεψώμεθα — εἴτε ἄρα ἐν Αἰδῶν εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων, εἴτε καὶ οὐ*; und dasselbe ergibt sich aus der Anlehnung an die alte Sage, welche die Seelen von hier nach dem Hades, und von da wieder hierher gelangen läßt. Darum können wir, wenn sich auch aus dem vollständig vorliegenden Beweise die frühere Existenz der Seele folgern läßt, doch diesen keineswegs mit Bucher lediglich als Beweis für die regressive Fortdauer der Seele ansehen.

Der erste Abschnitt dieses Beweises ist deswegen für die richtige Auffassung der ganzen Deduction wichtig, weil aus ihm erhellt, was für einen Begriff Plato mit dem Ausdruck

γίνεσθαι verbindet, der hier die Hauptrolle spielt. Wenn die Seelen wieder aus den Todten werden, so sieht Sokrates das als vollgültigen Beweis dafür an, daß sie nothwendig (vorher) im Hades sein müssen. Wie so? fragen wir; und Sokrates begründet seine Behauptung, indem er sagt, sie könnten ja nicht werden, wenn sie nicht (vorher) wären. Es fragt sich, ob wir ihm dies im Allgemeinen zugeben können, daß etwas nicht werden kann, wenn es nicht vorher ist. Können wir z. B. daraus, daß aus der Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff Wasser geworden ist, schließen, daß das Wasser vorher war? Offenbar ist dies nicht möglich; denn trotzdem die zum Wasser erforderlichen Bestandtheile da waren, braucht es vor ihrer Vereinigung (dem zu Wasser Werden) nicht einen Tropfen Wassers gegeben zu haben. Wir können vielmehr des Sokrates Behauptung nur dann als richtig anerkennen, wenn unter dem Werden eines Dinges nicht das in Existenz-Treten eines vorher nicht Existirenden, sondern eine solche Modification des Existirenden verstanden wird, bei welcher das Wesen des Dinges selbst erhalten bleibt; oder anders ausgedrückt, wenn das Werden der Wechsel verschiedener Zustände an ein und demselben Subjecte ist. — Ferner aber liegt in jener Argumentation ausgesprochen, daß das eigentlich Wesentliche am Menschen, sein wahres Subject, welches bei allem Werden und Wechsel erhalten bleibt, nur die Seele ist; denn sonst könnte Sokrates daraus, daß die Lebenden aus den Todten werden, nicht folgern wollen, daß die Seelen im Hades seien; und allerdings ist dies eine ächt platonische Anschauung, die wohl nicht drastischer ausgesprochen werden kann, als es Sokrates (p. 115C) thut, wo er lachend sich über den Kriton beklagt: „Ich kann doch den Kriton nicht davon überzeugen, daß ich der Sokrates bin, welcher sich jetzt unterredet und einen jeglichen Punkt des Gespräches erörtert, sondern er glaubt, ich sei jener, welchen er bald als Leichnam erblicken wird.“ — Endlich ist es selbstverständlich, daß der Ausdruck „die Seelen sind im Hades“ lediglich auf der Anlehnung des Beweises an jenen Mythos beruht, und für die philosophische Erörterung weiter keine Bedeutung hat als das Irendwosein oder Existiren, weshalb Sokrates am Schlusse des zweiten Abschnittes (p. 72A.) ganz richtig mit anderer Wendung folgern konnte, *οτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι πον, ὅθεν δὴ πάλιν γίνεσθαι.*

Gehen wir nun zu dem zweiten Abschnitte als dem Haupt- und Kernpunkte des Beweises über, so stände es mit demselben allerdings sehr schlimm, wenn es wahr wäre, was Gottleber in seinen *Animadvv. ad. Plat. Phaed.* p. 184 (cf. Herm. Schmidt, *Kritischer Commentar zu Plat. Phäd.* p. 33) behauptet, Plato habe darin den Satz aufgestellt, alle die gerecht seien, müßten ungerecht, alle, die ungerecht, gerecht werden; woraus er dann den Schluß zieht, daß hienach alle Langsamen schnell, alle Schnellen langsam, alle Sehenden blind und alle Blinden sehend werden müßten. Solche Abgeschmacktheit hat sich natürlich

Plato nicht zu Schulden kommen lassen: er behauptet nirgends, alles, was ist, muß aus seinem Gegentheil geworden sein, oder in sein Gegentheil umschlagen, sondern alles, was wird, kann nur aus dem, was früher sein Gegentheil war, werden; also etwas oder Jemand, der gerecht wird, kann es nur aus einem früher ungerechten werden; und es ist keineswegs falsch, demgemäß zu behaupten, daß Jeder, der blind wird, aus einem Sehenden blind, und umgekehrt, wer sehend, aus einem Blinden sehend werde.

Wenn ferner Bucher der Meinung ist, daß der Satz „Entgegengesetztes entstehe nur aus Entgegengesetztem“ nur hypothetische Geltung haben könne, so finde ich, daß er ganz derselben Meinung ist, wie Plato selbst. Denn wenn es p. 70 D. heißt: *Μη τοίνυν καὶ ἀνθρώπων — σκόπει μόνον τοῦτο — ἀλλὰ καὶ κατὰ ζώων πάντων καὶ φυτῶν καὶ ἐπιλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν περὶ πάντων ἴδομεν, ἃρ' οὕτως γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία* — so liegt in dem „Alles, was ein Werden hat“ die Bedingung „wenn etwas wird“ nothwendig zugleich mit enthalten. Ganz deutlich aber zeigt dies die Form, in welcher die Beispiele sämtlich auftreten; so *ὅταν μείζον ἢ γίγνηται, ἀνάγκη ποῦ ἐξ ἐλάττωτος ὀντος πρότερον ἔπειτα μείζον γίγνεσθαι*; und so die übrigen. Also läßt sich auch in dieser Beziehung dem Beweise nichts anhaben. Aber allerdings zeugen die mannichfachen Einwände, die man zu allen Zeiten gegen diesen Beweis erhoben hat, dafür, daß das innere Gefühl sich gegen die Anerkennung seiner Folgerichtigkeit sträubt; und daß dieses Gefühl ein richtiges ist, läßt sich leicht beweisen.

Plato hat uns nämlich durch die Induction, jene ächt sokratische Beweismethode, dahin gebracht, daß wir zugestehen, alles, was wird, wird aus seinem Gegentheile. Daraus aber geht keineswegs mit logischer Nothwendigkeit der Satz hervor, daß allemal zwischen je zwei Entgegengesetzten auch ein Werden stattfindet. Wäre dies der Fall, so könnte Plato weiter schließen: Tod und Leben sind Entgegengesetzte; folglich müssen sie auseinander entstehen: also muß, wie aus dem Lebenden das Todte, so aus dem Todten das Lebende werden. Wir müssen uns darüber freuen, daß Plato so nicht geschlossen hat; denn er hat den logischen Fehler vermieden, der darin liegen würde, wenn er aus dem Sein zweier Entgegengesetzter auf die Nothwendigkeit des Werdens beider aus einander geschlossen hätte. — Aber wie schließt Plato denn? Er schließt — gar nicht. Die dialogische Form des Beweises ist ihm verhängnißvoll geworden. Hören wir! „Siehst du nicht zu“, fragt Sokrates seinen Mitunterredner, „daß der Gegensatz des Lebens das Todtsein ist?“ — Allerdings geb ich's zu. — „Daß sie ferner aus einander werden?“ — Ja. — u. s. w. Also nicht auf logischem Wege wird hier die Nothwendigkeit des Uebergangs aus dem Tode zum Leben von Plato aus dem Vorhergehenden gefolgert, ebensowenig durch ange-

führte Gründe eigens erwiesen — zugestehen läßt er sie sich. Auf ein solches unmotivirtes Zugeständniß aber läßt sich kein logischer Beweis bauen.

Fast möchte es scheinen, als ob Plato selbst diese Schwäche seines Beweises gefühlt habe; in dem letzten Theile von cap. 16 (p. 71E—72A) sucht er von einer andern Seite aus zu demselben Resultate zu kommen; und hiebei sucht er gerade die Nothwendigkeit des Werdens des Lebens aus dem Tode zu begründen, so daß wir diesen Theil als Ergänzung und zwar sehr nothwendige Ergänzung der besprochenen Beweisführung betrachten können. Sehen wir, wie ihm hier sein Vorhaben gelungen ist.

Wir hatten oben gesehen, daß alles Werden, da es sich zwischen zwei Gegensätzen bewegt, eine doppelte Richtung zeige, oder allemal zwei Uebergangszustände voraussetze. Da uns nun bei den beiden Gegensätzen des Lebens und Todes die eine Richtung des Werdens aus dem Leben zum Tode in der Erfahrung gegeben ist, nämlich das Uebergangsstadium des Sterbens: so müssen wir doch wohl auch andererseits einen Uebergang aus dem Tode zum Leben statuiren, der dann als „Aufleben“ zu bezeichnen wäre. Sehr richtig jedoch bemerkt hiegegen Bucher, daß durch eine Analogie, die nur um der Symmetrie willen zu dem einen beobachteten Prozeß den andern als sein Gegenbild hinzusetzt, die Realität des letzteren nicht bewiesen werden kann.

Aber selbst zugegeben, daß zwischen allen Gegensätzen ein Werden in doppelter Richtung stattfindet, so folgt aus diesem ganz allgemeinen Satze noch nicht, daß jedes einzelne Subject realiter ein solches doppeltes Werden durchmache. Denn wenn es zwischen Blindsein und Sehendsein den doppelten Uebergang des Sehendwerdens und Erblindens giebt, so kann doch Niemand behaupten wollen, daß das erblindete Subject darum nothwendig wieder sehend, oder das sehend gewordene wieder blind werden müßte. Oder muß der Kranke, wie er krank geworden ist, so wieder gesund werden, weil es ebensowohl ein Gesunden als ein Erkranken giebt? Ebenfowenig aber kann daraus, daß das Subject stirbt, sein Wiederaufleben geschlossen werden, weil es nicht nur ein Werden zum Tode, sondern auch ein Werden zum Leben gebe.

Kann uns so der zweite Abschnitt des platonischen Beweises nicht Genüge leisten, so ist es sehr erwünscht, daß in dem dritten Abschnitt noch ein Versuch gemacht wird, das Werden der Lebenden aus den Todten zu erweisen. Nehmen wir nämlich diesen Satz nicht an, so ergeben sich hieraus Anzuträglichkeiten, Consequenzen, die wir uns nicht gefallen lassen können. Denn wenn alles Lebendige der Erfahrung gemäß stirbt, so müßte, wenn es nicht wieder aus dem Todten entstände, schließlich einmal alles Lebendige todt sein. Die Richtigkeit dieses Schlusses zugegeben, können wir Plato einräumen, daß unser Gefühl sich gegen eine solche Annahme sträubt; es kommt uns sauer an, uns vorzustellen, all das

schöne frische Leben müsse einst erstarren und ersterben, um nie wieder aufzuwachen. Dies Gefühl aber kann für die Wirklichkeit nichts beweisen; zwingend kann Platos Argument nur dann werden, wenn er philosophisch die Unmöglichkeit darthut, daß einst alles Lebende in den Tod übergehe, daß ein allgemeiner Tod zur Herrschaft gelange.

Vertrauen wir aber einmal jenem Gefühl, und glauben dem Plato, daß ein allgemeiner Tod nicht möglich sei, so fragt es sich noch, ob Plato zu dem obigen Schlusse berechtigt gewesen ist: Wenn das Lebende nicht aus dem Todten entstände, so müßte, da alles Lebende einmal stirbt, alles Lebende einmal todt sein. Wir werden diese Berechtigung entschieden bestreiten müssen. Denn es ist doch klar, entstände das Lebende nicht aus dem Todten, so müßte es aus etwas Anderem entstehen. Dann aber sehen wir, wenn auch jedes einzelne Leben dem Tode verfällt, keinen Grund, warum nicht aus jener anderen Lebensquelle immer neues Leben werde. Ginge also auch jedes individuelle Leben im Tode zu Grunde, so ist damit doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß alsbald an seine Stelle ein neues Lebendes tritt; und wir brauchen jener Lebensquelle, als einer ächten Quelle, nur Unverfäglichkeit zuzuschreiben, so kann der Tod, der alles Lebendige verschlingt, der Unvergänglichkeit des Lebensprozesses selbst nichts anhaben.

Allerdings kann nun Plato, wie H. Schmidt l. l. I. p. 35 ganz richtig bemerkt, seinem ganzen Systeme zufolge eine solche Lebensquelle und eine derartige Entwicklung des Lebensprozesses nicht statuiren. Denn er spricht es an mehreren Stellen seiner Schriften ausdrücklich aus, es sei eine bestimmte Anzahl von Seelen ursprünglich gebildet, deren Zahl sich in Ewigkeit gleich bleibe und weder Vermehrung noch Verminderung erfahren könne. So besonders Rep. XI. p. 611 A: *Toúto — ádávata*. Doch scheint mir gerade in Rücksicht auf das sonstige System Platos sich eine neue Schwierigkeit hinsichtlich unserer Beweisführung herauszustellen. Gelangen nämlich nach den platonischen, besonders im Phädrus, Phädon und Staate entwickelten Anschauungen die Seelen der vollständig Gerechten und Guten sowohl wie die der unheilbaren Bösen dahin, daß sie völlig frei vom Körper existiren, ohne wieder mit einem solchen verbunden zu werden, so tritt hier offenbar der oben von Plato so nachdrücklich perhorrescirte Fall ein, daß auf den einen Uebergang des Lebens zum Tode nicht der entgegengesetzte vom Tode zum Leben, auf das Sterben nicht das Aufleben folgt. War es nun vollends, wie Bucher dies annimmt, Platos Ansicht, daß alle Seelen sich einmal endgültig für das vollständig Gut- oder vollständig Bösesein entscheiden müssen, so würde damit sogar das Aufhören jedes Wechsels zwischen Tod und Leben gesetzt sein.

Endlich aber muß es uns, abgesehen von allen diesen Bedenklichkeiten, doch höchst eigenthümlich erscheinen, daß Plato in dieser ganzen Darlegung, wo es sich fast ausschließlich um

das Werden des Lebens und der Lebendigen handelt, mit keinem Worte des in der Erfahrung gegebenen Anfanges des Einzel Lebens gedenkt, d. h. daß er auf Zeugung und Geburt des Menschen keine Rücksicht nimmt. Ist das Geborenwerden nicht ein thatsächlicher, greifbarer Beweis dafür, daß das Lebende nicht aus dem Todten, sondern aus einem andern Lebenden hervorgeht? Liegt es nicht in unserem gewöhnlichen Bewußtsein, daß wie unser Körper, so auch unsere Seele die Tage ihres Seins mit der Stunde der Geburt beginnt? — Daß für Plato die Geburt allerdings diese Bedeutung nicht hat haben können, geht aus dem zum ersten Abschnitt des Beweises Bemerkten hervor. Wie wir sahen, hatte er daselbst nur ein solches Werden statuiert, welches einen Wechsel zwischen zwei verschiedenen Zuständen ein und desselben Subjects enthält, bloße Modificationen einer existirenden Substanz bewirkt. Also das Werden eines Subjects aus einem andern oder das Werden zweier Substanzen auseinander war mit diesem Begriffe des Werdens nicht zu vereinigen. Wenn also Plato wie natürlich, in der Geburt des Menschen ein Werden sehen mußte, so betrachtete er dies als ein Werden in seiner Weise, d. h. nicht als das Werden einer Substanz, sondern als das Werden eines bestimmten Zustandes an einer Substanz; in der Geburt wird ihm also nicht ein Mensch, sondern der Mensch wird aus einem vorher todten ein lebender. Sahen wir nun ferner oben, daß dem Plato als eigentliches Subject des Menschen die Seele gilt, so muß er näher die Geburt als eine Veränderung im Zustande der Seele fassen; und allerdings ist ihm die Bedeutung der Geburt die, daß die vorher ohne Körper existirende Seele jetzt mit einem solchen verbunden wird; und ganz der untergeordneten Rolle, die der Körper der Seele gegenüber bei Plato spielt, entsprechend wird auf ihn in der ganzen Darstellung weiter keine Rücksicht genommen; so daß über sein Verhalten im Leben und im Tode, im Sterben und im Aufleben gar nichts zur Sprache kommt.

Gerade aber deswegen, weil die platonische Auffassung der Geburt so ganz unserm gewöhnlichen Bewußtsein entgegengesetzt ist, indem wir geneigt sind, erst von der Geburt an das Sein unsrer Seele zu datiren: gerade deswegen ist uns der zweite Beweis für die Unsterblichkeit der Seele von höchstem Interesse, da er eben die Existenz der Seele vor diesem Leben, und also vor der Geburt, erweisen soll.

Dieser zweite Beweis, den man, weil er sich wesentlich um den Begriff der Erinnerung aus einem früheren Leben der Seele dreht, danach kurz den Beweis aus der Wiedererinnerung zu nennen pflegt, verläuft der Hauptsache nach auf folgende Weise.

a) Die ganze Erörterung (p. 72E—77D) wird durch den Rebes veranlaßt, der daran erinnert, daß die Existenz der Seelen vor dem Tode sich aus einem früher schon oft von Sokrates besprochenen und bewiesenen Satze ableiten lasse, der behauptet, daß alles Lernen

nichts anderes sei, als eine Erinnerung, und demzufolge wir das, woran wir uns jetzt erinnern, in einer früheren, vor diesem Leben liegenden Zeit uns angeeignet haben müssen. Dies wäre aber unmöglich, wenn nicht unsere Seele irgendwo existirt hätte, bevor sie die menschliche Gestalt annahm; so daß man auch hienach der Seele Unsterblichkeit zuschreiben zu müssen scheint. Als Beweis aber für die Wahrheit jenes Satzes führt Kebes dem Simmias, dem derselbe entfallen war, die Erfahrung an, daß Menschen, die über irgend etwas, was sie keineswegs gelernt haben, gefragt werden, von selbst, wenn nur die Fragen geschickt gestellt werden, ganz richtig so antworten, wie es sich in Wahrheit damit verhält; und doch wären sie dies offenbar nicht im Stande, wenn nicht das Wissen davon und das richtige Urtheil darüber in ihnen selbst vorhanden gewesen wäre; ganz besonders aber tritt dieser Fall hervor bei mathematischen Deductionen.

b) Von hier an führt wieder Sokrates selbst die Untersuchung, natürlich ebenfalls dialogisch, durch Verallgemeinerung und tiefere Begründung weiter. Zunächst steht fest, daß wenn sich Jemand an etwas erinnert, er dasselbe irgend einmal vorher gewußt haben muß. Sodann aber fällt auch das unter den Begriff der Erinnerung, wenn man in Folge einer sinnlichen Wahrnehmung nicht an etwas dem Wahrgenommenen Aehnliches gedenkt, sondern an etwas Unähnliches, was unter einen ganz andern Begriff fällt. So wenn der Liebhaber eine Lyra oder ein Kleid sieht, dessen sein Liebling sich zu bedienen pflegte, so erkennt er die Lyra oder das Kleid, und vergegenwärtigt sich dabei zugleich die Gestalt des Liebings; oder wenn Jemand den Simmias sieht, gedenkt er an den Kebes u. dgl. Erinnerung findet also ebensowohl statt, wenn sie von Aehnlichem, wie wenn sie von Unähnlichem ausgeht. Findet eine Erinnerung nun von etwas Aehnlichem aus statt, so kommt jedesmal die Erwägung hinzu, ob das, was die Erinnerung veranlaßt, mangelhaft ist in Bezug auf die Aehnlichkeit mit dem, dessen man sich erinnert, oder nicht (ob die Aehnlichkeit eine vollkommene oder unvollkommene ist).

Nun giebt es doch einen Begriff der Gleichheit, oder mit Plato zu reden, etwas Gleiches nicht wie Holz dem Holze, oder wie Stein dem Steine u. dgl., sondern abgesehen von allen diesen Dingen ein anderes, ein „Gleiches an sich.“ Des Wesens dieses Begriffes sind wir uns auch bewußt. Woher haben wir nun dieses Bewußtsein des Begriffes Gleichheit gewonnen? Offenbar haben wir aus den gleichen Dingen, indem wir gleiche Hölzer, Steine u. dgl. sahen, jenen Begriff angemerkt, der ein Anderes ist, als die genannten Dinge. Denn daß dieser Begriff etwas wesentlich Anderes ist, geht schon daraus hervor, daß jene gleichen Dinge, wie Steine und Hölzer, bald als gleich, bald als ungleich erscheinen, trotzdem sie dieselben Dinge bleiben; während die Gleichheit nie als Ungleichheit erscheinen kann. Aus diesen gleichen Dingen also haben wir, obgleich sie etwas Anderes sind als die

Gleichheit, den Begriff der Gleichheit geschöpft und gewonnen. Mag nun die Gleichheit etwas den gleichen Dingen Aehnliches oder Unähnliches sein, in beiden Fällen muß dieser Vorgang, da wir uns in Folge einer sinnlichen Wahrnehmung etwas Anderes in Gedanken anmerkten, als Erinnerung bezeichnet werden.

Nun geht es uns aber mit den Erscheinungen gleicher Dinge in der Sinnenwelt eigenthümlich; wir müssen anerkennen, daß dieselben nicht in der Weise gleich sind, wie die Gleichheit selbst, sondern daß ihnen zur völligen Gleichheit ein Bedeutendes abgeht. Wenn wir nun bei der sinnlichen Wahrnehmung eines Dinges bemerken, daß es darnach strebt, so zu sein, wie ein anderes Wesen, dasselbe aber nicht erreichen kann: so müssen wir doch offenbar, wenn wir diese Bemerkung machen, jenes Wesen schon vorher kennen, dem das Ding, freilich nur in unvollkommener Weise, zu gleichen schien. Nothwendig müssen wir also den Begriff der Gleichheit voraus kennen, vor jener Zeit, wo wir beim ersten Erblicken gleicher Dinge die Bemerkung machten, daß sie alle darnach streben, zu sein wie das Gleiche an sich, es aber nur in mangelhafter Weise sein können. Nun haben wir, wie feststeht, in Folge sinnlicher Wahrnehmungen jene Bemerkung gemacht: also muß uns vor dem Beginn sinnlicher Wahrnehmungen das Wesen des Begriffes Gleichheit bekannt gewesen sein. Der Beginn sinnlicher Wahrnehmung aber fällt beim Menschen mit dem Momente der Geburt zusammen; gleich von Geburt an sieht er, wie er hört, fühlt u. s. w. Liegt also die Erlangung des Bewußtseins der Gleichheit vor der sinnlichen Wahrnehmung, so muß sie vor der Geburt liegen. — Auf dieselbe Weise aber, wie die Kenntniß des Gleichen an sich, haben wir aller übrigen allgemeinen Begriffe Kenntniß erlangt, sowohl des Begriffes der Schönheit, als des Guten, der Gerechtigkeit u. s. w.; alle sind uns vor der Geburt zu Theil geworden. Hätten wir diese Kenntniß nun, nachdem wir sie einmal bekommen, nicht wieder vergessen, so wären wir immer uns ihrer bewußt, und wüßten sie das ganze Leben hindurch. Wenn wir sie aber, nachdem wir sie vor unsrer Geburt empfangen, bei der Geburt verloren haben, und später mit Hülfe der Sinne sie wieder aufnehmen, so möchte das sogenannte Lernen ein Wiederaufnehmen der Kenntniß sein, welches wir ganz richtig Erinnerung nennen können. Es fragt sich also nur, welche von beiden Eventualitäten wir annehmen dürfen. Ein Mensch nun, der irgend etwas weiß, ist im Stande, darüber Rechenschaft zu geben; dies aber vermögen in Betreff der erwähnten Begriffe nicht alle Menschen, ja nur die allerwenigsten; folglich wissen diese die Begriffe nicht, sondern erinnern sich gelegentlich dessen, was sie zuvor erfahren haben. Da die Seelen nun diese Erfahrung offenbar nicht seit der Geburt, sondern früher gemacht haben, so müssen sie nothwendig vor ihrer Verbindung mit dem Körper getrennt von diesem schon existirt und Einsicht gehabt haben. Denn es ist ein nichtiger Einwand des Simmias, wenn er meint, jene Erfahrung

könnten wir während der Geburt gemacht haben; denn da oben zugegeben war, daß wir nicht im Besitz derselben geboren werden, so müßten wir jene Erfahrung in demselben Momente der Geburt erhalten und verloren haben, was offenbar nicht möglich ist. Es bleibt also dabei, daß unsere Seelen vor der Geburt existirten, gleichwie die Begriffe des Schönen und Guten, kurz die Ideen vor unsrer Geburt waren, auf die wir alle sinnlichen Wahrnehmungen beziehen, indem wir sie als unser früheres Eigenthum wiedererkennen.

c) Hiemit ist allerdings die Unsterblichkeit der Seele gleichsam nur zur Hälfte erwiesen; denn es könnte ja, trotzdem die Seelen vor der Geburt existirten, die Menge Recht haben, wenn sie meint, der Tod mache der Seele ein Ende, indem er sie völlig auflöse oder zerstreue. Deswegen müssen wir diesen Beweis mit dem Resultate des ersten verbinden, daß der Tod die Seele nicht vernichten könne, weil aus dem Todten das Lebende hervorgehen müsse. Alsdann ist, dies hinzugenommen, die Existenz der Seele nach beiden Seiten hin, vor der Geburt wie nach dem Tode, dargethan.

Der Kernpunkt des ganzen Beweises, den wir, um nichts Wesentliches zu übergehen, so in extenso mittheilen mußten, liegt offenbar in dem Satze ausgesprochen, daß alles Lernen eine Rückerinnerung sei an etwas schon vor der Geburt von unsrer Seele Gewußtes, an die Ideen, welche sie in einem früheren Leben wahrgenommen oder geschaut habe. Wir sind damit an eine der eigenthümlichsten und interessantesten der sokratisch-platonischen Lehren gelangt, die wir hier etwas genauer betrachten müssen. Fragen wir zuerst, wie ist Plato (oder Sokrates) wohl auf diese Erklärung jenes Prozesses gekommen, welche unsrer Anschauung mindestens bestreulich und überraschend erscheint: so hat wohl Zeller Recht, wenn er meint, daß dies ihm der einzige Ausweg dünkte, um aus einem sophistischen Dilemma zu gelangen, welches die Unmöglichkeit des Lernens oder die Unwahrheit dieses Begriffes darthun sollte. Denn, sagte man, das Object des Lernens, das was gelernt werden soll, ist ein dem Lernenden entweder Bekanntes oder Unbekanntes; ist es ein Bekanntes, so kann ich es doch nicht erst lernen, da ich es schon weiß; ist es aber ein Unbekanntes, so ist völlig unerklärlich, wie denn die Seele darauf kommt, dasselbe überhaupt zu suchen; kann sie es aber gar nicht suchen, so kann sie es noch weniger sich zu eigen machen — so daß bei beiden Annahmen die Möglichkeit des Lernens nicht begriffen wird. Wenn nun Plato annahm, was die Sophisten behaupteten, tertium non datur, so mußte auch er an der Möglichkeit eines Lernens verzweifeln; gegen welche Eventualität er sich dem ganzen Charakter seiner Philosophie nach aufs Aeußerste sträuben mußte. Ein solches tertium aber schien ihm gefunden, wenn das Object des Lernens weder ein Bekanntes noch Unbekanntes wäre, sondern Beides zugleich, ein sowohl Bekanntes als Unbekanntes, und darum eben keins von Beiden. Diese Forderung aber scheint ihm erfüllt, wenn man das

Lernen als eine Wiedererinnerung setzt; denn indem ich mich an etwas erinnere, ist der Gegenstand, insofern ich ihn früher kannte, etwas Bekanntes, zugleich aber, insofern ich ihn vergessen habe, etwas Unbekanntes. Wie Plato nun diese Idee ausgeführt und verwerthet hat, ist innerhalb des obigen Beweises dargelegt. Es liegt uns also ob, ihre Bedeutung zu prüfen, zu sehen, ob wir auf sie als auf einen festen Grund der Unsterblichkeit bauen können.

Betrachten wir zu diesem Behufe zunächst den ersten Theil des Beweises (a), so zeigt es sich, daß hier die Aufgabe nur halb gelöst ist. Während nämlich behauptet wird, daß alles Lernen Wiedererinnerung an vor diesem Leben gemachte Erfahrungen sei, so folgt aus dem angetretenen Beweise, wenn er an sich richtig ist, nur, daß das Lernen eine Erinnerung ist, nicht aber, daß uns die Gegenstände dieser Erinnerung in einem früheren Leben bekannt gewesen sind. Läßt sich dieser Mangel auch dadurch entschuldigen, daß dieser ganze Theil gleichsam nur als eine summarische Recapitulation früher stattgehabter Erörterungen sich giebt, wie denn in der That dies Alles im platonischen Menon des weiteren ausgeführt ist, so ist doch damit der für unsere Erörterung unbedingt wichtigste Punkt übergangen.

Dieser Vorwurf läßt sich dem zweiten Theile, dem Haupt- und Kernpunkte des Beweises, nicht machen. Nachdem Plato nämlich festzustellen gesucht, daß alles Lernen und Erkennen Wiedererinnerung sei, sucht er eben nachzuweisen, daß wir jene erste Bekanntschaft mit den Gegenständen des Erkennens, d. i. mit den Begriffen oder Ideen, nicht in diesem, sondern in einem früheren Leben gemacht haben müssen. Er argumentirt, wie wir oben sahen, so: Alle Erinnerung an Begriffe ist durch sinnliche Wahrnehmung veranlaßt; nun haben wir sinnliche Wahrnehmungen schon von Geburt an: also muß jene erste Bekanntschaft mit den Begriffen der Geburt vorausliegen. Können wir die Richtigkeit dieses Schlusses zugeben? Ich glaube nein. Denn zugestanden, daß Erinnerung allemal durch sinnliche Wahrnehmung veranlaßt ist, so folgt daraus noch nicht, daß jede sinnliche Wahrnehmung auch Erinnerung veranlasse. Wir können vielmehr, so lange dies nicht nachgewiesen wird, mit Fug und Recht annehmen, daß wir eine geraume Zeit von unsrer Geburt an sinnliche Wahrnehmungen haben, die nicht eine Erinnerung zur Folge haben. Knüpft sich dann später an eine sinnliche Wahrnehmung eine Erinnerung an, so bleibt doch der ganze Zeitraum von der Geburt bis zu dieser Wahrnehmung übrig, als in welchem die Seele jene erste Bekanntschaft hat machen können. Also nicht nur, daß wir von Geburt an sinnliche Wahrnehmungen haben, sondern daß sofort mit der Geburt auch die Erinnerung beginnt, hätte Plato als unbestreitbar annehmen oder erweisen müssen, wenn wir jenem Schlusse Beweiskraft zuschreiben sollen.

Es liegt nun hier allerdings ein Ausweg nahe, der Platos Deduction trotz dieses logischen Mangels in ihrem Ergebniß zu retten scheint: könnte man nicht sagen, wenn wir erst in diesem Leben die Bekanntschaft der Begriffe gemacht hätten, so müßten wir doch über einen so wichtigen Vorgang ein Bewußtsein haben? Dem gegenüber wollen wir nicht auf die Erfahrung uns berufen, daß es manch einen geben möchte, der Zeit und Stunde genau bestimmen kann, wo ihm ein Begriff „aufgegangen“ ist; denn man möchte uns entgegen, daß der Mensch sich leicht täuschen und das für eine neue Bekanntschaft halten kann, was ihm nur wegen der Länge der Zeit fremd geworden ist. Ganz abgesehen davon ist eine Berufung auf unser Bewußtsein in solchen Fällen ein äußerst mißliches Ding; oder es könnte ja Jemandem einfallen, auch die sinnliche Wahrnehmung während der ersten Jahre des Kindes gänzlich zu läugnen, weil er darüber nicht die leiseste Spur von Bewußtsein hat. Und was sollen wir andererseits auf dieses Bewußtsein pochend zu Descartes sagen, der sich nicht entblödet, dem Embryo Denken zuzuschreiben?

Läßt sich also die logische Mangelhaftigkeit der Begründung jener Lehre nicht durch die Berufung auf die Erfahrung ersetzen, so möchte es sogar scheinen, als ob diese mit jener Hypothese in directem Widerspruch stehe. Denn wenn sonst zeitliche Nähe der Gegenstände die Häufigkeit und Deutlichkeit der Erinnerungen zu befördern pflegt, so sollte man doch erwarten, daß je näher zeitlich die Seele ihrem rein geistigen Zustande sei, d. h. je näher der Geburt, sie desto bedeutendere Spuren davon zeigen müsse; daß nicht der Mann, sondern das Kind am geschicktesten sei, die Begriffe in ihrer Reinheit zu erfassen und zu bewahren. Das erfahrungsmäßig gegebene Gegentheil sucht Plato (in der oben behandelten Stelle des Phädon p. 64 ff. und im Timäus) auf folgende Weise zu erklären.

Die Seele kann ihre Vollkommenheit als rein geistiges Wesen nur so lange behaupten, als sie in einer ihr adäquaten, rein geistigen Sphäre weilt. Ihrer Natur nach befindet sie sich im entschiedensten Gegensatz zu allem Ungeistigen, Materiellen, Irdischen. Die Verbindung mit diesem nun, wie sie in der Geburt des Menschen vor sich geht, muß nothwendig einen übeln Einfluß auf sie ausüben; indem sie in einen ihr nicht zusagenden Kerker eingeschlossen wird, wird ihr Wesen getrübt, ihre Kraft geschwächt, Schwindel befällt sie, und sie weiß sich nirgends zurecht zu finden. Das ganze Leben ist für sie ein Leiden, eine Krankheit, woraus sie erst der Tod völlig erlösen kann. Diese Krankheit ist aber in den verschiedenen Stadien des Lebens nicht gleich schwer und heftig. Am heftigsten in der Jugend, wo der Körper, das ihr feindliche Materielle, am schnellsten sich entwickelt, so daß er sie gleichsam zu überwuchern droht. Mit den zunehmenden Jahren aber, wo das Wachstum allmählich zurücktritt, vermag die Seele sich aus ihrer Ohnmacht wieder zu erholen; die Erinnerungen eines früheren, reineren Zustandes werden in ihr wach; mit ihrer Hilfe

bricht sie die Macht des Körpers und beschränkt seinen Einfluß immer mehr, so daß es ihr gelingt, sich allmählich wieder eine reinere, geistigere Sphäre zu schaffen, bis sie endlich durch den Tod von den letzten Fesseln des Materiellen befreit wird. — Eine schönere und zufriedenstellendere Lösung jenes erwähnten Widerspruchs kann man, glaube ich, vom platonischen Standpunkte aus nicht verlangen. — Ein Zweifel wird allerdings dadurch doch nicht gehoben. Verruht nämlich, wie Plato das festhält, alle Erinnerung auf sinnlicher Wahrnehmung, und ist alles sinnlich Wahrgenommene ein Abbild der Idee, so müssen wir doch voraussetzen, daß je stärker der sinnliche Eindruck auf die Seele wirkt, desto leichter die Erinnerung an die Ideen in ihr geweckt wird; ist aber der sinnliche Eindruck, den wir von den Dingen empfangen, in der Jugend stärker als im Alter, so würden wir hiernach zu dem dem obigen gerade entgegengesetzten Resultate kommen, daß die Erinnerung an die Ideen am leichtesten in der Jugend stattfinden müssen.

Völlig unbegründet erscheint dagegen die Ausstellung, welche Bucher an dem platonischen Beweise macht, wenn er sagt: „Die Behauptung, daß das Kind die Kenntniß der Gleichheit an sich besitze, bevor es sehe und höre, widerspricht ganz augenscheinlich der Erfahrung.“ Ich wenigstens finde in unserm Beweise keine Stelle, die eine solche Behauptung ausspreche oder implicite enthielte. Und Plato konnte gar nicht eine solche Behauptung aufstellen, da er einerseits lehrt, daß wir nicht im Besitz der Kenntniß der Begriffe geboren werden (*οὐ γὰρ δὴ ἔχοιτές γε αὐτιάς* — sc. *τῆς τῶν ὄντων ἐπιστήμας* — *γινόμεθα* p. 76 D), andererseits den Beginn sinnlicher Wahrnehmung, also auch des Sehens und Hörens, mit dem Momente der Geburt zusammenfallen läßt (*οὐχοῦν γενόμενοι εὐθὺς ἐωρῶμεν τε καὶ ἠκοῦμεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἶχομεν*; — *Πάνωγ.* p. 75 B.) Hat aber Bucher jene Behauptung aus den der letztangeführten Stelle unmittelbar vorausgehenden Worten herausgelesen: *πρὸ τοῦ ἄρα ἀρξασθαι ἡμᾶς ὁρᾶν καὶ ἀκοῦν καὶ τὰλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει πον εὐλογίας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου, ὃ τι ἔστιν κτλ.*) so konnte nur ein völliges Herausreißen aus dem Zusammenhange ein solch eclatantes Mißverständnis verursachen; denn die nächsten Zeilen zeigen aufs Deutlichste, daß dem Plato der Ausdruck „vor dem Anfang des Hörens und Sehens und der andern Sinnesempfindungen“ eben gleichbedeutend ist mit „vor der Geburt“ (*πρὸ τῆς γυνέσεως* oder *πρὶν γενέσθαι* p. 75 C.) Er behauptet also, daß wir die Kenntniß der Gleichheit an sich vor unsrer Geburt, keineswegs in dem derselben folgenden Zeitraume vor der sinnlichen Wahrnehmung hatten. So nach haben wir keine Veranlassung, auf die von Bucher versuchte Widerlegung jener angeblich platonischen Behauptung näher einzugehen.

Ebenso wenig können wir uns bemüht finden, genauer zu untersuchen, wie sich Plato jenen Vorgang gedacht, vermöge dessen die Seelen in dem früheren Leben in den Besitz der

Ideen gekommen seien; denn dies ist eine Frage der platonischen Metaphysik, die nicht in den Kreis unsres Beweises gehört, und die auch Plato selbst hier unberücksichtigt gelassen hat.

Ganz sonderbar erscheint uns endlich die Schlußbetrachtung, die Bucher diesem Beweise widmet. „Allein wenn wir auch, sagt er, nachdem er verschiedene Bedenken gegen denselben geäußert, wenn wir auch, was auf keinen Fall geschehen kann, diesen Beweisen Richtigkeit zugestehen müßten, so wäre doch die Unsterblichkeit damit keineswegs dargethan. Es drängt sich da sogleich die Frage auf, ob die Seele nach dem Tode fortbestehen werde oder nicht. Man möchte eher das Gegentheil vermuthen; denn sie wird durch den Körper getrübt, geschwächt, ihrer Göttlichkeit gewissermaßen beraubt. Was hindert nun, daß ihr Leben nach dem leiblichen Tode vollends erlösche?“ — Dieser Tadel Buchers erscheint ganz unbegreiflich, wenn man nicht annimmt, daß er den ganzen letzten Theil des Beweises (cap. XXIII. p. 77B—D) entweder übersehen habe oder absichtlich ignorire. Denn hier wird gerade und ausdrücklich von Plato versucht, den bisher geführten Beweis für das Sein der Seele vor der Geburt durch Verbindung mit dem ersten Beweise zu einem Beweise für die volle Unsterblichkeit zu vervollkommen. Daß Plato diesen Versuch in der That macht, zeugt aufs Sicherste dafür, daß er dem ersten Unsterblichkeitsbeweise nicht bloß rückwärts, sondern auch, und zwar vor allen Dingen vorwärts wirkende Kraft beigelegt wissen wollte, und daß Bucher Unrecht hatte, ihn lediglich als einen Beweis für die regressive Fortdauer der Seele zu betrachten.

Wenn trotzdem auch wir im Resultate betreffs dieses zweiten Beweises mit Bucher übereinstimmen, indem wir eine zwingende Kraft ihm nicht beilegen können, so ist doch der Grund hier ein anderer. Denn wir können einmal den Hauptsatz dieses Beweises, daß nämlich alles Lernen Erinnerung sei an ein vor diesem Leben besessenes Wissen, aus den oben angeführten Gründen nicht für richtig anerkennen; andrerseits hatten wir auch den hier zur Vervollständigung benutzten ersten Beweis nicht stichhaltig befunden.

Ist so durch alle bisherigen Darstellungen nicht vollständig erreicht, was als ihr Ziel von Plato angegeben wurde, uns die, vielleicht kindische, Furcht zu benehmen, die Seele möchte durch den Tod einem ähnlichen Auflösungsprozesse anheimfallen, wie der Leib, so müssen wir dem Philosophen mindestens ebenso Dank wissen, wie dem Sokrates seine Zuhörer, für den neuen Anlauf, den er nimmt, jene Furcht gründlich zu bannen. Dies geschieht in dem dritten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, p. 77D—80E. Sein Resultat läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß der Seele als einem einfachen, unzusammen-

gesetzten Wesen Unauflöslichkeit zukomme, weshalb eine Zerstörung derselben nicht möglich sei. Die Argumentation geht wesentlich in folgender Weise vor sich.

a) Fragen wir, wem kommt es denn zu, zertheilt, aufgelöst oder zerstreut zu werden, und wem nicht, so doch jenes wohl dem Zusammengesetzten, dieses dem Unzusammengesetzten. Was ist nun das Unzusammengesetzte, was das Zusammengesetzte? Jenes offenbar das, was sich immer auf dieselbe Weise verhält, was sich seine eigenthümliche Beschaffenheit unter allen Umständen bewahrt, keinerlei Veränderung zuläßt; was sich aber bald so, bald so verhält, seine Beschaffenheit keinen Augenblick behauptet, stets Wechsel und Veränderung erfährt, das ist das Zusammengesetzte. So ist das Wesen an sich, der Begriff oder die Idee als das sich immer Gleichbleibende, Unveränderliche das Nichtzusammengesetzte; die Einzel Dinge dagegen, wie Menschen, Pferde, Kleider, die weder in Bezug auf sich selbst, noch in ihrem gegenseitigen Verhältniß sich gleich bleiben, bilden das Reich des Zusammengesetzten. Diese können wir mit den Sinnen, Gefühl, Gesicht u. s. w. wahrnehmen, jene nur durch das Denken erfassen, weil sie unsichtbar sind. — Theilen wir nun alles Seiende, wie wir können, in zwei Gruppen ein, in Sichtbares und Unsichtbares, und geben wir diesem das Prädikat der Unveränderlichkeit, jenem das der Veränderlichkeit, so muß auch unser Leib sowohl wie unsre Seele unter eine von beiden Kategorien fallen. Offenbar gehört dann die Seele dem Unsichtbaren, der Leib dem Sichtbaren an; oder was damit zusammenfällt, jene dem Unveränderlichen, dieser dem Veränderlichen, jene dem Unzusammengesetzten, dieser dem Zusammengesetzten an.

b) Dasselbe ergibt sich, wenn wir die frühere Betrachtung zu Hülfe nehmen, daß die Seele, wenn sie sich bei ihren Untersuchungen der Sinne, d. i. des Körpers, als Hülfsmittel bedient, dann von diesem in die Sphäre des Veränderlichen herabgezogen in Irrthum und Verwirrung geräth, offenbar weil sie mit ihr nicht Zusagendem in Verbindung gebracht wird; während sie, wenn sie die Untersuchung für sich anstellt, frei von den Einflüssen des Körpers, zum Reinen, Ewigen, Unsterblichen und mit sich Uebereinstimmenden gelangt, sicherlich weil sie mit diesem gleichsam verwandt ist. Also auch hiernach erscheint die Seele dem Unveränderlichen (Unzusammengesetzten), der Körper dem Veränderlichen (Zusammengesetzten) ähnlich und verwandt.

c) Auch in dem gegenseitigen Verhältniß zwischen Leib und Seele während der Zeit ihrer Vereinigung prägt sich dieser Unterschied ihres Wesens aus. Denn die Seele ist offenbar von Natur dazu bestimmt, zu herrschen und zu regieren, der Leib zu dienen und zu gehorchen. Dadurch aber ist die Seele dem Göttlichen, der Leib dem Sterblichen ähnlich; denn jenem kommt seiner Natur nach das Herrschen, diesem das Dienen zu. Fassen wir sonach alles zusammen, so ist die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Einfachen,

Unauflösliehen, stets mit sich Uebereinstimmenden, der Körper dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielfachen, Auflösliehen und mit sich nie Uebereinstimmenden am ähnlichsten. Demnach kommt es dem Körper zu, aufgelöst zu werden, während die Seele unauflöslieh ist. Wenn nun nach dem Tode des Menschen sein sichtbarer Theil, der Leib, welcher der Auflösung, dem Zerfallen und Zerstreuen ausgesetzt ist, dies nicht sofort in vollem Maße erleidet, ja durch besondere Vorrichtungen unermessliche Zeit lang fast unverfehrt erhalten bleibt, und einzelne seiner Theile von Natur eine fast an Unsterblichkeit grenzende Dauer haben: wie sollte da die Seele, sein unsichtbarer Theil, alsbald nach ihrer Trennung vom Leibe zerstreuen und untergehen? —

Was nun einzelne Punkte dieses Beweises betrifft, so scheint mir zunächst im ersten Theile desselben eine kleine Ungenauigkeit untergelaufen zu sein. Plato stellt eine Reihe von Gegensätzen auf, die sich am einfachsten im Schema übersehen lassen:

Auflösbar	—	Unauflöslieh
Zusammengesetzt	—	Unzusammengesetzt
(Vielfach	—	Einfach)
Veränderlich	—	Unveränderlich
Sinnlich	—	Unsinnlich
Sichtbar	—	Unsichtbar
Leib	—	Seele.

Diese Gegensätze verhalten sich nach ihm so zu einander, daß jeder spätere alle früheren einschließt; so daß z. B. alles Sinnliche veränderlich, zusammengesetzt und unauflösbar ist, das Unsinnliche von allem das Gegentheil. Dem entsprechend kommt dann der Seele auch das Prädikat der Unauflösliehkeit zu, während der Leib der Auflösung unterworfen ist. Nun scheint mir hier die Einführung des Gegensatzes von Sichtbarem und Unsichtbarem höchst bedenklich. Zwar daß alles Sichtbare sinnlich wahrnehmbar ist, ist klar; ob aber alles Unsichtbare unsinnlich sei, scheint keineswegs zweifellos. Ist etwa der Ton, weil wir ihn nicht sehen, darum unsinnlich? Oder können wir den unsichtbaren Blumenduft nicht riechen, d. i. sinnlich wahrnehmen? Insofern nun Plato den Gegensatz von Leib und Seele auf diesen von Sichtbarem und Unsichtbarem zurückführt, ist der Beweis offenbar mangelhaft. Denn wenn die Seele zwar unsichtbar ist, es aber vom Unsichtbaren nicht feststeht, daß es unsinnlich ist, so ist keine logische Nothwendigkeit vorhanden, der Seele Unsinnlichkeit zuzuschreiben; womit auch die übrigen Eigenschaften der Unveränderlichkeit, Einfachheit und Unauflösliehkeit in Frage gestellt werden. Indessen ist diese von Plato begangene Ungenauigkeit sehr leicht wieder gut zu machen; wir brauchen nur den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren aus obiger Reihe zu streichen, und es wird Niemand etwas einzuwenden

haben, wenn wir ohne Weiteres den Leib der Sphäre der Sinnlichkeit, die Seele der der Unsinnlichkeit zuweisen; und damit wäre der Beweis, falls die übrigen Gegensätze richtig aufgestellt und in Verhältniß gesetzt sind, gerettet.

Ist es mir bisher auch nicht gelungen, in den von mir benutzten Kritiken der platonischen Beweise die eben entwickelte Ansicht wiederzufinden, so scheinen doch nicht wenige Erklärer und Uebersetzer die Ungenauigkeit, die wir dem Plato beimessen, dunkel gefühlt zu haben. Wenigstens wenn Arnold (cf. H. Schmidt, Krit. Comm. p. 78) die betreffende Stelle des Plato (p. 79A) so wiedergibt: „So sind zwei Arten der Dinge da: die sichtbaren oder überhaupt wahrnehmbaren und die gestaltlosen“ so ist diese Wiedergabe eine sehr freie, die in den platonischen Worten *ὄψιν ὄντων βούλει, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ ἀειδές*; keineswegs darin liegt. Ueberhaupt weiß ich nicht, ob nicht gerade durch dieses Gefühl die meisten Uebersetzer veranlaßt sind, das Wort *ἀειδές* in der angeführten Stelle und wo es sonst in unserm Beweise vorkommt, durch „gestaltlos“ oder gar, wie R. Schmidt, „unkörperlich“ wiederzugeben. Daß aber *ἀειδές* hier überall nichts anders bedeuten kann als unsichtbar, hat H. Schmidt l. c. überzeugend dargethan. Denn erstlich verlangt dies schon der Gegensatz zwischen *ὄρατόν* und *ἀειδές* selbst. Dasselbe zeigt der Umstand, daß p. 79B die Frage *Τί δὲ ἡ ψυχὴ; ὄρατόν ἢ ἀειδές*; bald darauf so wieder aufgenommen wird: *Τί ὄντιν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὄρατόν εἶναι ἢ οὐχ ὄρατόν*; Und endlich wäre auf jene erste Frage (*ὄρατόν ἢ ἀειδές*;) die Antwort *οὐχ ὄντιν ἀνθρώπων γε* sprachlich unmöglich, wenn nicht in *ἀειδές* gleichfalls der Verbalbegriff des Sehens enthalten wäre.

Eine andere Frage ist die, wie konnte es dem Plato selbst passieren, durch einen so störenden und unnöthigen Zusatz seinen Beweis zu verwirren? — Es ging ihm wohl ebenso, wie es uns auch gewöhnlich zu gehen pflegt. Denn es ist doch gewiß eigenthümlich, daß wir uns alles Unsinnliche zunächst und zumeist als unsichtbar vorstellen. Ein Geist, Gott z. B., ist uns nicht unhörbar, untastbar u. s. w., sondern vor Allem unsichtbar; es erscheint gewissermaßen im Sehen aller Sinn concentrirt, das Gesicht als der bevorzugte, allgemeine Sinn. Daß Plato aber wirklich durch diese ungenaue Vorstellungsweise zu jenem Irrthum geführt wurde, läßt sich fast genetisch nachweisen. Zunächst verleitete sie ihn zu einem schiefen Gegensatz p. 79 init. (*ὄρατόν τούτων — οὐχ ὄρατα*;) wo die volle Schärfe des Gegensatzes statt *ἀειδῆ* etwa *ἀναόρατα* und entsprechend statt *ὄρατα* ein Verbum der allgemeinen sinnlichen Wahrnehmung erforderte. In der Folge aber verbesserte er nun nicht das ungenaue zweite Glied des Gegensatzes, sondern setzte diesem das entsprechende Gegenstück als erstes gegenüber: das Sichtbare dem Unsichtbaren; so daß eine sprachliche Ungenauigkeit auf Kosten der logischen Richtigkeit wieder gut gemacht wurde.

Doch fast muß ich fürchten, allzulange den Philosophen mit philologischer Kleinigkeits-

krämerei belästigt zu haben; wir gehen deshalb über den zweiten Theil des Beweises hinweg zur Betrachtung des dritten, wobei wir einem solchen Vorwurf weniger ausgesetzt zu sein hoffen dürfen. Ich kann nämlich nicht umhin, diesem aus dem Herrschaftsverhältniß, in dem die Seele zum Körper stehen soll, entnommenen Argumente eine sehr äußerliche, wenig beweiskräftige Betrachtungsweise zuzuschreiben. Bietet dieses Verhältniß auch eine Analogie dar mit dem zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, so kann dies doch kein Grund sein, der Seele dieselben Eigenschaften wie dem Göttlichen, dem Körper die des Menschlichen beizulegen. Denn was würden wir zu einem Raisonnement wie das folgende sagen: Der König herrscht über seine Unterthanen; nun ist das Herrschen etwas Göttliches, das Gehorchen etwas Menschliches: also ist der König unsterblich, vernünftig, ein Geist, unveränderlich, einfach, die Unterthanen sterblich, unvernünftig, körperlich, veränderlich, zusammengesetzt? — Man kann also nur sagen, daß die Seele verglichen mit dem Leibe in Bezug auf ihr gegenseitiges Verhältniß als das Göttlichere erscheint; aus diesem Grunde aber der Seele für sich allein genommen die Eigenschaften des Göttlichen beizulegen, müssen wir jedenfalls als ein oberflächliches Verfahren bezeichnen.

Die Hauptschwierigkeit indessen, die man stets und hauptsächlich gegen den ganzen dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht hat, liegt auf einem andern Felde. Wenn alle Formen des Beweises darauf hinauslaufen, der Seele Einfachheit zu vindiciren, und davon ihre Unauflöslichkeit abhängig gemacht wird, wie stimmt dann hiermit die anderweitig so oft und nachdrücklich von Plato ausgeführte Lehre von der Dreitheilung der Seele? Man könnte darauf etwa zunächst erwiedern, daß auch unsre chemischen Grundstoffe, die sich nicht weiter zersetzen, d. i. auflösen lassen, doch in den meisten Fällen immerhin eine Theilung vertragen. Diese Ausflucht ist natürlich nicht stichhaltig; denn jene einfachen Stoffe lassen sich nur mechanisch theilen, und die so gewonnenen Theile sind nur quantitativ verschieden, während die von Plato statuirten Theile der Seele, das λογιστικόν, θυμικόν und επιθυμητικόν qualitativ unterschieden sind; so daß mit dieser Eintheilung wirklich eine Zusammensetzung der Seele aus wesentlich verschiedenen Theilen gegeben wäre. — Diesen unerfreulichen Widerspruch hat man vielfach so zu schlichten gesucht, daß man annahm, wie das Erkenntnißvermögen das eigentlich Wesentliche der Seele sei, als in welchem sie besonders nach der mythischen Darstellung des Timäus und Phädrus ursprünglich allein bestanden, während das Begehrungs- und Willensvermögen erst durch ihre Verbindung mit dem Leibe hinzugekommen sei, so beziehe sich auch die Unsterblichkeit der Seele bei Plato durchweg nur auf jenen vorzüglichen, ursprünglich einzigen Theil der Seele, auf die Seele im engern Sinne oder das Erkenntnißvermögen; die andern Theile wären sonach wie der Körper, durch den sie gewissermaßen bedingt, sterblich. Demgegen-

über wäre es doch nun allerdings merkwürdig, daß Plato nie sagt, das Erkenntnißvermögen ist unsterblich, sondern stets, die Seele ist unsterblich; es sprechen indeß noch wichtigere Gründe gegen jene Annahme.

In der unmittelbar auf unsern Beweis folgenden und ihn pragmatisch ergänzenden Darstellung des Verhaltens der Seelen nach dem Tode heißt es allerdings, daß die reinen Seelen, die sich nicht freiwillig in den Dienst des Körpers gegeben, sondern ihn auf alle Weise gemieden haben — das sind aber die Seelen der wahren Philosophen — daß diese zu dem ihnen Aehnlichen, zum Unsichtbaren, Göttlichen, Unsterblichen und Vernünftigen gelangen und dort glücklich sein werden, befreit von Irrthum, Unverstand, Furcht und wilder Begierde und allem übrigen menschlichen Leidwesen. Hiernach könnten wir recht gut annehmen, daß diese Seelen, da sie keine Furcht und Begierde mehr empfinden und keinem Irrthum mehr unterworfen sind, welche Leiden Plato stets von den beiden unteren, der Erkenntniß untheilhaftigen Vermögen herleitet, auch von diesen ihnen ursprünglich fremden Theilen befreit seien, daß sie dieselben mit dem Körper gleichsam wieder ausgezogen haben; in welchem Falle wir allerdings eine wenigstens nach dem Tode und gerade durch den Tod einfach gewordene Seele hätten. — Aber nun sind ja nach Plato keineswegs nur diese reinen, philosophischen Seelen unsterblich; auch die dem Dienste des Körpers ergebene und durch ihn besleckten und verunreinigten Seelen überdauern jenen und gehen nicht durch den Tod unter. Mit ihnen bleibt aber etwas Leibliches (*σωματοειδές*) auch nach dem Tode verbunden und verwachsen (*ἑνωμένον*). Ein solches Wesen aber dürfte man doch wohl nicht als einfach, unzusammengesetzt bezeichnen. Dieses Leibliche ist nach Platos eigener Angabe als niederdrückend (*ἐπιβυδές*), schwer (*βαρύν*), erdig (*γεωδές*) und sichtbar (*ὄρατόν*) zu denken, woraus sich ihm die Möglichkeit von Gespenstererscheinungen ergibt. Wenn nun eine solche Seele nach langem Irrsal in Folge der Begierde des Leiblichen wieder in einen Körper gebunden wird, so setzt diese Begierde offenbar ein Begehrungsvermögen voraus, was der Seele auch nach dem Tode geblieben sein muß.

Wollte man nun annehmen, daß diese Zustände nur Uebergangsstadien in der Entwicklung der Seele seien, und daß das Schwanken zwischen beiden Extremen einmal ein Ende finden müsse, so sind wir dadurch nichts gebessert. Denn da nach Plato die Seelen sich ebensowohl für das absolut Böse, wie für das absolut Gute entscheiden können, so müssen offenbar in einer solchen völlig bösen Seele jene unteren Vermögen, durch die alles Böse in die Seele eindringt, nicht nur vorhanden sein, sondern auch das höhere völlig beherrschen, so daß wir auch auf diesem Wege eine völlige Einfachheit der Seele nicht gewinnen. Es wird uns sonach nichts übrig bleiben, als hier einen ungelösten Widerspruch innerhalb der platonischen Lehre zu constatiren; und merkwürdig genug ist es, daß Plato

am Schlusse dieses ganzen Abschnittes, während er oben die Unauflöslichkeit der Seele im Allgemeinen zu beweisen gesucht, hier nur den reinen, philosophischen Seelen eine begründete Hoffnung in dieser Beziehung zugestehen scheint! *ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης τροπῆς* (wie sie die Seele des Philosophen sich aneignet) *οὐδὲν δειδὸν μὴ φοβηθῆ — ὅπως μὴ — οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμῶς ἦ.*

Wird uns so die von Plato behauptete Einfachheit der Seele an sich in Folge dieses Widerspruchs verdächtig, so vermehren sich die Bedenken, wenn wir auf die Eigenschaft der Unveränderlichkeit reflectiren, aus welcher er ihre Eigenschaft abzuleiten versuchte (vgl. das obige Schema). Die Seele ist nach Plato ein sich immer gleich Verhaltendes (*ἀεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει*), was wie eine Veränderung zuläßt (*οὐδέποτε οὐδαμῶς οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται*). Nun können wir doch nicht läugnen, daß die Seele verschiedene Affekte durchmacht, daß sie bald haßt bald liebt, bald fürchtet bald hofft, bald betrübt bald froh, bald aufgereggt bald ruhig ist. Wir wollen keineswegs behaupten, daß diese wechselnden Zustände ihr eigenes innerstes Wesen alteriren; aber eine Veränderung ihres Gesamtzustandes, ihrer ganzen Disposition liegt doch in solchen Erscheinungen ausgesprochen. Verändert ferner die Bereicherung der Seele durch die verschiedensten Anschauungen und Kenntnisse (und sollten wir sie nach Platos Behauptung, nur einer Erinnerung verdanken) ihren Gedankenkreis, der mit ihrem Wesen doch sicherlich im engsten Zusammenhange steht, nicht ganz bedeutend? Muß sie nicht ganz anders urtheilen, wenn sie einen alten Irrthum losgeworden ist, wenn sie eine ihr neue Wahrheit erkannt hat? Und kann es eine größere und bedeutendere Veränderung geben, als in sittlicher Beziehung den zunächst doch lediglich die Seele angehenden Uebergang vom Guten zum Bösen und umgekehrt, der nach Plato selbst ja möglich ist? — Oder sind das alles keine Veränderungen (*ἀλλοιώσεις*) im platonischen Sinne? Wird durch das alles ihr gleichmäßiges Verhalten nicht gestört? Dann hätte aber Plato doch seinen Begriff der Veränderung und Gleichmäßigkeit näher auseinanderlegen sollen, da man von selbst kaum finden möchte, was er darunter verstanden habe.

Wir könnten hier unsre Betrachtungen über den dritten platonischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele füglich schließen, wäre nicht eine Bemerkung Steinharts zu erwähnen, die geeignet scheinen möchte, nicht nur die Resultate, zu denen wir gelangt sind, in Frage zu stellen, sondern unsre ganze Behandlung des Beweises als grundfalsch darzuthun. Nicht in der Einfachheit der Seele, meint dieser Forscher in seiner Einleitung zum Phädon p. 439, aus welcher ihre Unzerstörbarkeit folge, liege der Schwerpunkt des Beweises, wie man in neuerer Zeit allgemein angenommen habe, sondern vielmehr in der Verwandtschaft und Wesensgleichheit der Seele mit den Ideen; denn erst durch sie werde die Einfachheit

und Unvergänglichkeit ihres Wesens über allen Zweifel erhoben. — Gegen diese Ansicht ist zunächst geltend zu machen, daß Plato bei dem ganzen Beweise von der Einfachheit der Seele als der Bedingung ihrer Unauflöslichkeit oder Unzerstörbarkeit ausgeht, daß dieser Begriff der Einfachheit auch sämtlichen einzelnen Theilen des Beweises zu Grunde liegt, in der Weise, daß die Resultate aller drei Formen desselben auf jene *ἁπλοῦς ψῆσις* zurückzuführen sind, wenn sie anders beweiskräftig sein sollen. Denn das Resultat des ersten Theiles z. B.: die Seele ist ein Unsichtbares (besser „Unsinnliches“), der Körper ein Sichtbares („Sinnliches“), hat gar keine Bedeutung, wenn wir nicht durch die vermittelnden Begriffe diese Prädikate auf die der Einfachheit und Zusammengesetztheit zurückführen. Sodann scheint es sich doch schlecht mit der Steinhart'schen Auffassung zu vertragen, daß die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen nur im zweiten, von uns unter b. aufgeführten Theile des Beweises zur Sprache kommt. Ist es nun nicht ersichtlich, warum wir diesem Theile einen so entschiedenen Vorrang vor dem andern zukommen lassen sollen, so kann ich auch nicht einmal von ihm zugeben, daß er die Unzerstörbarkeit der Seele lediglich auf ihre Verwandtschaft mit den Ideen basire. Wenn er auch die Ähnlichkeit und Verwandtschaft beider aus gewissen Thatsachen der speculativen Betrachtung folgert, so könnte er doch nicht dieser bloßen Verwandtschaft (*συγγενῆς οὐσία*) zu gefallen, die Steinhart ohne Weiteres mit „Wesensgleichheit“ identificirt, beiden gleiche Prädikate geben; und in der That leitet Plato dieselben aus dem Wesen der Seele selbst und ihren Eigenschaften ab, wozu die Eigenschaften der Ideen wohl eine Parallele, nicht aber die Basis bilden. Wenn im Uebrigen als Resultat dieses Theiles der Satz hingestellt wird, daß die Seele dem sich selbst Gleichverhaltenden ähnlicher sei als dem Gegentheil, der Körper aber diesem, so bedarf der Beweis offenbar auch hier der Zurückführung auf die Kategorien der Einfachheit und Zusammengesetztheit, um die logische Beweisführung von der Unzerstörbarkeit der Seele ohne Lücke zu ermöglichen. — Endlich möchte noch darauf aufmerksam zu machen sein, daß das Verhältniß der Seele zu den Ideen, welches einen Hauptgegenstand des vierten platonischen Beweises ausmacht, hier wohl nicht anders als heiläufig zur Sprache gebracht werden konnte. Das charakteristische Gepräge, welches diesem ganzen Beweise aus dem Wesen der Seele aufgedrückt ist, beruht nicht, wie Steinhart meint, auf der durchgehenden Analogie mit dem Wesen der Ideen, sondern auf der entschieden durchgeführten gegensätzlichen Vergleichung der Seele mit dem Leibe. Eben darauf aber beruht im Grunde die oben in den einzelnen Momenten zur Darstellung gebrachte Unzulänglichkeit des Beweises, da wir auf diesem Wege immer nur zu relativen, nicht aber zu absoluten Bestimmungen über das Wesen der Seele sowohl wie des Körpers gelangen können.

Das heilige Schweigen, welches die bedeutsamen Worte des Sokrates über die zu erwartende Zukunft der Seele und die daran anschließenden Mahnungen zur gewissenhaften Pflege derselben während dieses Lebens über den erlesenen Kreis seiner Jünger und Freunde verbreiteten, wird bald genug durch das Geflüster unterbrochen, in welchem sich die beiden das kritische Prinzip der Gesellschaft bildenden Thebaner ihre Bedenken gegen die eben vernommenen Erörterungen gegenseitig mitzutheilen nicht unterlassen können. Zwar scheuen sie sich anfangs sie laut werden zu lassen, aus Furcht dem Sokrates damit lästig zu fallen (die Kunst der hiebei von Plato angewandten Mimik ist geradezu bewundernswerth); da indessen dieser selbst sie dringend auffordert, im Interesse der Wahrheit nichts zu verschweigen, so müssen sie schließlich mit der Sprache herausrücken und ihre Zweifel zum Besten geben. Auch wir glauben die von Beiden erhobenen Einwände berücksichtigen zu müssen; denn einmal hängen sie, wie sich zeigen wird, aufs genaueste mit dem eben behandelten dritten Beweise zusammen, andrerseits bilden sie einen so natürlichen Uebergang zum letzten Beweise des Phädo, daß es den schönsten Zusammenhang zerreißen hieße, wollten wir sie zur Seite liegen lassen; zudem sind sie auch für die Ermittlung des Werthes der eigentlichen Beweise nicht unwesentlich, da wenn dem Plato ihre Widerlegung gelingt, die Bedeutung der Beweise offenbar verstärkt wird, während im entgegengesetzten Falle unsre gegen dieselben geltend gemachten Bedenken vermehrt und bekräftigt werden.

Könnte man nicht, beginnt Simmias seinen Einwurf, ganz dasselbe, was eben von Seele und Leib ausgesagt wurde, auch von der Harmonie einerseits und von der Lyra mit den Saiten andrerseits behaupten, daß nämlich die Harmonie etwas Unsichtbares, Unkörperliches, etwas durchaus Schönes und Göttliches in der gestimmten Lyra sei, diese selbst hingegen und die Saiten Körper und körperlich und zusammengesetzt und irdisch und mit dem Sterblichen verwandt seien? Was würden wir nun wohl dazu sagen, wenn Jemand die Lyra zerbräche oder die Saiten zerschneide oder zerrisse, und hinterher ganz in derselben Weise, wie wir es eben vernommen, behaupten wollte, jene Harmonie müsse noch existiren und könne noch nicht untergegangen sein? Denn wie sollte, könnte er fragen, die Lyra noch existiren trotz der zerrissenen Saiten, und wie die Saiten, die doch vergänglich sind, die Harmonie aber, die gleicher Natur und verwandt mit dem Göttlichen und Unsterblichen ist, früher als das Irdische zu Grunde gegangen sein? Muß sie nicht irgendwo noch sein, und muß nicht eher das Holz und die Saiten verfaulen, bevor ihr so etwas widerfahren kann? — Nun ist es aber, fährt Simmias fort, doch gerade eine weit ver-

breitete Ansicht, daß die Seele so eine Art Harmonie sei, eine Mischung und Verbindung der Elemente des Körpers, gleichsam das Resultat der Spannung der in ihm wirkenden und ihn constituirenden Kräfte. Ist so die Seele eine Harmonie, so muß sie offenbar, wenn der Körper übermäßig erschlafft oder übermäßig angespannt wird (durch Krankheiten und andre Leiden), allerdings sofort untergehn, und wenn sie noch so göttlich ist, die Reste des Körpers dagegen eine ziemliche Zeit dauern, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Es fragt sich also, was wir gegen eine solche Behauptung aufstellen können, daß die Seele als eine Mischung oder Harmonie der Elemente des Leibes in dem sogenannten Tode zuerst untergehe.

Diese Zweifel des Simmias sucht Sokrates nicht sofort zu beschwichtigen, vielmehr verlangt er erst die Einwände des Kebes zu hören. Scheinbar ist dieser Gegner weniger hartnäckig und zweifelsüchtig; er giebt ausdrücklich zu, daß unsre Seele schon vor der Geburt existirt habe, ja daß sie viel kräftiger und dauerhafter sei als der Körper, was die Ansicht des Simmias offenbar ausschließt. Was kann er also dem Sokrates noch entgegenhalten, wenn er doch zugeben muß und selbst einräumt, daß nach dem Tode des Menschen der schwächere Theil taliter qualiter fortexistirt? Muß dann nicht der dauerhaftere erst recht und unbedingt erhalten bleiben? Trotzdem ist der zweite Gegner nicht minder gefährlich als der erste. Wie jener führt er seine Bedenken zunächst in einem Bilde aus, einem Bilde, wie es feiner und drastischer zugleich kaum gewählt werden konnte.

Wollten wir, so leitet er seine Erörterung ein, aus dem Zugestandenen folgern, daß die Seele durchaus, stets und unter allen Umständen den Körper überdauere, so könnte Jemand mit demselben Rechte von einem in hohem Alter gestorbenen Weber behaupten, daß er nicht aufgehört habe zu sein, sondern sich noch irgendwo befinden müsse, indem er zum Beweise das Gewand vorzeigt, was jener selbst gefertigt und zu tragen pflegte. Denn wollte man daran zweifeln, daß dem so sei, so brauchte er nur zu fragen, was ist dauerhafter, die Natur des Menschen oder des im täglichen Gebrauch benutzten und getragenen Gewandes? Und wenn man dann antwortete, natürlich die des Menschen, so könnte er glauben, es sei zur Genüge dargethan, daß unbedingt der Mensch unversehr erhalten sei, wenn selbst das weniger Dauerhafte nicht zerstört worden ist. — Andem ist es nun aber, fährt Kebes fort, offenbar nicht, sondern die Sache verhält sich so, daß jener Weber viele Gewänder zwar selbst gewebt und aufgetragen hat, aber selbst untergegangen ist, bevor er das letzte abgenutzt hatte. Dies auf die Seele angewendet, kann man wohl zugeben, daß sie ein lange ausdauerndes Wesen und der Körper von Natur schwächer und von geringerer Dauer sei, und trotzdem behaupten, daß die Seele, nachdem sie viele Körper sich gleichsam gewebt und sie abgenutzt und aufgetragen habe, schließlich doch einmal früher als ein

solches Gewand untergehe; zeigt doch dann der Körper die Schwäche seiner Natur noch dadurch deutlich genug, daß er sehr bald nach diesem Ereigniß zerfällt und in Verwesung übergeht. Wir könnten sonach nie in einem bestimmten Falle die sichere Hoffnung hegen, daß die Seele den Tod überdauern werde; denn wenn auch feststände, daß die Seele viele Male den Wechsel zwischen Geburt und Sterben durchmachen kann, so bliebe doch die Möglichkeit, daß sie unter diesem fortwährenden Wechsel leide; haben wir also keine bestimmten Kriterien dafür, ob in jedem einzelnen Falle die Seele den Leib überdauern werde, so sind wir auch nie davor sicher, daß dieser unser Leib nicht der letzte sei, welcher der Seele vergönnt ist.

Wohl sind diese Zweifel geeignet, den Glauben an die Richtigkeit der bisherigen Resultate der Untersuchung zu erschüttern; hält doch selbst Sokrates es für angemessen, an dieser Stelle jene berühmte Ermahnung an seine Freunde zu richten, sich nie an der Philosophie irre machen zu lassen, und deswegen, daß wir oder Andere oftmals falsch geschlossen haben, an der Möglichkeit einer wahren Erkenntniß überhaupt zu verzweifeln, und Irrthümer nicht der Unerkennbarkeit der reinen Wahrheit, sondern unsrer eigenen Nachlässigkeit oder Ueber-eilung zuzuschreiben. Nach dieser eindrücklichen Warnung vor fauler Resignation aber geht Sokrates muthig ans Werk, die Einwände beider Gegner zu widerlegen und zu entkräften. —

Am leichtesten wird er mit dem Simmias fertig. Nachdem er dessen Bedenken unter seiner Zustimmung so formulirt hat, daß die Seele, obwohl von göttlicherer und schönerer Beschaffenheit als der Körper, doch vor diesem untergehe, da sie eine Art von Harmonie sei: widerlegt er diese Ansicht auf dreifache Art (p. 91C—95A).

a) Da die Gegner nicht alle früheren Sätze läugnen wollen, so fragt Sokrates, ob sie jetzt noch anerkennen, daß alles Lernen eine Rückerinnerung sei, und die Seele demgemäß irgendwo existirt haben müsse, bevor sie an den Leib gebunden wurde. Damit, daß Simmias die Wahrheit jenes Satzes zugesteht, sind ihm eigentlich auch schon die Waffen aus den Händen gewunden. Denn daß diese Ansicht sich nicht mit jener verträgt, wonach die Seele eine Harmonie der Elemente des Leibes ist, fällt dem Sokrates zu beweisen nicht schwer. Denn wenn die Harmonie etwas Zusammengesetztes ist, die musikalische aus den angespannten Saiten des Instruments, die von uns Seele genannte aus den verschieden afficirten Theilen des Leibes, das Zusammengesetzte aber nicht früher sein kann als seine Theile, aus denen es zusammengesetzt ist: so könnte offenbar nach des Simmias Ansicht die Seele (das Zusammengesetzte) nicht früher sein als der Leib (die Theile, aus denen sie zusammengesetzt ist). Da nun Simmias jenen früheren Satz von der Wiedererinnerung anerkannt hat und noch jetzt festhält, wonach die Seele vor dem Körper existirt, so bleibt ihm nichts übrig, als die Ansicht, daß die Seele eine Harmonie sei, aufzugeben (p. 91E—92E).

Gegen die Bündigkeit dieser Widerlegung können wir natürlich ebensowenig etwas einwenden wie Simmias selbst; da wir jedoch, ungläubiger als dieser, die Voraussetzung, daß das Lernen eine Erinnerung sei, nach den obigen Bemerkungen über diesen Punkt nicht so unbedingt als erwiesen hinnehmen werden, damit aber der ganze Beweis zusammenfiel, so konnte uns Sokrates keinen größeren Gefallen thun, als auch ohne jene, ja ohne jede Voraussetzung zu erweisen versuchen, daß die Seele ihrem Wesen nach überhaupt keine Harmonie sein könne. Dies geschieht im zweiten Theile der Widerlegung von p. 92E—94B.

b) Eine Harmonie kann je nach der größeren oder geringeren Stimmung ihrer Theile mehr oder weniger Harmonie sein. Bei der Seele ist ein analoges Verhältniß nicht vorhanden; man kann nicht sagen, daß eine Seele nur im Mindesten mehr oder weniger Seele wäre als eine andere. Nun ist es doch aber richtig, daß die eine Seele Verstand und Tugend besitzt und gut ist, die andere Unverstand und Schlechtigkeit und böse ist. Wie wird nun der, welcher die Seele als Harmonie faßt, diese Unterschiede der Tugend und Schlechtigkeit bezeichnen? Er kann sich wohl nicht anders ausdrücken als so: In der Tugend haben wir eine besondere, zweite Harmonie, in der Schlechtigkeit eine Disharmonie; die gute Seele ist als solche harmonisch gestimmt und hat außer der natürlichen, ihr als Seele überhaupt zukommenden Harmonie noch eine zweite, moralische in sich, während die böse als solche verstimmt ist und außer ihrer natürlichen Harmonie nicht noch die moralische in sich hat. Nun kann aber nach dem Sage, daß eine Seele nicht mehr noch minder Seele sei als eine andere, eine auch nicht mehr oder minder Antheil haben an jener moralischen Harmonie oder Disharmonie: d. h. alle Seelen müßten moralisch gleich sein. Faßt man vollends das Wort Harmonie im strengen Sinne (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* p. 94 init.), wonach sie frei von jeder Disharmonie sein muß, so muß jede Seele als Harmonie auch von moralischer Disharmonie frei sein, d. h. alle Seelen müssen gut und tugendhaft sein. —

Diesem Beweise, in dessen Darstellung wir im Ganzen den geistvollen Auseinandersetzungen H. Schmidt's (2. Hälfte des Comment. p. 4—17) gefolgt sind, läßt sich ein bedeutender Scharfsinn nicht absprechen; ob er aber so unumstößlich ist, wie derselbe ihn am Schlusse jener Betrachtungen hinstellt, erscheint uns doch ziemlich zweifelhaft. — So zweckmäßig es meistens für den Philosophen sein mag, bei seinen Untersuchungen sich dem Sprachgebrauch anzuschließen, so muß er sich doch hüten, sich durch denselben zu logischen Unklarheiten, ja Unwahrheiten verleiten zu lassen. Kann man also von ihm nicht verlangen, daß er ein Wort, welches im gewöhnlichen Leben mehrerer Bedeutungen fähig ist, stets nur in einem bestimmten Sinne gebraucht, so ist doch unbedingt nöthig, in einem logischen Beweise mit einem für die Beweisführung wichtigen Wort stets denselben Begriff zu verbinden. Daß Sokrates hier dies nicht gethan, und dadurch die Beweiskraft seiner Wider-

legung geschwächt hat, glauben wir nachweisen zu können. — *ἁρμονία* nämlich, der Begriff, worum sich die ganze Disputation dreht, ist unglücklicherweise ein sprachlich sehr vieldeutiges Wort. Abgesehen von der Bedeutung „Verbindungsstelle“ oder „Fuge“, heißt es zunächst „Zusammenfügung, Verbindung.“ Da aber jede Verbindung, um eine innige und dauernde zu sein, eine gewisse Uebereinstimmung und ein Ebenmaß der einzelnen verbundenen Theile voraussetzt, so brauchte man das Wort besonders gern von in sich übereinstimmenden, wohl proportionirten Verhältnissen. Kann so das Wort auf dem musikalischen Gebiete zunächst jede beliebige Verbindung von Tönen bedeuten, so wird es doch gewöhnlich von einer solchen gebraucht, deren Einzeltöne in einem festen, ästhetischen Wohlgefallen, also Wohlklang erzeugenden Verhältniß stehen. Nahm Plato das Wort im ersten Sinne, so konnte er offenbar nicht sagen, eine Tonverbindung ist mehr oder weniger eine Tonverbindung. Er muß es also im andern Sinne genommen haben. Drücken wir jene zweite Bedeutung, da wir das Wort Harmonie eben um seiner Zweideutigkeit willen vermeiden müssen, etwa durch „Einklang“ aus, so würde jener Satz lauten: Ein Einklang kann mehr oder weniger Einklang sein; und zwar, wie Plato hinzusetzt, je nach der größeren und geringeren Stimmung seiner Theile. Ist aber der Einklang ein in sich absolut übereinstimmendes Verhältniß, so kann er nicht mehr oder minder Einklang sein; denn jede Abweichung eines einzelnen Tones würde die Uebereinstimmung des Verhältnisses nicht mindern, sondern aufheben, und wir hätten einen Mißklang statt des Einklanges. Sollte aber endlich *ἁρμονία* keinen absoluten Einklang, sondern relative ein nur annähernd übereinstimmendes Verhältniß bezeichnen, so ist der Satz: eine Harmonie kann mehr oder weniger eine Harmonie sein, eine reine Tautologie; es hieße nichts anders als: ein mehr oder weniger übereinstimmendes Tonverhältniß ist ein mehr oder weniger übereinstimmendes Tonverhältniß.

Giebt der Platonische Satz also auch diese zweite Bedeutung des Wortes festgehalten keinen Sinn, so bleibt uns nur ein Ausweg übrig, anzunehmen, daß Plato, vom Sprachgebrauch verleitet, das Wort *ἁρμονία* in ein und demselben Satze in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht habe, die er logisch dann gleichstellt: einmal als Tonverbindung überhaupt, dann als Tonverbindung mit Rücksicht auf die Uebereinstimmung ihrer einzelnen Theile. In diesem Sinne ist es ganz richtig, wenn er behauptet: Eine Tonverbindung kann je nach der größeren oder geringeren Uebereinstimmung ihrer einzelnen Theile eine mehr oder weniger in sich übereinstimmende Tonverbindung sein. Dann aber ist das Folgende kein richtiger Gegensatz mehr: die Seele dagegen kann nicht mehr noch weniger Seele sein. Vielmehr ist dann das die musikalische Tonverbindung ausmachende Verhältniß dem die Seele bildenden ganz parallel. Denn ebenso wie ich sagen kann: eine aus Tönen bestehende Verbindung kann je nach der Stimmung ihrer Theile eine mehr oder weniger

in sich übereinstimmende Verbindung sein — ebenso kann ich behaupten: Eine aus körperlichen Elementen bestehende Verbindung ist eine je nach der Stimmung ihrer Theile mehr oder minder in sich übereinstimmende Verbindung; wobei es ganz irrelevant ist, daß ein ungenauer Sprachgebrauch dort für beide Begriffe denselben Ausdruck *ἁρμονία* zuläßt, während dies beim Worte *ψυχή* nicht der Fall ist. — Oder anders ausgedrückt: Gehen wir von dem Begriffe *ἁρμονία* aus, so bedeutet er im strengen Sinne (*κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, wie Plato sagt) eine absolut in sich übereinstimmende Tonverbindung; dann gäbe es natürlich in der Musik eine *ἁρμονία* und eine *ἀναρμονία*; da aber in praxi eine reine Harmonie in diesem Sinne sehr schwer, vielleicht gar nicht herzustellen ist, so lassen wir meist die *ἀναρμονία* als *ἁρμονία* gelten, und sprechen nun von einer mehr oder weniger vollkommenen Harmonie, je nachdem sich dieselbe dem wahren Wesen der Harmonie mehr oder weniger annähert. Was hindert nun diejenigen, welche die Seele als Harmonie fassen, zu sagen: Die Seele als Harmonie müßte eigentlich eine in sich durchaus übereinstimmende Verbindung sein, und etwas, das nicht in seinen Theilen innerlich übereinstimmt, könnte eigentlich nicht „Seele“, sondern etwa „Nichtseele“ genannt werden; da aber in der Wirklichkeit eine solche reine Seele selten, ja vielleicht gar nicht vorkommt, so lassen wir auch das, was eigentlich Nichtseele ist, als Seele passiren, unterscheiden nun aber zwischen einer vollkommeneren und unvollkommeneren Seele, je nachdem sie sich ihrem wahren Wesen, der Harmonie, annähert oder entfremdet. — Der Harmonist also, um mich dieses Wortes zu bedienen, braucht keineswegs, wenn er die Seele überhaupt als Harmonie an sich ansieht, in der tugendhaften und verständigen Seele außer der natürlichen noch eine besondere moralische Harmonie anzunehmen, noch in der bösen und unvernünftigen eine besondere moralische Disharmonie; sondern jene ist ihm eine vollkommene, diese eine unvollkommene Harmonie, und eben deswegen eine vollkommene und unvollkommene Seele; so daß er keineswegs genöthigt ist, die moralische und intellectuelle Verschiedenheit der Seele zu läugnen und anzunehmen, daß alle Seelen absolut gut und vernünftig wären. Denn dies folgt aus der Behauptung, daß die Seele an sich eine Harmonie sei, dies Wort im strengsten Sinne genommen, ebensowenig, wie wenn man, was Plato selbst thut, das Wesen der Seele in die Vernunft setzt, daraus folgen würde, daß nun alle Seelen in Wirklichkeit vernünftig und zwar gleich vernünftig seien.

Ueberhaupt aber kann es dem Harmonisten wohl am wenigsten darauf ankommen, ob die Seele eine mehr oder weniger reine Harmonie sei; sein Interesse geht darauf aus, die Seele lediglich als das Resultat des Verhältnisses der einzelnen im Körper wirksamen Momente zu fassen. Ob nun diese „Harmonie“ eine in sich übereinstimmende ist oder nicht, wird lediglich davon abhängen, was für Theile in Verbindung treten und in welchem

Mischungsverhältniß sie stehen; und ebenso sind dann die zwischen den einzelnen Seelen stattfindenden Verschiedenheiten auf derartige Differenzen ihrer leiblichen Beschaffenheit und Zusammensetzung zurückzuführen.

Wir werden also nicht umhin können zu erklären, daß dieser zweite Widerlegungsversuch an einem bedeutenden Fehler leidet und den eigentlichen Kern der Sache gar nicht trifft. Dieser Vorwurf läßt sich dem dritten Versuche nicht machen; er sucht stricte aus erfahrungsmäßigen Thatfachen zu beweisen, daß das Verhältniß zwischen Leib und Seele unmöglich so gefaßt werden könne, daß man letztere als bloßes Resultat der Beschaffenheit des ersteren erklären könne:

c) Die Harmonie kann als etwas Zusammengesetztes mit den einzelnen Theilen, aus welchen sie besteht, nicht in Widerspruch treten; eine musikalische Harmonie kann nicht anders ertönen, als nach Maßgabe der einzelnen in Schwingung gesetzten Saiten. Da nun aber umgekehrt die Seele dem Leibe gebietet, ihm oft bald gelinder bald energischer entgegentritt, ihn bedroht, ermahnt, straft: so kann die Seele keine Harmonie des Leibes sein. p. 94B—95A.

Dieser Beweis, der kürzeste von allen, erscheint als der bündigste und schlagendste; und wir wüßten in der That nicht, was sich, die Existenz der Seele überhaupt zugegeben, gegen ihn einwenden ließe. Denn wenn auch Plato das Verhältniß zwischen Leib und Seele vielleicht etwas zu idealistisch einseitig gefaßt hat, indem er geneigt ist, die Seele als das absolut Herrschende darzustellen, dem Körper dagegen nicht den geringsten Einfluß auf die Seele einzuräumen: so kommt diese Einseitigkeit des Standpunktes hier nicht weiter in Betracht, und sobald man, was nach unsrer Ansicht durchaus nöthig ist, die Möglichkeit einer Einwirkung der Seele auf den Leib statuirt, so muß man anerkennen, daß die Seele nicht lediglich als eine Harmonie des Leibes betrachtet werden kann.

Nicht so leicht wie das Bedenken des Simmias ist der Einwurf des in seinen Zugeständnissen scheinbar viel freigebigeren Kebes zu widerlegen, welcher meint, daraus, daß die Seele im Verhältniß zum Leibe als das Dauerhaftere erscheine, folge noch nicht, daß sie an und für sich ihrer eigenen Natur nach unvergänglich sei; so daß selbst zugegeben, jede einzelne Seele überdauere mehrere Körper, die Möglichkeit bliebe, daß sie schließlich mit einem solchen zugleich, oder wohl gar vor diesem untergehe. Die Beantwortung dieses Zweifels bildet die Aufgabe des vierten platonischen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele im Phädon. — Während nämlich der Einwand des Simmias so zurückgewiesen wurde, daß die Vorstellung, die Seele sei eine Harmonie des Leibes, als eine in sich widerspruchsvolle und

unhaltbare dargethan ward, also der Charakter der Deduction ein negativer und polemischer war: so wird hier dem Zweifel des Leibes der positive Beweis gegenübergestellt, daß die Seele an und für sich unsterblich und unvergänglich sei; ist dies bewiesen, so findet damit natürlich auch jener Zweifel seine Erledigung, indem dann die Dauer der Seele, als eine absolute, nicht mehr eine von ihrem Verhältniß zum Körper bedingte, bloß relative ist. — Wenn irgendwo, so zeigt sich gerade bei diesem Beweise die Schwierigkeit, welche die dialogische Durchführung philosophischer Deductionen mit sich bringt; denn mit wie großer Kunst und Meisterschaft Plato diese Form auch handhabt, so ist es doch nicht zu vermeiden, daß mitunter wichtige Punkte nur angedeutet werden, Consequenzen zu ziehen dem Hörer überlassen bleibt, besonders aber die Uebersichtlichkeit der Gliederung erschwert wird. Am genauesten unter den uns bekannten Darstellern dieses Beweises scheint uns die einzelnen Momente desselben sowie ihre Bedeutung und Verknüpfung für den Gang der Untersuchung Hermann Schmidt aufgefaßt zu haben, dessen Ausführungen (bes. Krit. Comment. II. p. 81—83) wir uns daher hauptsächlich anschließen werden.

Nach einer längeren vorbereitenden Einleitung, welche die ganze philosophische Entwicklung des platonischen Sokrates in großen und wahrhaft großartigen Zügen darstellt und besonders durch die psychologische Motivirung der Ideenlehre ein außerordentliches Interesse bietet, hebt die Untersuchung von diesem Kerne des platonischen Systems aus an und verläuft wesentlich in folgenden Sätzen:

1) Es giebt etwas an und für sich Seiendes oder Begriffe (Ideen), z. B. ein Schönes, Gutes, Großes an sich (die Begriffe Schönheit, Güte, Größe) u. s. w. p. 100 B.

2) Diese Begriffe liegen allen Erscheinungen (Dingen) zu Grunde, so daß diese, was sie sind, nur dadurch sind, daß sie Theil an jenen haben. p. 100 C.

3) Will man also den Grund der Beschaffenheit eines Dinges angeben, so geht man am sichersten, wenn man den dieser Beschaffenheit zu Grunde liegenden Begriff aufsucht und dann sagt: das Ding sei so beschaffen, weil es Theil an diesem Begriffe habe. Der Grund also z. B., warum etwas schön sei, ist nicht in seiner blühenden Farbe oder Gestalt zu suchen, sondern lediglich darin, daß es Antheil hat am Begriffe des Schönen. p. 100 C. — 102 A.

4) Wie nun die entgegengesetzten Begriffe sich gegenseitig ausschließen, so kann kein Ding zugleich an zwei entgegengesetzten Begriffen Theil haben; vielmehr schließen sich jene so aus, daß, wenn der eine naht, der andere unter keinen Umständen ihn aufnehmen kann, so daß er bleibt, was oder wo er war, sondern entweder weichen und fliehen, oder untergehen muß (Größe und Kleinheit, Wärme und Kälte, Gerade und Ungerade, Leben und Tod). p. 102 B. — 103 C.

5) Aber nicht nur solche directe Gegensätze, wie die genannten, schließen sich in dieser

Weise gegenseitig aus, sondern auch indirecte, d. h. ein allgemeiner Begriff und ein besonderer, der den jenem allgemeinen entgegengesetzten Begriff als Prädikat oder Merkmal an sich trägt, und ihn also den Gegenständen, die er ergreift (die zu seiner Sphäre gehören oder Theil an ihm haben), zuführt. So ist z. B. die Drei dem Begriff des Geraden allerdings nicht direct entgegengesetzt, und schließt doch den Begriff des Geraden von sich aus; eben deswegen, weil sie unter den dem Geraden direct entgegengesetzten Begriff des Ungeraden fällt, also selbst mit diesem in dem bezeichneten indirecten Gegensatz steht. Ebenso schließen sich Kälte und Feuer, Wärme und Schnee aus. p. 103 C. — 105 B.

6) Fragen wir nun wie oben nach dem Grunde der Beschaffenheit eines Gegenstandes, so brauchen wir jetzt von dem eben gewonnenen Standpunkte aus nicht mehr den allgemeinen Begriff (s. unter 3) zu nennen, von dem irgend eine Beschaffenheit, wegen der Theilnahme an ihm, ihren Namen hat, sondern wir können gegebenen Falls bestimmter und genauer den besonderen nennen, welcher jenen allgemeinen als nothwendiges Merkmal an sich hat. Konnten wir früher also auf die Frage, warum ist dieser Körper warm? nur antworten, weil er Theil hat am Begriff der Wärme, so können wir jetzt die feinere (*κοινοτέραν*) Antwort geben, weil er Feuer hat. Ebenso brauchen wir als Grund, daß ein Körper krank sei, nicht mehr die Krankheit anzuführen, sondern das Fieber. Da nun die Seele, wohin sie kommt, Leben bringt, also ihr der Begriff des Lebens als ein nothwendiges Merkmal zukommt, so kann ich, um den Grund anzugeben, weshalb etwas lebendig ist, statt zu sagen, weil es Theil hat am Begriff des Lebens, gleich sagen: dadurch daß es eine Seele hat. Ist nun der directe Gegensatz des Todes zunächst das Leben, so schließt doch nicht minder der indirecte Gegensatz, Seele, als in die Sphäre des Begriffs Leben fallend, den Begriff Tod in der eben angegebenen Weise von sich aus, gerade wie in den beiden angeführten Beispielen sich Feuer und Kälte, Fieber und Gesundheit ausschließen würden. p. 105 B—D.

7) Dasjenige nun, was irgend einen Begriff von sich ausschließt, kann man sprachlich durch die Negation des ausgeschlossenen Begriffs bezeichnen; das den Begriff *ἀγίων* Ausschließende z. B. (*τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀγίου ἰδέαν*) können wir *ἀνάγιον* nennen, das den Begriff *μοναχόν* Ausschließende *ἀμονσον*, das den Begriff *δίκαιον* Ausschließende *ἀδίκον* u. s. w. Demgemäß werden wir das den Begriff *θάνατος* Ausschließende durch *ἀθάνατος* bezeichnen. Da also die Seele, wie oben gezeigt, den Begriff *θάνατος* von sich ausschließt, so werden wir ihr nach dieser Analogie auch das Prädikat *ἀθάνατος* zugestehen müssen. p. 105 D u. E.

8) Reflectiren wir nun aber auf den Inhalt und die Bedeutung der auf diesem Wege gewonnenen Bestimmungen, so ergiebt sich allerdings ein wichtiger Unterschied zwischen ihnen. Die Drei schließt das Gerade zwar von sich aus, doch nicht so, daß ihr dieses über-

haupt nichts anhaben könne; vielmehr ist es sehr wohl denkbar, daß sie durch dasselbe vollständig untergehen, und dieses an ihre Stelle treten könne. Sehr klar läßt sich die Sache an einem andern von Plato hier zwar nicht erwähnten, aber oben gebrauchten Beispiele machen. Das Fieber schließt offenbar die Gesundheit (seinen indirecten Gegensatz) aus, indem man nicht zu gleicher Zeit Fieber haben und gesund sein kann; es ist aber glücklicherweise die Möglichkeit vorhanden, daß das Fieber von der Gesundheit überwunden und vernichtet werde. — Dasselbe gilt von den Prädikaten *ἀνοσον*, *ἄδικον*, *ἄθεγον*: durch alle wird die Befähigung des damit belegten Gegenstandes zur Aufnahme des betreffenden ihm indirect entgegengesetzten Begriffes nur für die Zeit negirt, so lange ihnen das Prädikat zukommt. Durch *ἀθάνατον* aber wird zugleich der Zerstörbarkeit oder Auflöslichkeit des damit belegten Subjects durch den indirect entgegengesetzten Begriff *θάνατος* negirt. Damit also, daß die Seele als ein *ἀθάνατον* anerkannt wird, ist hier zugleich die Möglichkeit einer Vernichtung durch den Tod abgeschnitten, also die Unvergänglichkeit der Seele ausgesprochen. Es muß also von der Seele, weil das ihr zukommende Prädikat *ἀθάνατον* das des *ἀνώλεθρον* (*ἀδιόλεθρον*) einschließt, behauptet werden, daß sie dem Tode nie erliegen könne; naht also dieser dem Menschen, so kann nur dessen *σῆμα*, der Leib, untergehen, während das *ἀθάνατον*, die Seele, unverfehrt davon gehen muß. p. 105 E—106 E.

Mußten wir uns in der vorliegenden Darstellung dieses Beweises oft bis auf den Wortlaut genau der Schmidtschen anschließen, so glaubten wir hierzu berechtigt zu sein, weil wir hier die unseres Bedünkens einzig richtige Auffassung desselben gefunden haben; und wie viele logische Fehler und Schiefheiten durch nur leise Abweichungen und kaum merkbare Ungenauigkeiten der Erklärer und Kritiker in der Behandlung gerade dieses Beweises dem Plato schon aufgebürdet sind, ist von demselben Gelehrten in der Note p. 83 ff. an lehrreichen Beispielen gezeigt. Ueberhaupt scheinen Bedenken gegen diese platonische Beweisführung weit ins Alterthum hinauf zu reichen; schon Straton machte nach Olympiodor. Schol. in Phaed. ed. Finekh p. 150 (cf. H. Schmidt II. p. 74 f.) mehrere geltend. So äußerte er zunächst, es sei ein vorschneller Schluß, daß die Seele darum, daß sie den Tod nicht annehme und in dieser Hinsicht *ἀθάνατος* sei, auch unvergänglich sein solle; sei doch auch der Stein in dieser Hinsicht *ἀθάνατος*, aber doch nicht *ἀνώλεθρος*. Allerdings ist leicht ersichtlich, daß Straton hier Unzusammengehöriges vergleicht; denn der Stein nimmt den Tod nicht an, weil er als leblos gar nicht unter die gegensätzlichen Begriffe Leben und Tod fallen kann, die Seele dagegen, weil sie lebendig und lebenbringend ist. Näher schon trifft ein zweites, auch schon von Straton geäußertes Bedenken (H. Schmidt II. p. 75), daß nämlich durch die Nachweisung, die Seele sei als Lebensbringerin (*Ἀποκρίνον δὴ, ἢ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι, ζῶν ἔσται; Ὡς ἂν ψυχῇ, ἔσθι.* Phaed. p. 105 C.) *ἄδεκτος τοῦ*

θανάτιον und deshalb *ἀθάνατος*, eigentlich nur erwiesen sei, daß sie so lange *ἀθάνατος* sei, als sie überhaupt sei, da sie ja auch nur so lange Leben bringen könne, als sie sei (*μήποτε, ὡς τὸ πῦρ, ἔστ' ἂν ᾗ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἔστ' ἂν ᾗ, ἀθάνατος. καὶ γὰρ ἐπιγέρεται ζωὴν, ἔστ' ἂν ᾗ.* Olymp. p. 150, 27). Dies Bedenken, welches die meisten neuern Erklärer und Kritiker aufgegriffen und zu dem ihrigen gemacht haben (Gottleber, Tennemann, Kunhardt bei H. Schmidt II. p. 75 76), hat man freilich auch schon frühzeitig zu heben gesucht, wie eine Stelle des Simplicius (Comment. in Aristot. de anima III. p. 69, 6. cf. H. Schmidt p. 76) bezeugt, wo er zur Aeußerung des Aristoteles, nur der *νοῦς πρακτικός* sei *ἀθάνατος καὶ αἰδιος*, die Bemerkung macht: *καλῶς γὰρ καὶ τὸ αἰδιον προσέθεικεν, ὡς ὁ Πλάτων τὸ ἀνώλεθρον ἐν Φαίδωνι, ἵνα μὴ, ὡς ὁ Βοηθός, διηθώμεν τὴν ψυχὴν, ὥσπερ τὴν ἐμψυχίαν ἀθάνατον μὲν εἶναι, ὡς ἀνιὴν μὴ ὑπομένοσαν τὸν θάνατον ἐπιόνια, ἐξισταμένην δὲ ἐπιόντος ἐκείνου τῷ ζῶντι ἀπόλλυσθαι.* Freilich wäre eine solche Lösung der Schwierigkeit eine höchst oberflächliche, und recht gut konnten Tennemann und Kunhardt jene *καλὴ πρόσθεσις* vielmehr als einen Machtspruch bezeichnen, durch den Plato die Unvergänglichkeit der Seele, als eines lebenden Wesens, voraussetze, also was eigentlich bewiesen werden sollte, bittweise annehme. Ist das Prädikat *ἀνώλεθρον* weiter nichts als eine Hinzufügung Platons, deren Nothwendigkeit nicht logisch erwiesen ist: wer bürgt uns dafür, daß sie nicht eine willkürliche sei; warum sollen wir denselben Zusatz nicht bei jenen andern Prädikaten *ἀθερμον, ἄμονσον, ἄδικον, ἀνάριον* machen können? Za man hat sich nicht entblödet, dem Plato selbst Mißtrauen in die Kraft seines eigenen Beweises zuzuschreiben, und ihn sich für den Mangel an philosophischer Gewißheit mit der Appellation an das gemeine Bewußtsein trösten lassen: *ὁ δὲ γε θεός οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος, καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατιόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖν μηδέποτε ἀπόλλυσθαι* p. 106 E. Daß wir Plato wirklich einer so unphilosophischen Betrachtungsweise für fähig halten dürften, ist an und für sich kaum glaublich; und daß er einer solchen in der That nicht schuldig, dies klar nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst von H. Schmidt (vgl. bes. II. p. 77—81). Der Kern seiner Ausführung ist im Folgenden gegeben.

Hätte dem Plato der Begriff *ἀνώλεθρον* nicht als ganz nothwendig mit *ἀθάνατον* verbunden gegolten, dergestalt daß, was *ἀθάνατον*, eo ipso auch *ἀνώλεθρον* sei, so wäre jener gegen seine Beweisführung erhobene Vorwurf der Willkür begründet. Daß er nun diese enge Zusammengehörigkeit beider Begriffe statuirte, ist allerdings in dieser Form nirgends ausdrücklich ausgesprochen; daß sie ihm aber feststand, ist nicht zu bezweifeln, wenn wir die Stelle 105 E—106 D berücksichtigen. „Hätten diese negativen Benennungen wie *ἀνάριον, ἀθερμον, ἄμονσον, ἄδικον* zugleich die Kraft, die Vergänglichkeit des mit ihnen belegten Gegenstandes zu negiren, so müßte die Drei als *ἀνάριον*, der Schnee als *ἀθερμον* und

ebenso die Seele als *ἀθάνατον* unvergänglich sein. Längnet freilich Jemand die Nothwendigkeit der Verbindung des *ἀνώλεθρον* mit dem *ἀνάγκιον* und *ἄθετον*, so würden wir ihm nichts entgegen können; denn wie wollten wir beweisen, daß das *ἀνάγκιον* und *ἄθετον* zugleich *ἀνώλεθρον* wäre? Gäbe er sie aber zu, so würde von selber folgen, daß die drei als *ἀνάγκιον*, wenn ihr dessen Gegentheil, das Gerade naht, so wie der Schnee als *ἄθετον*, wenn ihm das Warme naht, nicht untergehe, sondern unversehrt davongehet. Eben dies wird also auch für die Seele folgen, wenn jene Verbindung zwischen dem *ἀθάνατον* und *ἀνώλεθρον* als nothwendig zugestanden wird; wo nicht, so wird es für ihre Unvergänglichkeit eines anderen Beweises bedürfen.“ — Da nun weder Sokrates einen solchen anderen Beweis für nöthig hält, noch einer der Zuhörer einen solchen verlangt, so müssen eben beide Theile darin einverstanden sein, daß jene Verbindung des Begriffs *ἀνώλεθρον* mit dem des *ἀθάνατον* eine ganz nothwendige sei; und es wäre völlig absurd, anzunehmen, Plato selbst habe sich mit einem solchen schwankenden, nur hypothetischen Resultate des Beweises begnügt, oder gar das indirecte Geständniß abgelegt, daß eigentlich nichts bewiesen sei. Ist also die Nothwendigkeit jener Verbindung nirgends ausdrücklich constatirt, so muß sie dem Plato von vornherein als ausgemacht gelten; und es ist lediglich der Läßlichkeit der dialogischen Form zuzuschreiben, wenn dies allgemein von den Unterredenden anerkannte Verhältniß, so wichtig es für den Beweis ist, nicht besonders hervorgehoben wird. Sehr fein bemerkt daher Schmidt p. 78: „Man hat (bei jener harten Beurtheilung der platonischen Argumentation) ganz vergessen, daß es eben der sokratisirende Plato ist, der hier spricht, nicht der kategorisch redende Aristoteles. Bei letzterem würde es so heißen: (Die Seele ist *ἀθάνατος*) nun ist aber, was *ἀθάνατον* ist, nothwendig auch *ἀνώλεθρον*; denn *ἀθάνατον* ist die species von dem genus *ἀνώλεθρον*; der Seele kommt also mit dem Prädikate *ἀθάνατος* zugleich das Prädikat *ἀνώλεθρος* zu, und sie ist daher in Wahrheit unsterblich und unvergänglich.“

Hat auf diese Weise Schmidt mit Recht, wie wir keinen Augenblick zweifeln, den Plato gegen jenen Vorwurf der Willkür in Schutz genommen, so längnet er doch keineswegs, daß in der Beweisführung ein Irrthum untergelaufen sei, der das Endresultat nicht minder in Frage stellt, als jener Vorwurf, wenn er begründet gewesen wäre: freilich ein Irrthum, der viel erklärlicher und verzeihlicher ist, als der ihm von den Meisten schuld gegebene.

Suchte man gewöhnlich den Fehler in der willkürlichen Verbindung des Begriffes *ἀνώλεθρος* mit dem Prädikat *ἀθάνατος*, so findet ihn Schmidt dagegen in der ungerechtfertigten Belegung der Seele mit diesem letzteren Prädikate. Nämlich so. Die indirecten Gegensätze schließen sich, wie die directen, nach Plato in der Weise aus, daß sie nie zu gleicher Zeit zusammen verbunden existiren können. Es fragt sich nun, was geschieht, wenn zwei solche Gegensätze auf

einander stoßen; und hier stellt Plato die Alternative auf: entweder muß einer von beiden nachgeben und weichen, oder einer muß vollständig untergehen; im ersten Falle würden sie sich also aus dem Wege gehen und beide erhalten bleiben, im letzteren der eine den andern vernichten. Ein allgemeines Kriterium dafür, bei welchen Gegensätzen die eine oder die andere Eventualität eintritt, giebt Plato nicht; dies wird also bei jedem Falle, wo es sich darum handelt, besonders festgestellt werden müssen, wenn dies anders möglich ist. Kommt nun der Seele das Prädikat *ἀθάνατος* „unsterblich“ zu, so ist es allerdings natürlich, daß sie durch den Gegensatz des Todes nicht vernichtet werden kann; es kommt also darauf vor Allem an, nachzuweisen, daß der Seele nothwendig dies Prädikat zukommt. — Alles nun, was in der oben angegebenen Weise einen Begriff von sich ausschließt, kann man, um dies gegenseitige Verhältniß zu bezeichnen, mit einem Prädikate belegen, welches die schlechtthinige Negation dieses Begriffes ausdrückt. Die Eigenschaft nun, vermittelt welcher ein Gegenstand einen Begriff von sich ausschließt, wird im Griechischen meist durch ein jenen Begriff vermittelt des *a* privativum negirendes Adjectiv bezeichnet. So wird die den Begriff des Geraden ausschließende Drei ein *ἀνόσιον* genannt; ebenso ist das den Begriff *μῦσα* oder *δίξη* Ausschließende ein *ἄμουσον* und *ἄδικον*, und man könnte diese Beispiele durch eine Menge ähnlicher Formen wie *ἄβουλος*, *ἄδολος*, *ἄθνημος*, *ἄδοξος*, *ἀκέγαλος*, *ἄζωος* u. s. w. vermehren. Dadurch nun, daß ich einem Dinge eine Eigenschaft in der angegebenen Weise beilege, ist angedeutet, daß es, so lange es diese Eigenschaft besitzt, nicht den entgegengesetzten Begriff zuläßt: so lange etwas ungerade, kann es nicht zu gleicher Zeit gerade sein; so lange etwas unangenehm ist, kann es nicht zugleich angenehm sein u. s. f. Wir können nun nach dieser Analogie die Seele, da sie als lebenspendend dem Tode entgegengesetzt ist, im Deutschen als „untodt“ bezeichnen; denn dies Adjectiv drückt aus, daß die Seele den Tod in jener Weise von sich ausschließt; und ebenso könnten wir im Griechischen die *ψυχή* als *ἀθάνατος* bezeichnen, wenn dies Wort dem allgemeinen Sprachgebrauche nach dasselbe bedeutete, was wir nach jenen Analogieen erwarten müßten. Nun bedeutet *ἀθάνατος* aber nie „untodt“ (wie etwa *ἄζωος* unlebendig), sondern „untödtbar“ oder unsterblich; es schließt also von dem damit belegten Gegenstande nicht nur so den Tod aus, daß es nicht zugleich mit dem Begriff des Todes von ihm prädicirt werden kann, sondern so, daß es die Unmöglichkeit ausdrückt, daß derselbe je durch den Tod vernichtet werde. Wäre also Plato der begrifflichen, logischen Analogie gefolgt, so hätte er das Wort *ἀθάνατος* in einer vom Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung als „untodt“ nehmen müssen; die Analogie der Wortbildung aber verleitet ihn, einen durchaus davon verschiedenen und die ganze logische Analogie zerstörenden Begriff „unsterblich“ zu substituiren. Daß es überhaupt gefährlich ist, sich von einem Sprachgebrauch kritiklos leiten zu lassen, worauf wir schon oben

hinwiesen, zeigt sich hier recht deutlich. Man kann eben nicht in allen Fällen volle logische Consequenz von der Sprache erwarten; wenn z. B. Plato logisch richtig dem Schnee das Prädikat *ἄθετος* giebt, so ist dagegen nichts einzuwenden, obwohl er dies sonst in der Sprache nicht vorkommende Wort eigens für seinen Zweck gebildet hat; ebenso zu rügen aber ist es, wenn er in unserm Falle durch eine sprachliche Analogie getäuscht einen ganz fremden Begriff in die logische Erörterung einschwärzt. „Wie die Sprache das Gegenteil von *θετός* warm nicht durch *ἄθετος* unwarm, sondern durch das selbstständig gebildete Adjectiv *ψυχρός* kalt ausgedrückt hat, so hat auch jene für *ἀθάνατος* theoretisch gerechtfertigte Bedeutung untodt ihren selbstständigen Ausdruck in dem adj. *ζῶος* lebendig gefunden, und der Sprachgebrauch hat jener, wegen der Analogie einmal nahe liegenden und auch wirklich gebildeten Form *ἀθάνατος* statt der einfachen Bedeutung dessen, was nicht todt ist, die prägnantere dessen, was nicht tödtbar ist, also untödlich, unsterblich gegeben“ (S. Schmidt II. p. 87); wie ja die Bildung von Synonymen eines der wesentlichsten Mittel ist, wodurch sich die Sprache zur Einführung von feiner unterschiedenen Begriffen befähigt. — Müssen wir also dem Plato einen durch das unvermerkte Hinübergleiten aus dem durch die Theorie gewonnenen Begriffe in den durch die Praxis festgestellten veranlaßten Irrthum zuschreiben, so ist er gewiß um so mehr zu entschuldigen, wenn wir in der griechischen Sprache selbst ein ähnliches Gleiten und Schwanken in der Bedeutung der so gebildeten Wörter wahrnehmen, indem in der That mehrere dergleichen Adjective auch in der Praxis die doppelte Bedeutung des Nichtseins einer Eigenschaft und des Nichtseinkönnens derselben vereinigen, wie *ἀδιάφθορος* unverdorben und unverderblich, und besonders die mit Verbalien auf *τος* gebildeten, wie *ἀνέλεγκτος* unwiderlegt und unwiderleglich, *ἀνίκητος* unbesiegt und unbesiegbar u. s. w. Immerhin aber bleibt ein solcher Irrthum bei Plato erklärlicher und verzeihlicher, als ein „aus eignem Mißtrauen in die Kraft seines Beweises hervorgerufener Machtspruch.“ — Was übrigens von neueren Erklärern wie Susenihl, Cron, Deuschle gegen die Schmidt'sche Beurtheilung des Beweises nach dieser Seite eingewendet worden ist, scheint uns durch die Bemerkungen dieses Gelehrten in seinem neuesten Werke (Beiträge zur Erklärung Platonischer Dialoge 1874. p. 145—153) hinreichend widerlegt zu sein.

Ist also Platos Beweis dafür, daß die Seele unsterblich sei, fehlerhaft, so ist nichts für die Beantwortung der oben gestellten Frage geschehen: was muß eintreten, wenn an die Seele der Tod, als ihr indirecter Gegensatz, herankommt? Zusammen können sie als Gegensätze nicht existiren; wird nun die Seele dem Tode entgehen oder von ihm vernichtet werden? Steinhart nimmt jenes als erwiesen an; er sagt p. 417 vom vierten Beweise: „Er weist die Seele als die mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundene Substanz nach, welche jene Idee in ihrer ganzen Fülle theils in sich selbst trägt, theils der Körper-

welt mittheilt, als das Urlebendige, das ebensowenig durch den Tod vernichtet werden kann, als die Idee des Lebens selbst.“ Steinhart nimmt also darauf, ob der Seele mit Recht das Prädikat *ἀθάνατος* zukomme (was Straton, Tennemann, Kunhardt bezweifelten), oder ob sie mit Recht *ἀθάνατος* heiße, hier keine Rücksicht; die Seele als eine mit der Idee des Lebens unzertrennlich verbundene Substanz, kann vom Gegensaße des Lebens, dem Tode, nicht vernichtet werden — dies ist der Hauptgrund, worauf er baut. Ueber das Verhältniß jener Substanzen, die in so prägnanter Weise das Wesen der Ideen repräsentiren, drückt er sich folgendermaßen aus p. 447. „Um eine Brücke zu finden, die aus der Welt der allgemeinen Begriffe in die des einzelnen Daseins hinüberführt, nimmt Plato gewisse Substanzen an, in denen der allgemeine Begriff aufs Reinste und Vollkommenste verwirklicht wird, so daß man sie die Träger der Ideen nennen kann; solches ist das Verhältniß des Schnees zur Kälte, des Feuers zur Wärme, des Fiebers zur Krankheit. Durch die Annahme dieser Mittelbegriffe erscheint nun alles Sein als ein dreifaches, indem zwischen den ewig unveränderlichen allgemeinen Begriffen und den einzelnen vergänglichen, zwischen Gegensätzen wechselnden Gegenständen vermittelnde Substanzen stehen, die das abstracte Wesen der Ideen zur Wirklichkeit und Wirksamkeit bringen.“ Also aus der höheren Stellung der das Leben vermittelnden Seelensubstanz gegenüber der belebten Körperwelt, auf der innigeren Theilnahme der Seele an der Idee des Lebens beruht ihre Unvernichtbarkeit durch den Gegensatz des Lebens, den Tod. Ebendasselbe aber, was von dieser Mittelsubstanz der Seele gilt, müßte dann auch entsprechend von den anderen ausgesagt werden können. Steinhart nennt als eine fernere Mittelsubstanz den Schnee, insofern er in hervorragender Weise die Idee der Kälte repräsentirt. Fragen wir nun aber: nimmt der Schnee an dem Wesen der Kälte so innigen Antheil, daß er nicht durch ihren Gegensatz, die Wärme, vernichtbar ist? — so müssen wir diese Frage offenbar verneinen. Ebensowenig vermag, wie dies Plato selbst zugiebt, das Feuer der Kälte zu widerstehen, und ebenso schwer möchte es sein zu beweisen, daß das Fieber, die Krankheit par excellence, seine Existenz gegenüber der Gesundheit behaupten müsse. Wenn es also auch klar ist, daß Plato jenen eigenthümlichen Substanzen, die er in die Mitte zwischen Ideen und Körperwelt stellt, eine engere Verwandtschaft mit den reinen Begriffen als den Dingen der eigentlichen Erscheinungswelt zuschreibt, so gewährt doch seine Darstellung keinen Anhalt, die Art und den Grad dieser Verwandtschaft näher zu bestimmen; und ich wüßte nicht, was uns bewegen könnte, der Seelensubstanz eine so exceptionelle Stellung unter den übrigen zuzuschreiben, wie dies Steinhart nach dem Angeführten zu thun scheint.

Daß übrigens dieser ganze Beweis vorzüglich auf der platonischen Ideenlehre beruht,

so daß, sobald ein System über dieselbe hinausgeht, er in dieser Fassung nicht mehr anwendbar ist: darauf braucht kaum besonders aufmerksam gemacht zu werden.

Nachdem wir so die im Phädon enthaltenen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu würdigen versucht haben, sind nach dem oben Gesagten noch zwei Beweise aus andern Schriften Platons übrig, die eine besondere Berücksichtigung zu erheischen scheinen. Daß zunächst der im Phädrus enthaltene Beweis mit dem vierten des Phädon sich nahe berührt, wird aus der einfachen Wiedergabe desselben hervorgehen. Er verläuft in folgenden Sätzen.

Die Seele ist unsterblich. Denn das Immerbewegte ist unsterblich; was aber ein Anderes bewegt und von einem Anderen bewegt wird, hat, indem es ein Ende der Bewegung hat, auch ein Ende des Lebens. Einzig und allein das sich selbst Bewegende hört, dieweil es sich nicht selbst im Stich läßt, nimmer auf, bewegt zu werden, sondern ist vielmehr auch für alles Andere, was bewegt wird, Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang aber ist ein Ungewordenes. Denn aus einem Anfange muß nothwendig alles werdende werden, der Anfang selbst aber aus keinem Andern; denn wenn der Anfang aus irgend Einem würde, so wäre er kein Anfang. Da nun also das Sichselbstbewegende ein Ungewordenes ist, muß es nothwendig auch unvergänglich sein. Denn wenn der Anfang unterginge, könnte weder er selbst aus irgend Einem werden, noch etwas Anderes aus jenem, da ja Alles aus einem Anfange werden muß. So ist also Anfang der Bewegung das Sichselbstbewegende. Dies aber kann ebenso wenig vergehen wie entstehen, oder es müßte der ganze Himmel und die ganze Schöpfung zusammenfallen und stille stehen, und nie wieder etwas erlangen, von wo aus sie in Bewegung gesetzt neu entstehen könnte. Da sich also das Sichselbstbewegende als unsterblich erwiesen hat, so kann man dreist eben dies als die Natur und das Wesen der Seele bezeichnen. Denn Alles, dem die Bewegung von Außen kommt, ist unbeseelt; dem sie aber von Innen aus sich selbst kommt, das ist beseelt; worin ausgesprochen liegt, daß die Selbstbewegung das Wesen der Seele ausmache. Wenn es nun sich so verhält, daß das Sichselbstbewegende nichts anderes ist als die Seele, so muß diese nothwendigerweise ungeworden und unsterblich sein. (Phaedr. p. 245 C—246 A.)

Wir können wohl sagen, daß, während im vierten Beweise des Phädon der Seele als dem Lebensprinzipie Unsterblichkeit zugeschrieben wurde, hier diese ihr als dem Bewegungsprinzipie vindicirt wird. Wie eng beides für Plato mit einander verbunden ist, zeigt sich darin, daß er mit dem Aufhören der Bewegung zugleich das Aufhören des Lebens setzt; die Seele ist, weil immer bewegt, darum immer lebend, d. i. unsterblich. Da also

hier im Phädrus weiter ausgeholt wird, indem der neue Begriff der Bewegung eingeführt wird, den der letzte Beweis des Phädon nicht bedarf: so muß es auffällig erscheinen, daß man im spätern Alterthum gerade den des Phädrus als den platonischen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit ansah, wie denn Cicero ihn zweimal, in der Republik und in den Tusculanen angewendet hat, während er jenen nirgends berührt. Der Grund mag darin zu suchen sein, daß allerdings dieser Beweis des Phädrus trotz des dazugekommenen Momentes der Bewegung im Ganzen viel einfacher und übersichtlicher dargestellt ist als jener; in ununterbrochener streng logischer Deduction bewegt er sich vom Beginne bis zum Schlusse.

Wie großartig die platonische Vorstellung von der Seele als dem Bewegungsprinzipie ist, zeigen am deutlichsten Stellen aus dem 10. Buche der Gesetze, wo er (p. 894) diese *πρώτη κίνησις* erörtert. Die Seele bewegt und bestimmt sich nicht nur selbst unabhängig von allen äußeren Einflüssen in ihrem Wesen, Denken und Thun, sondern bildet auch für die gesammte Außenwelt die Quelle der Bewegung: *ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματά ἐστι βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι, δοξάζειν ὁρθῶς, ἐπεισομένως· χαίρονσαν, λυπομένην· παροῦσαν, φοβουμένην μισοῦσαν, στέργουσαν κτλ.* — So erhaben aber auch diese Anschauung ist, bietet sie doch bei genauerer Betrachtung bedeutende Schwierigkeiten dar. Wenn zunächst die Thätigkeiten und Affecte der Seele als Selbstbewegung gefaßt werden, so möchte sich hieraus ein Widerspruch mit der im dritten Beweise des Phädon geltend gemachten Auffassung vom Wesen der Seele ergeben. Denn jede Bewegung involvirt eine Veränderung, also auch die Selbstbewegung, nämlich eine Veränderung in sich selbst; wie kann man aber von der sich selbst verändernden Seele noch sagen, sie sei ein immer sich gleich bleibendes, sich innerlich gleich verhaltendes Wesen? Ist nicht das *ἀεὶ κινητόν* dem *ἀεὶ κατὰ τὰ πάντα καὶ ὁσάτωσ ἔχον* aufs schärfste entgegengesetzt? Ja wie läßt sich überhaupt der Begriff der Bewegung, der das Gebundensein an den Raum voraussetzt, von einem völlig unsinnlichen, also an den Raum nicht gebundenen Wesen prädiciren? — Aber auch, daß die Seele die einzige Quelle der Bewegung für die ganze Außenwelt sein soll, wird uns zugestehen schwer fallen. Denn daß unsere Seele durch ihre Organe in die äußere Welt einzugreifen vermag und dadurch die Dinge zu bewegen, leiten und ordnen im Stande ist, werden wir nicht läugnen; aber alle Bewegungen in der Natur auf die Bewegung der menschlichen Seele zurückzuführen, würde ein vergebliches Bemühen sein.

Indem nun Plato hier die sich selbst bewegende Seele als den Ursprung und Anfang aller Bewegung setzt, ist ihm die Seele nicht nur unsterblich, sondern ewig; denn da der Anfang nicht aus etwas geworden oder entstanden sein kann (in welchem Falle er nicht Anfang wäre), kann auch die Seele als Anfang nicht geworden, sondern muß von jeher

gewesen sein. Und hier stehen wir wiederum vor einem merkwürdigen Widerspruche im System Platos. In allen übrigen Schriften räumt er Ewigkeit nur denn Ideen und Gott (dem Demiurgen) ein; und besonders im Timäus läßt er die Seelen ausdrücklich von Gott, dem ersten Werkmeister, in bestimmter Anzahl geschaffen werden und zwar nach Erschaffung der Himmelskörper (die Planeten kreisen also nach dieser Darstellung vor Erschaffung der Seele!). Rührt also der Keim der Unsterblichkeit im Menschen von jenem Werkmeister her, so müßte, wenn man die Unsterblichkeit auf der immerwährenden Bewegung beruhen läßt, gerade der Anstoß zur Bewegung der Seele von Gott, d. h. von Außen gekommen sein. Damit wäre aber die Seele weder ewig, da ihre Bewegung zu bestimmter Zeit begonnen, noch nothwendig unsterblich, da bei einer von Außen empfangenen Bewegung nach Plato selbst ein Aufhören der Bewegung und damit des Lebens möglich ist.

Auch der im letzten Buche des Staates für die Unsterblichkeit der Seele gelieferte Beweis, dessen Betrachtung uns schließlich noch übrig ist, läßt sich mit dem letzten des Phädon leicht in Zusammenhang setzen. Während in diesem der Zweifel des Kebes, die Seele möchte wohl ein den Körper wiederholt überdauerndes, aber nicht absolut ewiges Wesen sein, so zu lösen versucht wurde, daß positiv aus dem Wesen der Seele ihre Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit, Ewigkeit abgeleitet wurde, so findet derselbe im Staate eine mehr negative Antwort: Plato sucht zu beweisen, daß es nichts gebe, wodurch die Seele vernichtet werden könnte. Ist dies erwiesen, dann ist allerdings jener Zweifel beschwichtigt. Der Beweis bewegt sich p. 608 E—611 init. hauptsächlich in folgenden Sätzen.

a) Es giebt ein Gutes und ein Böses. Als dieses läßt sich alles Vernichtende und Schädende, als jenes alles Erhaltende und Nützende bezeichnen. Wie nun jedes Ding sein besonderes Gute (d. h. ihm besonders Zutragliche) hat, so hat es sein besonderes Böse (ihm Schädliche); so ist Krankheit das eigenthümliche Böse für den Körper, Mehlthau fürs Getreide, Rost fürs Eisen, Fäulniß fürs Holz u. s. w. Wenn nun einen Gegenstand dieses sein eigenthümliches und besonderes Böse befällt, so verschlechtert es ihn, ja schließlich löst es ihn ganz auf und vernichtet ihn. Es kann etwas nur durch das ihm von Natur anstammende Böse und diese eigenthümliche Schlechtigkeit zu Grunde gehen; wird es durch diese nicht vernichtet, so kann es überhaupt durch nichts vernichtet werden; denn alles Andere ist entweder für dasselbe gut, oder weder gut noch böse, also indifferent. Giebt es also ein Ding, das ein ihm besonders zukommendes Böse hat, durch welches es verschlechtert wird, das aber nicht im Stande ist es völlig zu vernichten, so wird dasselbe überhaupt nicht vernichtbar sein.

b) Ein solches Wesen ist nun die Seele. Das ihr eigenthümliche Böse, was sie verschlechtert, ist die Untugend, das Laster, die Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Feigheit, Unverständigkeit. Während aber Krankheit den Körper nicht bloß verderben, sondern auch vernichten kann, wenn sie in ihn eindringt, so vermag weder die Ungerechtigkeit noch ein anderes Laster die davon ergriffene Seele bis zum Tode, der Trennung vom Körper, zu treiben. Kann sie aber nicht von dem ihr eigenthümlichen Bösen vernichtet werden, so auch von nichts Anderem.

c) Wollte nun Jemand trotzdem, um die Unsterblichkeit nicht zugeben zu müssen, behaupten, die Untugend vermöchte die Seele zu tödten, so müßte z. B. ein Ungerechter an Ungerechtigkeit sterben, und zwar der in höherem Grade ungerechte schneller, der in geringerem langsamer. Nun wäre es allerdings ein wahres Glück für die Ungerechten, wenn die Ungerechtigkeit ihnen tödtlich wäre; denn auf diese Weise könnten sie vielem Unglück und Leiden entgehen. Die Erfahrung zeigt aber das Gegentheil; die Ungerechtigkeit tödtet sie nicht, sondern scheint ihre Lebenskraft noch zu erhöhen; nicht nur nicht sterben, sondern nicht einmal schlafen läßt sie sie, wie Plato mit einem Anfluge von bitterer Ironie sagt. Kann also die Seele weder von dem ihr angestammten Uebel, noch von irgend etwas Anderem vernichtet werden, so muß sie nothwendig immer sein; ist sie aber dies, so ist sie unsterblich.

Es läßt sich diesem Beweise ein großer Scharfsinn nicht absprechen; und er erscheint um so einfacher und schlagender, je mehr er sich auf die Erfahrung beruft. Freilich möchte eine genauere Betrachtung zeigen, daß gerade hierin auch seine Schwäche beruht.

Zunächst ist es höchst auffällig, daß die Seele das einzige von allen Wesen sein soll, welches durch das ihm eigenthümliche Böse nicht vollständig vernichtet werden kann. Wie kommt das? Ist das ihr eigenthümliche Gute so stark, daß es von dem Bösen nie überwuchert und erdrückt werden kann? Kaum, da nach Plato ja die Seelen völlig böse werden können. Plato beantwortet uns die Frage, wie diese Eigenthümlichkeit zu erklären sei, gar nicht, sondern beruft sich auf die Erfahrung, daß es so ist. Hier macht nun Bucher geltend, die Erfahrung könne nur zeigen, daß wir keine solchen Kräfte kennen, welche die Seele zu vernichten im Stande sind; dies beweise noch nicht, daß es keine geben könne. — Aber selbst zugegeben, daß, wenn überhaupt etwas, so nur die Untugend oder das Laster der Seele Vernichtung bringen könne, so kann die Erfahrung doch nur für die Dauer dieses Lebens die Unvernichtbarkeit der Seele darthun; denn da unsre Erfahrung nicht über das Grab hinausreicht, so bleibt ja doch die Möglichkeit, daß die durch Laster jeder Art schon hier verdorbene und geschwächte Seele nach ihrer Trennung vom Leibe allmählich gänzlich zu Grunde gehe. Reicht also unsere Erfahrung zur Entscheidung dieser Frage nicht aus, so sind die Schlüsse, die wir auf sie bauen, jedenfalls unsicher und bedenklich.

Doch wir können diesen Beweis nicht verlassen, ohne einen in demselben ausgesprochenen Gedanken hervorzuheben, der, wenn er selbstständiger ausgeführt wäre, wohl geeignet sein dürfte, ein weiteres Moment für die Unsterblichkeit der Seele zu bilden. Wenn es nämlich p. 610 D heißt: „Die Ungerechtigkeit wäre ja gar nichts Schreckliches, wenn sie dem sie Verübenden tödtlich wäre, indem sie dann eine Befreiung von Uebeln bildete,“ so scheint hier darauf hingedeutet zu werden, daß der bloße Tod, wenn er den ganzen Menschen, also auch die Seele vernichtete, keine genügende Strafe für den Bösen sein könne; das Fortleben der Seele nach dem Tode würde demnach ein Postulat der sittlichen Weltordnung sein. Es ist aber zu bedauern, daß dieser Gedanke nur beiläufig hereinspielt und nicht zum Ausgangspunkte einer besonderen Erörterung gemacht wird. Und so oft Plato auch in seinen Schriften auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode zu reden kommt, immer thut er es nur im mythischen Gewande, die philosophische Kritik nur gelegentlich zur Reinigung veralteter und unhaltbarer Vorstellungen benutzend.

Fassen wir sonach kurz das Resultat unserer kritischen Betrachtungen über die platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zusammen, so werden wir gleich weit entfernt sein von überschwenglichem Lob wie von herabziehendem Tadel. Keinen der Beweise werden wir vom jetzigen Standpunkte unsers philosophischen Bewußtseins aus als vollkommen gelungen ansehen können; sie sind theils von zweifelhaften oder falschen Annahmen, theils sogar von logischen Fehlern in der Ausführung nicht freizusprechen. Andererseits können wir ebensowenig so herben Urtheilen, wie dem Anfangs von Baur erwähnten beistimmen; uns wenigstens ist oft selbst die Auffindung jener Mängel und Fehler sowie ihrer Ursachen lehrreich und interessant genug gewesen. Als entschieden schief aber müssen wir vor allem das Urtheil derer zurückweisen, die, wie selbst Bucher noch in einzelnen Fällen, den Plato selbst nicht von der Wahrheit seiner Beweise überzeugt sein lassen. Abgesehen davon, wie übel ein solches Gauckelspiel mit den ernstesten Dingen, wozu auf diese Weise die platonische Darstellung herabgewürdigt wird, unserm Philosophen stehen würde: möchten sie doch bedenken, wie viel leichter es ist für uns, die wir mit kritischem Blick an ein abgeschlossenes System herantreten, Schwächen und Widersprüche darin zu entdecken, als für den Schöpfer desselben, der mit dem System sich entwickelte, sie zu vermeiden.