

Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato und Aristoteles.

Von Pfarrer Dr. E. Rolfes in Dottendorf bei Bonn.

1. Wenn man die Frage aufwirft, in welcher Weise die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus reinen Vernunftgründen, abgesehen von den Aussprüchen der Offenbarung, glaubhaft gemacht werden könne, so liegt es nahe, nach den einschlägigen Beweisgründen der griechischen Philosophie Umschau zu halten. Denn diese Philosophie gilt als klassisches Vorbild der vernünftigen Forschung, und besonders die christliche Philosophie hat in ihr immer eine Bahnbrecherin auf den verschlungenen und dunkeln Pfaden des höhern Denkens anerkannt. Es ist aber auch eine geschichtliche Tatsache, dass gerade die Unsterblichkeit von Plato und Aristoteles mit grosser Sorgfalt behandelt worden ist. Sie steht bei ihnen im Vordergrund des Interesses. Plato hat ihr eine seiner schönsten Schriften, den *Phaedon*, gewidmet, und auch Aristoteles verwendet auf sie seinen ganzen Scharfsinn, und der Beweis der Unsterblichkeit stellt in seiner Schrift über die Seele die höchste Höhe dar, zu welcher die Erörterung sich erhebt.

Es empfiehlt sich also, die Wege zu beschreiben, auf denen Plato und Aristoteles die Unsterblichkeit unserer Seele begründen. Diese Aufgabe ist um so lohnender, da die Beweisführung der beiden Philosophen nicht der Schwierigkeiten ermangelt und auch vielfach beanstandet worden ist. Vielleicht gelingt es uns, über einige Punkte, die bisher weniger richtig verstanden worden sind, etwas mehr Licht zu verbreiten. Jedenfalls soll unsere Darstellung auch die wahren Beweise der Unsterblichkeit ersichtlich machen und möchte demnach auch als ein kleiner Beitrag zur christlichen Anthropologie angesehen werden.

Man muss zwei Arten von Vernunftbeweisen für die Unsterblichkeit unterscheiden. Die eine zieht die Vorsehung Gottes in ihre Erwägung mit herein, die andere lässt sie ausser Acht und betrachtet nur die Natur der Seele als eines vernünftigen Wesens, um

aus ihr zu folgern, dass sie dem Tode nicht unterworfen sein könne. So erwägt die eine z. B., dass die Seele Ewiges und Vollkommenes erkenne und demnach auch von Natur nach dessen Besitz begehre. Da sie nun hinieden soweit nicht gelangen kann, so folgert man, dass es im Jenseits geschehen müsse, da das natürliche Verlangen nicht eitel sein und nicht unerfüllt bleiben kann. Oder man erwägt, dass der Mensch für den Gebrauch seiner Freiheit dem gerechten Gott Rechenschaft schuldet, dass die vollkommene Vergeltung erfahrungsmässig in diesem Leben sich nicht findet, und dass es demnach ein jenseitiges Dasein für die Seele geben muss, in welchem der Ausgleich stattfindet. Solcher Art sind die Beweise nicht, die uns gegenwärtig beschäftigen werden. Derartige Beweise sind ohne Zweifel vollgültig, aber sie sind philosophisch nicht so bedeutsam, wie diejenigen, die sich ausschliesslich an die Thätigkeit und das Leben der Seele halten und dessen Erhabenheit über die ganze Natur mit ihren schaffenden und zerstörenden Kräften ins Licht stellen. Das sind die Beweise, an denen der *Phaedon* des Plato und die Schrift des Aristoteles über die Seele sich versuchen. Ob und wie weit von den genannten Philosophen auch jene anderen Argumente verwandt werden, lassen wir hier ausser Betracht.

I.

2. Bevor wir an die Argumente des *Phaedon* herantreten, wird es gut sein, an einige Eigenthümlichkeiten der platonischen Darstellung und Beweisführung zu erinnern. Was die Darstellung betrifft, so verschmäht Plato die schulgerechte, trockene und nüchterne Form der gewöhnlichen wissenschaftlichen Mittheilung. Seine Sätze trägt er nicht als fertige Lehre vor, sondern lässt verschiedene Personen über die philosophischen Stoffe sich besprechen und die gesuchte Wahrheit schrittweise in Rede und Gegenrede finden. Dabei ist die Unterredung mit Handlung verbunden. Die Lage, in der sich die Personen des Gesprächs befinden, ihr Verhalten bei der Unterhaltung, ihre ganze geistige Physiognomie kommen zur Darstellung und sind für den Sinn und Inhalt des Dialogs und das Verständniss der Lehre bedeutsam. Die Beweise sodann, deren sich Plato zu bedienen pflegt, sind mehr, nach Art mancher Gemälde, in grossen Zügen hingeworfen, als im einzelnen mit Sorgfalt ausgeführt. Besonders auffallend ist noch, dass er sich gern auf Mythen, auf vorgebliche heilige und priesterliche Ueberlieferungen beruft. Unter diesen nimmt die Lehre

von dem vorleiblichen Dasein der Seelen und der Seelenwanderung die erste Stelle ein. Alle diese Eigenthümlichkeiten der platonischen Schriften kehren im *Phaedon* wieder, ja, treten hier besonders hervor.

Die Umstände, unter denen das mit dem Namen *Phaedon* bezeichnete Gespräch stattfindet, sind diese. Sokrates sitzt zum Tode verurtheilt im Kerker und soll am Abend den Giftbecher trinken. Er empfängt den Besuch seiner Freunde, unter diesen auch des *Phaedon*, und redet mit ihnen von seinen Hoffnungen auf das Jenseits. Der Weise, so erklärt er, fürchtet den Tod nicht. Denn der Tod ist nur die Trennung der Seele vom Leibe, und der Weise ist sozusagen durch sein ganzes Leben darauf bedacht, dass diese Trennung und Sonderung in ihm verwirklicht werde. Denn was ist der Verzicht auf sichtbare Güter und sinnliche Genüsse, den der Philosoph übt, anders als eine Loslösung der Seele vom Körperlichen und Sichtbaren? Und was ist beim Suchen nach Erkenntniss die Abkehr von dem trügerischen Schein der Sinnenwelt und die Hinwendung zu der unsichtbaren Wahrheit? Ist es nicht auch ein Streben, die Seele vom Leibe und den Wahrnehmungen der leiblichen Sinne zu sondern und so gewissermaassen zu sterben? Was also der Philosoph im Leben gesucht hat, wie sollte er zagen und nicht vielmehr guten Muthes sein, wenn er es im Tode vollkommen erreicht? Diese Aeusserungen des Sokrates veranlassen seine Freunde, ihn um die Darlegung der Gründe zu bitten, worauf sein Glaube an die jenseitige Fortdauer und Glückseligkeit sich stütze. So versteht er sich dazu, mit ihnen die Beweise für die Unsterblichkeit zu besprechen. Er thut dies in überzeugender Weise. Darum kann er sich auch eines Lächelns nicht erwehren, da Kriton, einer der Anwesenden, am Schluss des Gespräches ihn fragt, wie man ihn begraben solle.

„O Männer,“ spricht er, „ich überzeuge den Kriton nicht von dem Unterschied zwischen mir, dem Sokrates hier, der jetzt disputirt und philosophirt, und demjenigen, den er in kurzem als Leichnam sehen wird. Darum fragt er mich, wie er mich begraben soll. Worüber ich aber so viel geredet habe, dass ich nicht mehr bei euch bleiben werde, wenn ich das Gift getrunken habe, sondern hinübergehen werde zum Ort der Seligkeit, das schein ich ihm nur so des Trostes halber vorgebracht zu haben.“

Nachdem er dann das Gift genommen hat, und sein Körper auf das Lager hingestreckt, schon kalt und steif geworden, öffnet er noch einmal seinen Mund, um dem Gefühl der Erlösung Ausdruck zu geben, das ihn erfüllt.

„O Kriton,“ spricht er, „wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig; gebt ihn und vergesst es nicht.“

Er will sagen: jetzt erst werde ich gesund, da ich den Leib verlasse; so erstattet denn dem Schutzherrn der Heilkunst den schuldigen Dank für mich.

Wer sieht nicht, dass diese ganze Handlung, die das Gespräch umrahmt, dessen Zweck in wirksamster Weise unterstützt? Sie muss selbst zum Zeugniß der Unsterblichkeit werden. Der Philosoph, der sterbend keine Furcht hat, dessen Seele über die Schrecken des Todes erhaben ist, der, wo die irdische Welt vor ihm versinkt, ruhig und voll Hoffnung auf die jenseitige hinschaut, ist er nicht ein lebendiger Beweis dafür, dass die Seele grösser ist als diese Welt, dass das Gesetz der Vergänglichkeit sie nicht berührt, dass jenes Spiel des Entstehens und Vergehens, worin sich die ganze Natur bewegt, an ihr seine Grenze findet?

3. Doch welches sind nun die Beweise, die in der Unterredung selber vorgebracht werden?

Man gibt die Zahl derselben auf vier an, kann sie aber auf drei zurückführen. Von diesen dreien schliesst der erste von dem vorleiblichen Sein der Seelen auf ihr nachleibliches Sein, der zweite aus der Erkenntniß der unwandelbaren Wahrheit auf das unwandelbare oder unvergängliche Sein der erkennenden Seele, der dritte aus der nothwendigen Verbindung von Seele und Leben auf die Unmöglichkeit, dass die Seele jemals des Lebens beraubt werde. Man sieht, dass der erste Beweis auf einer falschen Voraussetzung beruht und darum ungültig ist. Der dritte soll nur erhärten, dass in der Seele selbst kein Moment der Zerstörung und des Untergangs vorhanden ist. Wenigstens kann ihm thatsächlich eine weitere Beweiskraft nicht zugestanden werden. Es wird also alles darauf ankommen, ob der zweite Beweis zu recht besteht.

Wie dem sei, wird sich uns an seinem Orte ergeben. Wir wollen die ganze platonische Beweisführung für die Unsterblichkeit nunmehr im einzelnen durchgehen, um sowohl über den zweiten Beweis ins klare zu kommen, als auch unser Urtheil über die beiden andern Beweise zu rechtfertigen.

Da die Mitunterredner des Sokrates den Zweifel mancher Geister an der Fortdauer der Seele in die Worte gefasst haben, sie dürfe

nach dem Tode wohl nirgends mehr sein¹⁾, so spricht Sokrates zuerst von dem Ort der abgeschiedenen Seelen.

„Es gibt einen alten Spruch,“ so beginnt er, „dass die Seelen der Menschen, wenn sie gestorben sind, von hier angelangt, in dem Todtenreich, im Hades, sind und später wieder hierher zurückkehren und aus den Todten entstehen. Und wenn es so ist, dass aus den Todten wieder Lebende werden, befänden sich da nicht unsere Seelen dabei?“²⁾

Mit diesem letzten Satz hat Sokrates die Richtung angegeben, in welcher seine Beweisführung sich zunächst bewegen wird. Er will zeigen, dass die Lebendigen aus den Todten entstehen, wie überhaupt alles aus Gegensätzen wird³⁾, Warmes aus Kaltem, Grosses aus Kleinem, aus einem Schlafenden ein Wachender.⁴⁾ Entstehen aber die Lebendigen wirklich aus den Todten, so soll bewiesen sein, zunächst, dass die Seelen vor der Geburt da waren, dann aber auch, dass sie nach dem Tode fortleben werden.⁵⁾ Konnten sie doch nur so in's Todtenreich kommen, wenn sie vorher ihren Leib verlassen hatten, und wenn sie es nach einem einmaligen Tode gethan, warum nicht auch nach einem zweiten und dritten und öfteren?

Es bedarf keines vielen Nachdenkens um einzusehen, wie diese ganze Schlussreihe auf der feststehenden Voraussetzung ruht, dass keine neuen Seelen entstehen, sondern nur die einmal vorhandenen immer wieder in neue Körper wandern. Die angestellte Erwägung von dem Werden aus Gegensätzen beweist eher, dass die Seele vorher nicht war, als dass sie war. Das Leben wird aus dem Tode, was heisst das anders, als dass der bis dahin todte Stoff lebendig wird? Was vorher nicht Pflanze war, wird Pflanze, in dem organirten Stoff tritt ein früher nicht vorhandenes Lebensprincip, eine Seele auf. Ebenso ist es mit dem Thier, und ebenso mit dem Menschen, nur dass hier die vernünftige Seele sich nicht aus den im Stoff ruhenden Keimen und Anlagen entwickeln kann, sondern eine Entstehung durch höhere Macht erfordert. Ruft diese Macht jede Seele nun bei der Entstehung des Menschen hervor, so fällt die ganze angewandte Beweisführung. Nur in der Voraussetzung, dass die Seelen schon da sind, und keine neuen entstehen, ist sie rechtsbeständig. Dass Plato diesen Stand der Dinge bestritten hätte, nehmen wir nicht im entferntesten an. Er glaubt aber hier die Präexistenz der Seelen und zwar aller vernünftigen Seelen voraussetzen zu sollen, und der Beweis, den er gegenwärtig dennoch bringt,

¹⁾ 70 A. — ²⁾ 70 C D. — ³⁾ 70 E D. — ⁴⁾ 71 D. — ⁵⁾ 77 C.

soll, so meinen wir, nur Angemessenheitsbeweis sein, soll die Uebereinstimmung der Voraussetzung mit einem sichern und anerkannten Satz aus dem Gebiet des natürlichen Werdens ins Licht stellen. Verfiele der grosse Denker ja sonst auch dem Vorwurf eitler Sophisterei und Wortverdrehung. Das Lebendige entsteht nämlich aus Todtem, nicht aber die Lebendigen aus den Todten, d. h. jenen Todten, an die Plato denkt, den Seelen der Abgestorbenen im Jenseits.

4. Noch einen zweiten, dem vorigen ähnlichen Beweis für die Präexistenz führt Plato, einen Beweis nämlich, der wieder eine unbewiesene und selbstgemachte Voraussetzung enthält und darum offenbar an sich keinerlei Tragkraft besitzt. Gäbe es keinen Kreislauf des Werdens und des Vergehens, würde nicht, wie Todtes aus Lebendem, so auch umgekehrt Lebendes aus Todtem, und käme demnach nicht auch die Seele des Neugeborenen aus dem Todtenreiche, so müsste zuletzt jegliches Leben und jegliche Bewegung aufhören, und alles in Schlaf und Tod versinken. Denn der ganze vorhandene Vorrath an Leben müsste einmal erschöpft werden.¹⁾ Offenbar gilt auch diese Erwägung nur dann, wenn keine Neuschaffung und Neuentstehung der Seelen stattfindet, sondern nur eine schon vorhandene Seele in den Menschenleib einzieht.

Wenn aber Plato bisher noch keinen ernstlichen Beweis für ein früheres Dasein der Seelen unternommen hat, so dürfen wir darum nicht glauben, dass er ein solches Dasein willkürlich annimmt oder es überhaupt ohne tiefere Begründung lässt. Vielmehr muss Sokrates, durch welchen er redet, gleich im weiteren Verlaufe des Dialoges einen beachtenswerthen Versuch machen, die Präexistenz wirklich zu beweisen. Man hat diesen Begründungsversuch auch als eigenen Beweis für die Unsterblichkeit gezählt, und erhält so statt dreier vier Beweise. Alles Lernen soll nämlich Erinnerung, nicht erstmalige Erwerbung der Erkenntniss sein, Erinnerung an das Wissen, welches die Seele im früheren Leben erworben hat.²⁾ Diese platonische Conception von der Natur und Herkunft der Wissenschaft ist an sich bedeutungsvoll genug, um hier mit einigen Worten besprochen zu werden, sie kann aber auch zum Beleg dafür dienen, dass Plato nicht willkürlich und leichtfertig seinen ersten Unsterblichkeitsbeweis so gefasst hat, wie er vor uns liegt. Welche Einflüsse, Gründe und Erwägungen insgesamt wirksam waren, um unsern Philosophen zur

¹⁾ 72 B—E. — ²⁾ 72 E.

Annahme der Präexistenz und der Wanderungen der Seele zu vermögen, wissen wir nicht, aber jedenfalls ist das Argument aus der Natur der Erkenntnis, wenn auch in der Anwendung verfehlt, von der Art, dass es dem Scharfsinn und Tiefblick Plato's zur Ehre gereicht, ja, ein unverwelkliches Blatt in seinem Ruhmeskranz bedeutet.

II.

5. Was ist Wissenschaft? — das ist die Frage, die Plato zu beantworten unternimmt¹⁾, um den grundlegenden Unterschied zwischen der höheren und der niederen Erkenntnis in's Licht zu stellen, jener sinnlichen Erkenntnis, die auch dem Thiere eigen ist, und der geistigen, die das Vorrecht des Menschen ausmacht. Die sinnliche Erkenntnis oder die Wahrnehmung geht auf das Einzelne und Zufällige, die geistige oder die Verstandeserkenntnis dagegen auf das Allgemeine und Nothwendige. Mit den Sinnen nehme ich den Baum vor mir wahr, sehe da etwas, was oben grün, unten am Stamm grau ist, oben in's Breite, unten in die Länge geht, fühle die Härte des Stammes, rieche den Wohlgeruch der Blüten. Mit dem Verstande aber erkenne ich nicht blos, dass ich da eine Pflanze, ein vegetativ Belebtes, eine Substanz vor mir habe, was alles nur Begriffe sind, sondern ich verknüpfe auch die Begriffe in Urtheile, die den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. So sage ich z. B.: der Baum hat ein höheres Sein als der Stein und ein niedrigeres als das Thier. Was ich an dem Baume sehe, ist zufällig und ist etwas Besonderes und Einzelnes; es ist zufällig, dass er gerade so aussieht, und was ich sehe, ist dieses einzelne und bestimmte Grüne, dieses einzelne und bestimmte Graue, nicht die Farbe im allgemeinen. Was ich aber über den Baum urtheile, dass er der Stufe des Seins nach zwischen Stein und Thier in der Mitte steht, das gilt nothwendig und gilt immer.

Es ist das Verdienst Plato's, auf die Eigenthümlichkeit des Denkobjectes, auf den idealen Inhalt unserer höheren Erkenntnis mit einem Nachdruck, wie vor ihm keiner, so weit wir wissen, hingewiesen zu haben. Er ist durch die scharfe Unterscheidung dessen, was wir wahrnehmen, und dessen, was wir denken, der Vater der idealen Weltauffassung geworden. Nun aber knüpft sich unmittelbar an diese Unterscheidung eine Schwierigkeit,

¹⁾ *Theaet.* 146 C.

bei deren Lösung Plato nicht ganz frei von Irrthum geblieben ist. Woher empfangen wir die Erkenntniss des Allgemeinen und Nothwendigen? Sie muss doch von einem Objecte kommen; denn eine Erkenntniss, der ausser dem Erkennenden nichts entspricht, ist subjectiv und schwebt in der Luft. Die sinnlichen Objecte, die allein wir unmittelbar erkennen, können die Gedanken nicht erzeugen. Sie rufen die Wahrnehmung hervor, die nichts Allgemeines und Nothwendiges erreicht. Ausserdem hat ein sinnliches Ding keinen directen Einfluss auf die denkende Seele, die geistig ist. Wo ist also das Object, das so im geistigen oder gedanklichen Bereiche der erkennenden Seele gegenübersteht, wie die körperlichen Dinge im sinnlichen Bereiche? Plato beantwortete diese Frage durch die Aufstellung der Ideenlehre. Durch die Ideen soll die geistige Erkenntniss und somit die eigentliche Erkenntniss der Wahrheit im Gegensatz zur blosen Wahrnehmung durch die Sinne vermittelt werden. Die Seele hat in einem früheren Leben die Ideen geschaut und wird im gegenwärtigen Leben durch die sinnlichen Dinge, die ein Abbild der Ideen sind, an dieselben wieder erinnert. Sie ist eben hier so im Sinnlichen befangen, dass sie ohne den Besitz der Erkenntniss aus einer bessern Zeit gar nicht zum thatsächlichen Wissen gelangen kann.

Wir wollen uns hier auf die Frage nicht einlassen, wie Plato sich die Ideen dachte, ob als wirkliche Einzelexistenzen, wie man vielfach behauptet, oder als schöpferische, göttliche Gedanken. Wir haben diese schwierige Frage im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, auf das wir verweisen, eingehend behandelt¹⁾, und uns entschieden für die letztere Meinung ausgesprochen. Wir müssen an dieser Meinung auch jetzt noch mit der gleichen Entschiedenheit festhalten, bis bessere Gründe für das Gegentheil beigebracht werden. Indessen worauf es gegenwärtig ankommt, ist dies, dass die irrige Meinung Plato's von einem früheren Schauen der Ideen durch die grosse und vollständig vielleicht kaum lösbare Schwierigkeit von der Entstehung unserer allgemeinen Begriffe veranlasst war. So ist es denn auch erklärlich und entschuldbar, dass er in seinem Beweise der Unsterblichkeit von der irrigen Voraussetzung, der er nun einmal zugethan war, Gebrauch machte.

6. Sehen wir jetzt noch kurz, wie er im *Phaedon* die Vorstellung von dem Lernen als Erinnerung begründet. Die Erwägungen, die

¹⁾ 1900 S. 221 ff., S. 404 ff.; 1901 S. 161 ff.; 1902 S. 10 ff.

er zu diesem Zwecke anstellt, dienen unserm Urtheil über das leitende Motiv der Präexistenzlehre zur Bestätigung.

Es kommt vor, so führt Sokrates aus, dass man bei einer Wahrnehmung ausser dem, was man gerade sieht oder hört, sich noch etwas anderes vorstellt, wovon die Erkenntniss nicht dieselbe, sondern eine andere ist. So sieht man z. B. eine Leier und erinnert sich bei ihrem Anblick an den Freund, dem sie gehört. Bisweilen ist es Aehnliches, woran man sich erinnert, wie wenn man durch das Bild an das Original erinnert wird, bisweilen Unähnliches, wie wenn man einen von zwei Freunden gemalt sieht und dabei des andern gedenkt. Dasjenige nun, woran man sich erinnert, ohne es wahrzunehmen, muss man ohne Zweifel von früher kennen. Wenn man nun z. B. zwei Stücke Holz von gleicher Länge sieht, so ist es offenbar unmöglich, sie als gleich zu erkennen, ohne dass man den Begriff der Gleichheit hat. Der Begriff oder die Idee der Gleichheit an sich kann mir aber nicht von dem Holze kommen. Gleiche Hölzer und das Gleiche an sich sind ganz etwas anderes. Ist ja doch dasselbe Holz, das ich im Vergleich zu einem zweiten Holz gleich nenne, im Vergleich zu einem dritten ungleich. Das Gleiche an sich aber oder die Gleichheit selbst ist niemals ungleich. Mag man also gleiche Dinge dem Gleichen an sich ähnlich oder unähnlich nennen — sind sie ja beides —, so sind sie doch nie dasselbe mit ihm. Wenn ich demnach bei ihrem Anblick zur Vorstellung der Gleichheit geführt werde, so muss ich diese Vorstellung schon früher erworben haben und werde jetzt nur an sie erinnert. Meine Seele muss also, bevor das Leben der Wahrnehmung in ihr begann, d. h. vor der Geburt, schon dagewesen sein und das Wissen erworben haben.¹⁾

Es wird nicht nöthig sein besonders zu bemerken, dass das Gleiche an sich hier als Beispiel für die Ideen überhaupt steht. Auch der Unterschied zwischen dem Denk- und dem Wahrnehmungsinhalt ist in diesen Ausführungen so klar hervorgehoben und so bestimmt als Beweis für eine frühere Anschauung der Wahrheit verwandt, dass wir darüber nichts weiteres zu sagen brauchen.

III.

7. Wir wollen jetzt dem *Phaedon* in seinen Erörterungen weiter folgen. Die Gründe, die Sokrates für die Unsterblichkeit vorgetragen hat, haben ihren Eindruck auf die anwesenden Freunde nicht ver-

¹⁾ 73 C—75 C.

fehlt. Zwar glauben sie ihm entgegenhalten zu dürfen, dass er bis jetzt eher das Dasein der Seele vor der Geburt als ihre Fortdauer nach dem Tode bewiesen habe. Aber er erwiedert, von seinem Standpunkte aus mit Recht, es sei auch jetzt schon ihre jenseitige Fortdauer dargethan. Denn wenn die Lebenden nicht anders als aus den Todten entständen, so müsse die Seele nach dem Tode offenbar ihr Dasein behalten, um für eine zweite Geburt vorhanden zu sein. Indessen, so fügt er ironisch bei, schienen seine Mitunterredner die Behauptung von der Fortdauer der Seele noch weiter untersuchen zu wollen und wirklich wie Kinder in Angst zu sein, die Seele möge bei ihrem Ausgang aus dem Leibe vom Winde ausgeblasen und verweht werden, besonders wenn einer zufällig nicht bei stiller Luft, sondern bei einem grossen Sturm von hinnen gehe. Er wolle ihnen also zu Willen sein und die jenseitige Fortdauer der Seele noch weiter begründen. Und so geht er daran, den zweiten Hauptbeweis für die Unsterblichkeit zu erörtern.

Die Seele hat nicht die Beschaffenheit der Dinge, die zerstioben und verwesen. Sie ist wandellos wie die Ideen, die das Feld ihrer Erkenntniss bilden. Die Ideen sind die Begriffe, die wir angeben auf die Frage, was ein Ding ist. Dieselben verhalten sich immer gleichmässig, nicht bald so bald anders. Der Begriff der Gleichheit, der Schönheit und alles dessen, was wirklich ist, erleidet niemals eine Veränderung, er bleibt immer derselbe. Dagegen die vielen gleichen, die vielen schönen Dinge, wie Menschen, Rosse, Gewänder, sind beständigem Wechsel unterworfen. Hier bleibt das Einzelne sich weder selbst gleich, noch den Dingen derselben Art. Gleichzeitig sind diese Dinge als Inhalt der Erscheinungswelt sichtbar, d. h. überhaupt den Sinnen zugänglich, die Ideen aber unsichtbar. Nun leuchtet es ohne weiteres ein, dass unser Leib mehr den sichtbaren, unsere Seele aber den unsichtbaren Dingen ähnlich ist.¹⁾ Wenn nun die Seele durch den Leib, d. h. durch die Sinne, etwas betrachten will, so wird sie durch denselben zum Wandelbaren hingezogen und fängt selbst an, hin und her zu irren und gleichsam wie trunken zu taumeln, eben infolge der Berührung mit dem, was sich gerade so verhält. Wenn sie aber rein für sich der Betrachtung obliegt, so geht sie auf das Reine, immer Seiende, Unsterbliche und Wandelbare, hält sich wie ihm verwandt immer zu ihm und bleibt ihm gegenüber sich allezeit

¹⁾ 78 B-79 C.

gleich, weil sie eben mit so Geartetem in Berührung kommt, und dieser ihr Zustand heisst vernünftige Einsicht. Wem also wird die Seele ähnlicher und verwandter sein? Offenbar in allem und jedem demjenigen, was sich immer gleichmässig verhält, nicht dem, was immer wechselt.¹⁾ Ist dem aber so, so mag es dem Leibe immerhin angemessen sein, sich bald aufzulösen, die Seele hingegen wird entweder ganz und gar unauflöslich sein, oder doch diesem Vorzuge nahe kommen.²⁾

8. Dieses Schlussverfahren soll zeigen, dass die Seele, wenn sie denkend rein für sich thätig ist und so ihre eigentliche Natur offenbart, beständig und wandellos erscheint, dagegen unbeständig und veränderlich, wenn sie durch den Leib sinnlich wahrnimmt. Daraus soll folgen, dass sie an sich entweder vollständig oder doch nahezu unvergänglich ist. Lassen wir diese letztere auffallende Beschränkung für jetzt ausser Acht — wir kommen auf sie weiter unten zurück —, und suchen wir uns über die Gültigkeit der Schlussfolgerung ein Urtheil zu bilden.

Es wird darauf ankommen, ob die Wandellosigkeit der Seele regelmässig bewiesen sei. Dass das Wandellose, wenn irgend etwas, den Anspruch hat, unvergänglich zu sein, gelte als ausgemacht. Die vernünftige Seele soll also darum wandellos sein, weil ihr Object, die Wahrheit, es ist. Das Object der Sinne, das Körperliche und Sichtbare, bleibt sich nie gleich. Darum ist auch die Wahrnehmung sich nicht gleich. Dasselbe Ding ist jetzt warm, jetzt kalt, und entsprechend ändert sich die Empfindung. Sokrates sitzt jetzt, gleich steht er. Ich kann also nie mit Bestimmtheit sagen, dass er sitzt oder steht. Denn zwischen Sokrates und seiner körperlichen Stellung oder Lage besteht kein nothwendiger, sondern blos ein zufälliger Zusammenhang. Dagegen ist dieser Zusammenhang vorhanden bei den Sätzen, die sich um die Begriffe bewegen, d. h. ihr gegenseitiges Verhältniss ausdrücken, z. B. wenn ich sage: zwei mal zwei ist vier. Solche Sätze sind immer wahr, und darum ist auch die Vorstellung von ihnen in der Seele immer dieselbe. Ist dieses nun schon die Wandellosigkeit, aus der unmittelbar die Unvergänglichkeit folgen soll? Nicht doch.

Bis jetzt ist nur eine Gleichförmigkeit der Vorstellung und des Urtheils erwiesen, also eine Gleichförmigkeit in der Thätigkeit oder

¹⁾ 79 C sqq. — ²⁾ 80 B sq.

in den Erzeugnissen der Seele, nicht eine Wandellosigkeit der Seele selbst. Die letztere soll aus dem ersteren erst hervorgehen. Darum sehen wir auch, wie in dem Text bei Plato zuvor noch auf Grund ihrer festen und gleichmässigen Vorstellungen geschlossen wird, die Seele sei dem Wandellosen gleich zu achten, und dann erst, sie sei unvergänglich. Dächte Plato, wo er von dem gleichmässigen Verhalten der denkenden Seele zu ihren Objecten spricht, dächte er, sagen wir, dabei an die Wandellosigkeit der Seele selbst, so könnte er nicht sagen, sie verhalte sich so auf Grund ihrer Berührung mit den Objecten. Hiesse das ja, dass ihr die Wandellosigkeit von aussen komme.

Aber nun die entscheidende Frage: wie folgt wirklich aus der Gleichförmigkeit ihrer Vorstellungen die Wandellosigkeit ihres Wesens? Um dies einzusehen, beachte man, dass die Gleichförmigkeit der Vorstellungen oder Gedanken nicht blos von der Wandellosigkeit des Gedachten, sondern auch von der des denkenden Subjects abhängt. Denn die Vorstellung beruht auf einem Verhältniss zwischen Object und Subject, das unverrückt bleiben muss, wenn die Vorstellung gleich bleiben soll. Beide sind ja in einen bestimmten Verkehr des Wirkens und des Leidens gestellt, indem das Object der Seele erscheint, und das Subject, die Seele selbst, die Erscheinung in sich aufnimmt und so zur Vorstellung gelangt. Die vernünftige Seele hat nun die vollkommene und unaustilgbare Gewissheit, dass das einmal als wahr Erkannte ewig wahr sein muss und niemals anders sein kann, als es ist. Darin liegt also eingeschlossen, dass auch sie erkennend, sich nie anders verhalten kann, als sie thut. Denn wäre dies möglich, so könnte sie nie gewiss sein, dass sie nicht ein anderes Mal für falsch hielte, was sie jetzt für wahr hält. Somit ist denn die Seele als erkennendes Vermögen ganz und gar wandellos. Wenn aber das, so kann sie am wenigsten dem grössten Wandel unterliegen, nämlich dem Verluste des Seins. Sie muss also unvergänglich sein.

9. Es liegt so viel daran, diesen Beweis einleuchtend zu machen, dass wir die Sache noch von einer andern Seite, nämlich aus dem Gegensatz zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss, erklären wollen, ein Gegensatz, der ja auch von Plato hervorgehoben wird.

Die Wahrnehmung durch die Sinne ist nicht blos deshalb schwankend und veränderlich, weil ihr Object beständigen Wandel

erleidet, sondern auch deshalb, weil der Sinn selbst sich in seiner Bethätigung ungleichmässig verhält. Plato weist oft in seinen Schriften auf diesen Umstand hin. Dasselbe, was uns jetzt warm vorkommt, erscheint uns ein anderes Mal kalt, oder auch dem Einen warm, dem Andern kalt. Was uns jetzt angenehm schmeckt, widersteht uns zu andern Zeiten, ja sogar der geistigste aller Sinne, das Gesicht, unterliegt Schwankungen; es sei nur auf die Gesichtsaffectationen des Gelbsüchtigen hingewiesen. Der Grund solcher Erscheinungen liegt offenbar darin, dass die Sinne seelisch-leibliche Vermögen sind, sie wirken durch ein körperliches Organ, und im selben Maasse, wie dieses von den Einflüssen der Aussenwelt abhängig ist, muss es auch die Wahrnehmung sein. Daraus folgt denn, dass das wahrnehmende Vermögen auch in seinem Dasein von der Aussenwelt, d. i. von den Naturkräften, abhängig ist. Was sich nicht unabhängig bethätigt, kann auch nicht unabhängig bestehen. Wie dem Sein die Thätigkeit folgt, so wird umgekehrt aus dieser auf jenes geschlossen. Die Seele des Thieres, die sich über das sinnliche Leben nicht erhebt, ist zwar in gewisser Weise unveränderlich. Nur durch sie ist das einzelne Thier das bestimmte Individuum, das es ist, und die Identität des lebendigen Individuums beruht eben darauf, dass seine Seele dieselbe bleibt. Aber eben weil die Thierseele in ihrer Thätigkeit ganz und gar vom Leibe abhängt, so kann sie auch ohne den Leib nicht sein und geht mit ihm zu Grunde. Bestehen nun diese Erwägungen zu recht, so muss auch umgekehrt die vernünftige Seele des Menschen, weil ihre Urtheile über die erkannte Wahrheit sich immer gleich bleiben, in ihrer Thätigkeit von den natürlichen Einflüssen unabhängig sein, dann aber auch in ihrem Dasein, und so wird keine Kraft der Natur ihr daselbe rauben können.

Es wäre also jetzt ein sicherer Grund für die Annahme der Unsterblichkeit der Seele gewonnen. Indessen müssen wir an dieser Stelle eine Bemerkung machen, die man wohl beachten möge. Es ist nicht unsere Absicht zu behaupten, das Vorstehende sei die reine Wiedergabe der platonischen Gedanken, und wir hätten in dem vorliegenden Beweisgang durchaus nichts aus Eigenem mit aufgenommen. Wir haben das gewonnene Ergebniss freilich in der Verfolgung der platonischen Spuren gefunden. Aber Plato selbst scheint in dem erklärten Text wie auch sonst öfter vieles dem eigenen Nachdenken zu überlassen. Er bescheidet sich hier damit, zu einer strengen

Beweisführung die Ansätze zu liefern. Er hat eigentlich nur einen Angemessenheitsbeweis geführt. Die Seele, das ist wesentlich sein Gedanke, ist dem Unvergänglichen verwandt und ähnlich. Denn zu Unvergänglichem, der Wahrheit, wird sie von Natur aus hingezogen, bei ihm mag sie gerne verweilen, ihm arten ihre Vorstellungen und Urtheile in ihrer unzerstörbaren Gleichmässigkeit nach. Wie könnte sie also, da sie dem Unvergänglichen verschwistert ist, sich auflösen und sterben?

10. Der Vollständigkeit wegen dürfen wir nicht unerwähnt lassen, dass Plato noch eine andere Betrachtung anstellt, um den Satz zu rechtfertigen, dass die Seele dem Wandellosen oder wie er auch sagt dem Göttlichen und Unsterblichen, verwandt und ähnlich ist. Wie die vorige Erwägung an die Erkenntniss der Seele anknüpft, so diese andere an das Strebevermögen.

„Da Seele und Leib,“ so lässt er den Sokrates sagen, „an einem Orte beisammen sind, so befiehlt die Natur dem Leibe, zu dienen und sich beherrschen zu lassen, der Seele aber zu herrschen und zu gebieten. Und wenn man die Sache so betrachtet, welches von beiden scheint da wieder dem Göttlichen ähnlich zu sein, und welches dem Sterblichen? Ist nicht das Göttliche seiner Natur nach dazu da, um zu herrschen und zu befehlen, das Sterbliche aber, um sich beherrschen zu lassen und zu dienen?“¹⁾

Man könnte diesen Gedanken ganz gut bis zu einer neuen vollständigen und zwingenden Beweisführung entwickeln. Die Willensfreiheit zeugt ebenso laut für die Unabhängigkeit und den Adel der Seele wie das Denkvermögen. Wie dieses sich erhebt über die Wahrnehmung, so ähnlich der vernünftige Wille über den natürlichen Trieb. Der Wille beherrscht den Trieb und verleugnet ihn selbst da, wo er sich am stärksten geltend macht, in der Liebe zum Leben. Sokrates, der freiwillig im Kerker bleibt und stirbt, ist dessen ein Beweis.²⁾ Wie könnte die Seele die höchste Gabe der Natur, das leibliche Leben, verachten, wenn sie selbst nichts anderes als ein Naturerzeugniss wäre? Müsste sie da nicht dem Leben mit aller Kraft ihrer Energie anhangen? Da sie es also gering schätzen kann, so zeigt sie, dass sie ihrem besseren Theile nach einen höheren Ursprung hat. Die Natur hat ihr das höhere Dasein des Geistes nicht gegeben, und darum kann die Natur es ihr auch nicht nehmen.

¹⁾ 79 E. 80. — ²⁾ 98 E. 99 A.

IV.

11. Nach der Darstellung bei Plato entsteht auf diese Erörterung für lange Zeit Stille — ein bedeutsames Zeichen für das Gewicht der erfolgten Auseinandersetzungen. Dann bringen Simmias und Kebes, die beiden vorzüglichen Mitunterredner, je einen Einwurf gegen das Besprochene vor.

„Es scheint mir,“ so spricht Simmias, „wie auch Dir wohl, mein Sokrates, in dem gegenwärtigen Leben sehr schwer, wo nicht unmöglich zu sein, über dergleichen Dinge eine sichere Erkenntniss zu erlangen. Aber es verdiente Tadel und verriethe Mangel an jeglichem Forschungsgeist, wenn man von der Untersuchung abliesse, ehe man die Sache von allen Seiten betrachtet hat. Es gilt vielmehr, eines von beiden zu thun: entweder so lange suchen, bis man die Wahrheit sicher gefunden hat, oder, wenn dies unmöglich ist, die beste und einwandfreieste Meinung wählen und auf dieser wie auf einem Flosse die Fahrt durch dieses Leben unternehmen, ausser es wäre einem vergönnt, auf dem sichereren und gefahrloseren Fahrzeug einer göttlichen Mittheilung die Reise zurückzulegen.“¹⁾

Nach dieser Einleitung bringt er selbst den Zweifel vor, die Seele möchte eine Harmonie, das blose Ergebniss der rechten Mischung und Verbindung der körperlichen Bestandtheile, sein und demnach mit dem Leibe ein Ende nehmen; Kebes aber den Zweifel, sie möchte vielleicht lange den Körper überleben, aber nicht ewig. Die Widerlegung des zweiten Zweifels vollzieht sich in der Entwicklung des dritten Beweises für die Unsterblichkeit und brauchte demnach allein von uns berücksichtigt zu werden. Indessen wollen wir auch die sehr schöne Widerlegung des ersten Bedenkens kurz vernehmen.

Simmias hatte in Ausführung und Begründung seines Einwurfs gesagt, man könne genau in der Weise, wie so eben die Unsterblichkeit dargethan wurde, den Beweis führen, dass die Harmonie einer Leier unvergänglich sei. Der Wohlklang der Leier und ihrer Saiten sei etwas gar Schönes und Göttliches und dabei unsichtbar und immateriell. Leier und Saiten selbst aber seien Körper und seien zusammengesetzt, materiell, irdisch und dem Sterblichen verwandt. Wie sollte also nach dem eben angewandten Beweisverfahren nicht folgen, dass der Wohlklang der Leier sich erhalte, wenn auch diese selbst in Stücke gebrochen, und ihre Saiten durchschnitten oder zerrissen würden.²⁾ Darauf also erwiedert Sokrates zuerst freilich mit einer Erwägung, die nur hypothetische Gültigkeit hat. Die Seele

¹⁾ 85 C. — ²⁾ 86 A—E.

sei früher als der Leib, die Harmonie aber später als das Instrument, und so könne die Seele keine Harmonie sein.¹⁾ Dann aber bringt er unbedingt gültige Gründe. Es hat vieles für sich, die Tugend Harmonie, die Schlechtigkeit Disharmonie zu nennen. Ist nun die Seele Harmonie, wie könnte es da Schlechtigkeit in ihr geben? Wäre sie ja dann weniger Harmonie und folglich auch weniger Seele als eine andere, die besser ist. Und wie könnte sich eine Seele vor der andern durch Tugend hervorthun? Wäre sie ja dann mehr Seele als die andere. Was aber wesentlich die Natur der Seele ausmacht, kann in der einen nicht mehr und nicht weniger sein als in der andern.²⁾ Die Harmonie ferner hängt ganz und gar von der Natur der Leier ab. Die Seele aber, besonders die besonnene, zeigt sich nicht schlechthin vom Leibe abhängig, sondern gebietet ihm in vielen Dingen und beherrscht ihn. Sie heisst ihn auf die Lust verzichten und Schmerzliches um der Tugend willen erleiden. Darum dichtet auch Homer auf den Dulder Odysseus die bekannten Verse:

Aber er schlug an die Brust und ermahnte das Herz mit dem Worte:
Harre nur aus mein Herz; schon Schlimmeres hast du erduldet.³⁾

12. Durch diese Gründe erklärt sich Simmias für widerlegt, und nun wendet Sokrates sich an Kebes, um auch dessen Bedenken zu entkräften. Kebes hatte seinen Einwurf in folgendes Bild gefasst. Die Seele möge, so hatte er gesagt, immerhin langlebiger sein als der Leib, sie möge den Tod mehrerer Leiber, in denen sie nacheinander gewohnt habe, überdauern, so folge daraus doch so wenig, dass sie nie sterbe, wie man von einem alten todtten Weber sagen dürfe: Der Mann ist nicht todt, er lebt noch irgendwo; denn es ist ja noch

¹⁾ 92 A—E. — Wir erinnern uns hier an eine Stelle, welche wir vor mehr als dreissig Jahren in der Schrift Moses Mendelssohn's: „*Phaedon*, oder über die Unsterblichkeit der Seele“, einer Modernisirung unseres platonischen *Phaedon*, gelesen haben, und welche damals wegen ihrer Schwierigkeit unser Nachdenken sehr in Anspruch nahm. Dass die Seele keine Harmonie sein könne, wurde in der Stelle auf eine Weise zu begründen versucht, die vielleicht auf ein Missverständniss des platonischen Gedankens zurückzuführen ist. Die Seele, hiess es da, sei früher als die Harmonie. Die Harmonie komme erst durch Seelenthätigkeit zustande, folglich könne sie nicht selbst Seele sein. Wäre wirklich die Harmonie nur durch die Seele da, so gälte der Beweis. Aber die Harmonie wird doch nur durch die verständige Seele erst förmlich als Harmonie erkannt und gewürdigt, und so könnte sie immerhin Seele sein, da diese ja sich selbst erkennt. — ²⁾ 93 sq. — ³⁾ 94 sq.

sein Kleid vorhanden, das er selbst gewebt und bis zum Ende getragen hat, und er muss länger leben, als sein Kleid hält. Denn er hat schon vorher manches selbstgewebte Kleid aufgetragen.¹⁾ Aus dieser Fassung des Einwurfs ersieht man, wie Plato überhaupt dazu kommt, nachdem die Fortdauer der Seele nach seinem Dafürhalten bereits wiederholt bewiesen worden, noch eigens, und — wie der Text zeigt — umständlich, ihre unaufhörliche und ewige Fortdauer zu beweisen. Er hält das vorleibliche Dasein der Seele für ausgemacht, und demnach auch für zweifellos, dass sie lange, vielleicht unglaublich lange Zeit vor dem Leibe gelebt hat.²⁾ So ist also seine Sorge, zu zeigen, dass die Dauer ihres Daseins gar kein Ziel hat. Hierin liegt wohl auch, um das an dieser Stelle zu bemerken, die Erklärung für die Art und Weise, wie er den Ertrag des zweiten Beweises der Unsterblichkeit abschätzte: der Seele ist es angemessen, entweder ganz und gar unauflöslich zu sein oder doch fast so. Dass die Seele für sich, getrennt vom Körper, da sein könne, scheint ihm erwiesen, erwiesen auch, dass sie es lange Zeit war, nicht aber in gleicher Weise, dass sie es immer sein werde. Vielmehr scheint ihm absolut denkbar, dass schon ihr Eintritt in den Körper, wie eine Krankheit, der Anfang ihres Untergangs sei³⁾, und dass dieser Untergang endlich auf die letzte Geburt wirklich folge. Hörten wir ihn ja auch sagen, dass sie bei der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung verwirrt werde und wie berauscht taumele⁴⁾, was leicht auf einen Abfall von sich selbst und einen Anfang der Zerstörung gedeutet werden könnte.

13. Die absolute Unvergänglichkeit der Seele soll nun, wie wir schon angedeutet haben, aus ihrem Begriffe als Lebensgrund erwiesen werden. Die Seele ist zwar nicht das wesenhafte Leben selbst — das ist Gott und die Idee des Lebens⁵⁾ —, wohl aber hat sie am Leben ihrem Wesen und Begriffe nach Antheil. Wie drei und fünf und alle ungraden Zahlen nicht das Ungrade selbst sind, wohl aber immer und nothwendig ungrad, so ist die Seele immer lebendig.⁶⁾ Sie wird also, wenn der Tod dem Leibe naht, nicht mitsterben, sondern sich zurückziehen und entweichen. Alles muss nämlich durch sein Gegentheil entweder vernichtet oder vertrieben werden. Der Schnee, dem es wesentlich ist, kalt zu sein, kann gegenüber der

¹⁾ 87 A sq. — ²⁾ Vgl. 95 C. — ³⁾ 95 D. — ⁴⁾ 79 C. — ⁵⁾ 106 D. — ⁶⁾ 104 A sq.

Wärme nicht standhalten, das Feuer, das wesentlich warm ist, nicht gegenüber der Kälte; jener wird schmelzen, dieses erlöschen; nie wird der Schnee die Wärme, das Feuer die Kälte aufnehmen; wohl aber würden sie, wären sie unvergänglich, der eine vor der Wärme, das andere vor der Kälte sich zurückziehen.¹⁾ So kann auch die Seele, weil das Leben zu ihrem Begriffe gehört, nie den Tod aufnehmen. Sie ist unsterblich. Wenn sie aber nicht bloß unsterblich, sondern auch unvergänglich ist, so kann sie niemals aufhören zu sein. Was wäre aber unvergänglich, wenn nicht das Unsterbliche? Wenn also der Tod an den Menschen herankommt, so stirbt, wie es scheint, nur das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber geht wohlbehalten und unversehrt fort und weicht dem Tod aus.²⁾

Wir haben schon zu Beginn dieser Abhandlung darauf hingewiesen, dass wir diesem Beweis nur insoweit Geltung zugestehen, als er darthut, dass die Seele von sich aus nicht auf den Untergang angelegt ist wie der Leib. Wir sagten, er erhärte, dass in ihr kein Moment der Zerstörung vorhanden sei. Wo die Seele ist, da ist Leben, wie das Ungrade da, wo die Zahl drei oder fünf vorhanden ist, und die Wärme und die Kälte da, wo Feuer oder Schnee ist. Ob aber das Leben der Seele auf sich selbst stehe, oder ob es immer und nothwendig vom Leibe als Subject getragen werde, das bleibt unentschieden. Nur wenn feststeht, dass die Seele beim Tode des Leibes nicht vergeht, kann auf Grund der platonischen Erwägung behauptet werden, dass sie überhaupt niemals vergehen werde. Insofern nun Plato jene Voraussetzung nach dem Zusammenhang des Gesprächs an dieser Stelle wirklich machen konnte, ist sein Beweisverfahren nicht zu beanstanden.

14. Es gibt eine Stelle im *Phaedrus*, die sich zu nahe mit der unsrigen berührt, als dass wir sie hier unbesprochen lassen könnten. Dasselbst wird der Beweis der Unsterblichkeit aus dem Begriffe der ewigen und unaufhörlichen Selbstbewegung geführt, ähnlich wie wir ihn soeben aus dem Begriffe des Lebens führen hörten. Die Selbstbewegung der Seele aber wird darum als nothwendig und unaufhörlich bezeichnet, weil von ihr alle andere Bewegung im Weltall herkommen soll. Die Stelle ist sehr bekannt. Man weiss, dass auch Cicero in den Tusculanischen Disputationen sie wörtlich anführt und ihr für den Beweis der Unsterblichkeit grosses Gewicht beilegt. Wir theilen die vortheilhafte Meinung des römischen Censors nicht. Plato

¹⁾ 105 C. 106 A sq. — ²⁾ 106_D sq.

schliesst von dem göttlichen Geiste — von ihm göttliche Seele genannt — auf die menschliche Seele, ohne die Berechtigung dieses Schlusses nachzuweisen. Weil Gott von sich aus That und Leben ist, so soll es auch die Seele sein. Der Text der Stelle lautet wie folgt:

„Man muss über die Natur der Seele, der göttlichen sowohl als der menschlichen, durch Betrachtung ihres Leidens und Thuns die Wahrheit ermitteln. Jede Seele ist unsterblich. Denn das stets Bewegte ist unsterblich. Was aber ein Anderes bewegt und durch ein Anderes bewegt wird, hat, da es ein Ende der Bewegung hat, auch ein Ende des Lebens. Nur also das sich selbst Bewegende hört, weil es sich selbst nicht verlässt, auch niemals auf bewegt zu sein; vielmehr ist dasselbe auch für alles andere, was bewegt wird, Quelle und Princip der Bewegung. Das Princip ist aber ungeworden. Denn aus einem Princip muss alles Werdende werden, es selbst aber darf aus nichts anderm werden. Denn wenn das Princip aus etwas anderm entstände, hörte es auf Anfang und Princip zu sein. Da es aber unentstanden ist, so muss es auch unvergänglich sein. Denn wenn das erste Princip unterginge, so könnte es weder selbst aus anderm werden, noch anderes aus ihm, da ja alles aus dem ersten Princip entstehen muss. Sonach ist Princip der Bewegung das sich selbst Bewegende. Dieses aber kann weder vergehen noch entstehen, oder das ganze Weltall und die ganze Natur müsste zusammenfallen und still stehen und hätte nichts mehr, wodurch es in Bewegung gebracht werden könnte. Hat sich nun das durch sich selbst Bewegte als unsterblich herausgestellt, so wird man eben dies unbedenklich für das Wesen und den Begriff der Seele erklären können. Denn jeder Körper, dem die Bewegung von aussen kommt, ist unbeseelt, wem sie aber von innen durch sich selbst kommt, der ist beseelt, da dies die Natur der Seele ist. Verhält es sich aber wirklich so, dass Selbstbewegung und Seele dasselbe ist, so wird die Seele nothwendig unentstanden und unsterblich sein.“¹⁾

Der Beweis für ein erstes Princip und ein erstes Bewegendes, das selbst von keinem andern bewegt wird, ist hier ohne Zweifel rechtmässig erbracht²⁾. Zu beachten ist freilich, dass die Selbstbewegung des ersten Principis nicht so zu fassen ist, als würde dasselbe eigentlich bewegt und unverändert. Bewegung ist hier im Sinne von That und Leben zu nehmen, und Selbstbewegung die Erkenntniss und Liebe seiner selbst, die dem Urwesen eigen ist. Richtig ist auch, dass der geschaffene Geist von keinem stofflichen Ding und somit nicht von aussen bewegt wird, und dass er in dieser Hinsicht dem göttlichen Geiste ähnlich ist. Indessen wird er nicht rein durch sich selbst bewegt, sondern durch das Wahre und Gute, das von ihm verschieden ist. Der endliche Geist ist demnach in seinen Lebensäusserungen nicht unabhängig. Noch weniger ist er in

¹⁾ 245 C—246 A. — ²⁾ Zeller, Philosophie der Griechen. II. I. 827, Anm. 4' bezieht den Ausdruck „göttliche Seele“ auf die von Plato behauptete Weltseele. Tritt man ihm bei, so muss die Begründung der unaufhörlichen Bewegung im Sinne Plato's anders ausfallen. Für unsern Zweck ist es gleichgültig, welche Deutung man annimmt.

seinem Dasein von einer höheren Ursache unabhängig, wie dies auch von Plato anderwärts ausdrücklich erklärt wird. Trotzdem kann er insofern als unentstanden bezeichnet werden, als er durch keine Kraft der Natur entsteht. Dieses wird auch durch das platonische Schlussverfahren insofern nahegelegt, als betont wird, dass er nicht von aussen bewegt wird. Man kann dies vielleicht dahin verstehen, dass er sein Leben frei für sich selbst lebt. Daraus folgte, dass er es der Natur nicht verdankt. Ebenso liesse sich nun auch folgern, dass die Natur das Leben des Geistes nicht zerstören kann, und insofern bliebe auch die hier behauptete Unvergänglichkeit des Geistes nicht ganz ohne wirkliche Begründung.

15. Die Darstellung der platonischen Unsterblichkeitsbeweise ist hiermit zu Ende. Eine abschliessende Betrachtung über sie soll weiter unten erfolgen, nachdem wir den Beweis des Aristoteles erörtert haben und so in den Stand gesetzt sind, das beiderseitige Verfahren der zwei Philosophen in seiner Eigenart zu vergleichen. Gegenwärtig setzen wir nur noch die ernstesten und ergreifendsten Worte her, mit denen Sokrates auf die sittliche Tragweite der Unsterblichkeitslehre hinweist. Diese Worte zeigen ebenso deutlich, wie ernst es Plato mit dieser Lehre gemeint ist, als sie darthun, dass er an eine individuelle Fortdauer der Seele glaubt und nicht, wie man wohl behauptet hat, an ein bloßes Fortbestehen der geistigen Substanz im Sinne der Pantheisten. Nachdem also Sokrates die versammelten Freunde ermuntert hat, die vorgetragenen Gründe für die Unsterblichkeit für sich noch öfter eingehend zu untersuchen, um ihr Vertrauen zu denselben womöglich immer mehr zu befestigen, fährt er fort:

„Aber das, o Männer, verdient wohl bedacht zu werden, dass die Seele, da sie doch unsterblich ist, der Sorgfalt bedarf, um wohlbehalten zu sein; nicht nur für die Zeit des Lebens, sondern für alle Zeit. Wahrhaft furchtbar würde die Gefahr erscheinen, wenn jemand sie vernachlässigte. Denn wenn der Tod eine Befreiung von allem wäre, was uns anging, so wäre es wohl für die Bösen ein Fund, wenn sie sterben, den Leib sowohl, als zugleich mit der Seele ihre Schlechtigkeit los zu werden. Nun aber, wo sie sich als unsterblich erweist, dürfte für sie wohl keine andere Rettung vom Uebel und kein anderes Heil sein, als so tugendhaft und verständig als möglich zu werden. Denn nichts anderes nimmt die Seele mit, wenn sie in's andere Leben hinübergeht, als ihre anerzogene und angenommene Denk- und Sinnesweise, die je nach ihrer Art dem Todten, wie man sagt, gleich nach dem Verscheiden den grössten Nutzen oder Schaden bringt.“¹⁾

¹⁾ 107 B. sqq.