

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

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

(Schluss.)¹⁾

V.

16. Bei Aristoteles finden wir eine ganz andere Lehr- und Darstellungsweise als bei Plato. Er redet die Sprache und beobachtet das Verfahren der Schule. Von ihrem Standpunkte aus nimmt er auch die Probleme in Betracht. Auf die Wirkungen der schönen Kunst, die Plato in seiner fast dramatischen Manier so glücklich zur Geltung bringt, leistet er Verzicht. In seinen Untersuchungen hält er alles auf das bestimmteste und mit fast peinlicher Sorgfalt auseinander. Wo es sich um theoretische Auseinandersetzungen handelt, und wären es auch solche von der grössten praktischen Tragweite, da sucht man bei ihm sittliche Anwendungen vergeblich, wo die Sache philosophisch entschieden werden soll, da lässt er die Autoritäten schweigen oder führt sie doch nur zur Bestätigung des schon früher Ermittelten an. Wo es sich um verschiedene Arten einer Gattung handelt, wo ein Wort verschiedene Bedeutungen hat, da unterscheidet er und grenzt alles scharf gegen einander ab.

Wie überall, so zeigt sich diese Weise auch in der Behandlung des Problems der Unsterblichkeit. Die Unsterblichkeit der Seele ist ihm eine Frage nicht bloss des allgemeinen menschlichen, sondern ebenso des wissenschaftlichen Interesses. Er fragt, ob unsere Seele ein geistiges, vom Körper unabhängiges Sein hat, und erklärt, eben davon hänge es ab, erstens, ob die Wissenschaft von der Seele bloss in die Physik oder auch in die Metaphysik gehöre, zweitens, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Denn wenn unsere Seele selbst nicht Geist sei, so könne sie auch nichts Geistiges erkennen.

¹⁾ Vgl. 15. Jahrg. (1902) S. 420 ff.

Die Entscheidung soll darin liegen, ob die vernünftige Seele eine eigene Tätigkeit hat, d. h. eine Tätigkeit, die sich rein in ihr vollzieht, nicht in einem von ihr beseelten körperlichen Organ, oder ob all ihre Tätigkeit ohne Ausnahme zugleich dem Leibe oder einem leiblichen Organ angehört. Habe sie eine rein seelische, überorganische Tätigkeit, dann und nur dann sei sie auch ihrem Sein und Wesen nach vom Leibe unabhängig, und dann könne sie auch von ihm so abgetrennt werden, dass sie für sich fortbestehe.¹⁾

So wird also die Frage von der Geistigkeit der Seele, d. h. die Frage, ob sie ein geistiges Wesen, eine geistige Substanz sei, mit der Frage von der Unsterblichkeit als eins behandelt.

Es verdient hervorgehoben zu werden, dass Aristoteles, indem er das Sein und Wesen der Seele aus ihrer Tätigkeit ableiten will, echt philosophisch verfährt. Das eigentliche Wesen der Dinge ist uns unbekannt, wir können es nur aus ihrer Erscheinung einigermaßen abnehmen. Übrigens besteht in dieser Hinsicht zwischen ihm und Plato kein wesentlicher Unterschied. Hörten wir ihn doch auch im *Phaedrus* sagen, dass man über die Natur der Seele durch Betrachtung ihres Leidens und Tuns die Wahrheit ermitteln müsse. Und sein Beweisverfahren im *Phaedon* bewegte sich vielfach in dieser Richtung.

17. Wenn man nun fragt, wie Aristoteles das Problem vom Vorkommen reiner Seelenakte zum Austrage bringt, so ist zu sagen, dass er solche Akte in dem Denken der allgemeinen Begriffe erblickt und nachweist. Indessen muss man bemerken, dass er da, wo er förmlich den Beweis der Immaterialität und Geistigkeit der Seele führt, d. h. im vierten Kapitel des dritten Buches der Schrift über die Seele, scheinbar von dem Verfahren abweicht, das man nach der Art, wie das Problem anfangs gestellt war, erwartet. Das Moment der reinen Seelenakte kehrt dem Worte nach nicht wieder. Aus dem Denken der Begriffe wird unmittelbar die Immaterialität der Seele und ihre Selbständigkeit, ihr Fürsichsein, abgeleitet.

Zuerst nämlich wird gezeigt, dass die Denkkraft oder der Verstand unkörperlich oder immateriell ist, oder wie der Ausdruck bei Aristoteles lautet, unvermischt, d. h. mit keinem Stoffe vermischt. Das wird damit bewiesen, dass der Verstand alle Dinge der Erscheinungswelt, also alle körperlichen Dinge denkt, indem er sie in allgemeinen Begriffen auffasst. Das könnte er nicht, wenn er eine leiblich-seelische

¹⁾ *De an.* I, 1.

Kraft wäre, wie das Vermögen der Wahrnehmung und der Einbildung. Denn eine derartige erkennende Kraft bringt es nur zu Einzelvorstellungen, zu der Vorstellung der sinnlichen Qualitäten eines Dinges, das gerade zu dieser Zeit und an diesem Orte erkannt oder in der Einbildung frei vorgestellt wird. Eine solche Vorstellung aber ist wegen der individuellen Eigentümlichkeiten, die ihr anhaften, das gerade Gegenteil des allgemeinen Begriffes, der auf alle Dinge einer Art passen muss und darum die Besonderheiten der Einzeldinge ausschliesst. So muss also der Verstand wirklich unvermischt sein: er muss ein ohne Körper, ohne Organ tätiges Vermögen sein: und so haben wir hier der Sache nach die reinen Seelenakte ermittelt, die der Seele allein eigenen Lebensäusserungen, deren Tatsächlichkeit über die jenseitige Fortdauer entscheidet.

Nachdem nun feststeht, dass der Verstand unkörperlich ist, wird zweitens gezeigt, dass er in sich subsistiert, d. h. auf sich selber steht, für sich ist, nicht vom Leibe und dessen Organen als seinem Subjekte getragen wird, wie dies bei dem sinnlichen Erkenntnisvermögen der Fall ist. Jede Kraft, jedes Vermögen erfordert nämlich ein Subjekt als Träger: es gibt keine Kraft ohne ein Kräftiges, kein Vermögen ohne etwas, dem das Vermögen eigen ist. Subsistierte nun der Verstand in dem Leibe, so könnte er kein unkörperliches Vermögen sein. Wie sein Sein so müsste auch seine Tätigkeit gemischter Natur sein, seelisch-leiblich. Es wurde aber gezeigt, dass er unvermischt ist, rein seelisches Vermögen. Somit subsistiert der Verstand in sich und kann für sich bestehen: er ist eine geistige Substanz.

Wir haben soeben gesagt, Aristoteles beweiße die Immaterialität des Verstandes aus den allgemeinen Begriffen, indem er sich darauf beziehe, dass der Sinn nur Einzelvorstellungen habe. Diesen Gedanken von dem Unterschiede der sinnlichen und der intellektuellen Vorstellungen bringt er indessen in eine Form, die ziemlich eigentümlich und nach unserer Empfindung nicht gerade geeignet ist, das Verständnis zu erleichtern. Er hatte in seiner Schrift bei der Besprechung der Einzelsinne des Gesichtes, des Gehörs usw. immer betont, dass der Sinn nichts von alle dem an sich und in sich haben dürfe, was er erkenne und erkennend in sich aufnehme. Das Auge dürfe keine bestimmte Farbe schon in sich haben, um alle Farben wahrnehmen zu können, im Ohr dürfe es nicht von selber klingen, damit es den objektiven Ton auffassen könne, die Zunge dürfe keinen Geschmack in sich haben, wie z. B. die Zunge des Fieberkranken

einen bitteren Geschmack empfinde; denn dann sei sie unfähig, das Süsse zu schmecken. So sagt er nun analog bezüglich des Verstandes, derselbe könne nichts Körperliches an sich haben, weil er sonst nicht imstande wäre, alle Körper denkend zu erkennen. Dasjenige nämlich, was bei dem Erkenntnisakte in der Seele mit erscheinen würde, würde dem Andersgearteten den Weg versperren. Aristoteles unterlässt es hier, bestimmt zu erklären, was denn jenes innen mit Erscheinende sein solle; er überlässt es uns, zu schliessen, dass es sich beim sinnlichen Erkennen um partikuläre Erscheinungen handele, nie aber um einen allgemeinen Begriff. Bei dieser Dunkelheit der Stelle ist es nicht zu verwundern, dass man sogar seinem Beweise die Gültigkeit abgestritten hat. Man hat gesagt, auch ein sinnliches Vermögen könne alle Körper erkennen. Indessen geht diese Einrede sicher in die Irre. Ein sinnliches Vermögen erkennt möglicherweise alle Körper nacheinander, etwas anderes aber ist der allgemeine Begriff, in welchem alle Einzelwesen einer Art oder alle Arten einer Gattung virtuell gleichzeitig gedacht werden. Diesen allgemeinen Begriff hat Aristoteles gemeint, da er nicht einfach sagt, dass der Verstand alles erkenne, sondern dass er alles denke. Das menschliche Denken vollzieht sich, wie Aristoteles im Verlaufe des Kapitels und im unmittelbaren Anschluss an den Beweis der Geistigkeit der Seele deutlich genug zu verstehen gibt, immer in der Form der allgemeinen Begriffe. Denn auch wenn ich an ein Einzelnes denke, bringe ich es unter einen allgemeinen Begriff, den ich mit Hinzunahme individueller sinnlicher Merkmale auf ein Einzelwesen beziehe.

18. Wir haben dem Verständnisse des aristotelischen Textes bereits ziemlich vorgearbeitet und wollen ihn jetzt hersetzen. Der Wortlaut wird uns zeigen, dass noch verschiedenes zu erklären übrig bleibt. Die Stelle lautet ihrem ganzen Umfange nach wie folgt:

„Wie der Sinn zu den wahrnehmbaren, so muss sich der Verstand zu den gedanklichen (intelligibeln) Dingen verhalten. So muss er denn, da er alles denkt, unvermischt sein, wie Anaxagoras sagt, um zu herrschen, das heisst um zu erkennen. Denn wenn etwas innen mit erscheint, hindert es das anders Geartete und versperrt ihm den Weg, so dass auch seine Natur keine andere ist als die, der Möglichkeit nach zu sein. Der Verstand der Seele also, wie man ihn nennt — ich begreife aber unter Verstand das, womit die Seele nachdenkt und urteilt — ist in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor er denkt. Daher ist es vernünftig, anzunehmen, dass er auch nicht mit dem Leibe vermischt ist. Denn da würde er ein so und so beschaffener, kalt oder warm, oder er hätte auch ein Organ, wie das sensitive Vermögen; nun aber hat er keines. Und recht haben demnach diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen,

nur dass weder die ganze Seele, sondern nur die denkende, noch sie der Wirklichkeit, sondern dem Vermögen nach die Formen ist. Dass aber die Leidenlosigkeit des sensitiven und des intellektiven Vermögens nicht die gleiche ist, tritt an den Sinnesorganen und der Wahrnehmung zutage. Der Sinn nämlich kann auf die Einwirkung von etwas sehr Sensibeln nicht sofort wieder wahrnehmen, so z. B. einen Schall gleich nach starken Schällen, auch nach sehr intensiven Farben und Düften nicht sehen und riechen; der Verstand hingegen denkt, wenn er etwas sehr Intelligibles gedacht hat, das Untergeordnete nicht weniger, vielmehr noch in höherem Grade. Das sensitive Vermögen ist nämlich nicht ohne Körper, jener aber ist getrennt.“¹⁾

Hier müssen wir zunächst erklären, wie die Berufung auf Anaxagoras zu verstehen sei. Anaxagoras hatte nach dem zweiten Kapitel des ersten Buches gesagt, der göttliche Verstand müsse immateriell sein, um die sichtbare Welt beherrschen, d. h. ihren Lauf frei und unabhängig bestimmen und lenken zu können. Das wendet nun der Text auf den menschlichen Verstand, der von der Materie frei sein muss, um alles Materielle denkend erfassen und es so gewissermassen in seine Gewalt bringen zu können.

Endlich setzen wir zur Erklärung der Aussprache über die Leidenlosigkeit des Verstandes die Worte her, mit denen wir selbst in unserer Uebersetzung der Schrift über die Seele diese Stelle erläutert haben²⁾:

„Aristoteles hatte im Anfang des Kapitels gesagt, da das Denken analog wie das sinnliche Wahrnehmen geschehe, so müsse es wie jenes leidenlos sein, im Sinne jenes Leidens, das von Widerwärtigem kommt. Nun erklärt er, dass es noch in höherer Weise leidenlos sei als das wahrnehmende Vermögen. Denn wenn dieses auch nur leidet im Sinne der Aufnahme der Formen (indem die Bilder der wahrgenommenen Dinge sich ihm eindrücken), so kann es doch auch eigentlich leiden durch ein zu intensives Objekt. Dies erklärt sich daraus, dass der Sinn ein organisches, körperliches Vermögen ist und so direkt, auf Grund seiner Einheit mit dem Organ, vom Objekte leidet und geschädigt wird. Der Verstand dagegen ist ein überorganisches Vermögen, er ist getrennt, d. h. ohne materielles Substrat und darum auch ohne Organ. Darum leidet er auch durch intensive Objekte nicht wie der Sinn und wird nicht für den Augenblick unfähig, minder intensive Objekte zu erfassen. Im Gegenteil, hat er etwas sehr Intelligibles gedacht, d. h. die Prinzipien, in denen alle Folgerungen sozusagen in condensierter Form enthalten sind, so erkennt er das Untergeordnete, d. h. die Folgesätze, nicht schwerer und schlechter, sondern leichter und besser.“

19. Das wäre also, so kurz wie möglich erklärt, der aristotelische Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. In demselben begegnet uns keine besondere Erwähnung der Unsterblichkeit. Dass dieselbe aber mit bewiesen sein soll, geht nicht bloss aus dem hervor, was wir bereits zur Erläuterung des aristotelischen Verfahrens gesagt

¹⁾ *De an.* III, 4. 429 a 16–65. — ²⁾ S. 171, Anm. 2.

haben, sondern auch aus der Weise, wie der Philosoph gleich im folgenden Kapitel von der Unsterblichkeit redet. Nachdem er nämlich noch den Verstand insbesondere von seiten des Abstraktionsvermögens betrachtet und erklärt hat, er sei auch diesem Vermögen nach getrennt, leidenlos und unvermischt, lässt er den Satz folgen: „nachdem er aber wirklich abgetrennt worden, ist er nur das, was er eben ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig“, was bedeutet, dass die Denkseele nach dem Verscheiden nur noch denkt, nicht mehr die Verrichtungen der sinnlichen und ernährenden Seele ausübt wie im Leibesleben, und dass sie nur als Denkseele unsterblich und unvergänglich ist. Aristoteles setzt also hier offenbar die Möglichkeit einer Abtrennung und selbständigen Fortdauer der Seele und somit ihre Unsterblichkeit als bewiesen voraus und ist nur darauf bedacht, die Unsterblichkeit zu begrenzen, indem er sie nur dem höchsten Teile der Seele, dem geistigen, zuerkennt. Er weiss nämlich nichts von einer Auferstehung des Leibes und glaubt darum, dass die sinnlichen und ernährenden Funktionen der Seele nach dem Tode für immer aufhören, während es dem Offenbarungsglauben entspricht, anzunehmen, dass nur die ernährenden, nicht aber die sinnlichen Verrichtungen, nie mehr aufleben. Weil er aber nicht annimmt, dass der Leib wieder auflebt, so sagt er nicht, die nicht geistigen Funktionen hörten auf, sondern die nicht geistige Seele. Das Subjekt der sinnlichen Verrichtungen ist nämlich nicht die Seele, sondern der beseelte Leib; insofern nun dieser aufhört, hört mitfolgend auch die sinnliche Seele auf, und insofern kann Aristoteles mit Recht sagen, dass nur die geistige oder verständige Seele nach dem Tode fortdaure.

VI.

20. Wir haben die Gründe, mit denen die beiden grössten Denker des Altertums die Unsterblichkeit der Seele verfochten haben, kennen gelernt und zu verstehen gesucht. Sie beide schreiben der blossen Vernunft die Fähigkeit zu, sich von der Unvergänglichkeit der Seele, wenigstens mit annähernder Gewissheit, zu überzeugen, sie beide halten fest an dieser Ueberzeugung, im Vertrauen auf die Kraft des vernünftigen Denkens und unbeirrt durch eine scheinbar entgegenstehende Erfahrung, den täglichen Anblick des Todes, der den Untergang des ganzen Menschen zu bedeuten scheint. Ihre Gründe sind dieselben, die auch jetzt noch von der gläubigen Philosophie verwandt werden. Der neuzeitliche Fortschritt in den Naturwissenschaften

brauchte nicht abgewartet zu werden, um derjenigen Gedanken mächtig zu sein, die zur Annahme der Unsterblichkeit führen. Gehört ja die menschliche Seele nach der Bemerkung des grossen Systematikers Aristoteles gar nicht in die Physik als Objekt hinein. Nur insofern sie auch sinnliche und ernährende Seele ist, gehört sie ihr an.

Die Beweisführung des Aristoteles ist wissenschaftlicher gehalten als diejenige Platons. Aus der selbständigen Tätigkeit der Seele leitet er ihr selbständiges Sein ab. Eine selbständige Tätigkeit der Seele aber soll das Denken sein, weil es sich in allgemeinen Begriffen vollzieht. Alles Erkennen durch ein körperliches Organ geht auf Besonderes, auf die einzelnen Erscheinungen in der sichtbaren Welt. Darum soll auch die denkende Seele allein bleibend und unvergänglich sein, weil die Tätigkeit der sinnlichen und ernährenden Seele an Organe und somit an den Leib gebunden ist. Hier bewegt sich alles um feste und bestimmte Begriffe.

Bei Plato vermisst man stellenweise, in den angeführten Texten und sonst, einen klaren Ausdruck für den entscheidenden Begriff der reinen Seelentätigkeit, eben darum auch für den Unterschied rein seelischer und seelisch-leiblicher Akte. Man möchte oft selbst zweifeln, ob er solche gemeinsame Akte gelten lässt, da nicht klar hervortritt, ob bei ihm die Seele mit dem Leibe eine Natur, ein Prinzip der Tätigkeit ausmacht. Manche seiner Äusserungen könnten auf die Vorstellung führen, als wohne die Seele dem Leibe bloss ein und bewege ihn wie der Schiffer das Fahrzeug. Nicht einmal das charakteristische Merkmal, wodurch sich das Beseelte vom Unbeseelten unterscheidet, findet bei ihm einen genauen Ausdruck. Wenn er im *Phaedrus* Totes und Lebendiges nach der Bewegung von aussen und der von innen teilt, so könnte man dagegen sagen, dass jede naturgemässe Bewegung, und nicht bloss jede Lebenstätigkeit, gewissermassen von innen heraus erfolgt, wie wenn z. B. der Stein nach unten und die Flamme nach oben strebt. So bestimmt ja auch Aristoteles als Natur das, was das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Auch das Subjekt der Unsterblichkeit bleibt oft bei Plato unbestimmt. Man könnte meinen, auch die Tierseele sei ihm zufolge unsterblich. Dafür könnte der Satz angerufen werden: jede Seele ist unsterblich, der uns im *Phaedrus* begegnete, wogegen man freilich wieder sagen könnte, dass er vorher erklärt hatte, von der göttlichen und der menschlichen, also nicht auch von der Tierseele, reden zu wollen. Indessen sagt er doch auch im *Phaedon*, dass die unreinen oder auch

die minder vollkommenen Seelen nach dem Tode in Tierleiber kommen, in die Leiber von Eseln, Wölfen, Habichten, Bienen, Ameisen¹⁾, und so scheint wieder zu folgen, dass die Seelen dieser Tiere ebenso unsterblich sein sollen als die der Menschen. Auch der dritte Beweis der Unsterblichkeit, aus dem Begriff des Lebens geführt, könnte auf die Tierseele angewandt werden. Das sind gewiss lauter Unklarheiten, die das Verständnis erschweren, und denen gegenüber die Weise des Aristoteles sich um so vorteilhafter ausnimmt.

Wenn es sodann heisst, der Verstand sei vermöge seiner Natur nur der Möglichkeit nach, so ist das, wie auch der Text zu verstehen gibt, eine Folgerung aus der Immaterialität des Verstandes. Es ist nämlich gemeint, dass er die materiellen Dinge nur der Möglichkeit nach ist. Er ist der Möglichkeit nach die Dinge, die er erkennt, insofern er eben das Vermögen hat, sie zu erkennen. Denn in der Erkenntnis gestaltet er sich zum lebendigen Bilde des Erkannten, und insofern kann man sagen, dass er erkennend das Erkannte wird. Er wird es in idealer, nicht in realer Weise. Vor der Erkenntnis aber ist er keines der erkannten materiellen Dinge, weil er eben immateriell ist. Darum sagt der Text: „er ist in Wirklichkeit keines von den Dingen, bevor er denkt.“ Wenn er hinzufügt: „Verstand ist das, womit die Seele nachdenkt und urteilt“, so ist das eine förmliche Definition des Verstandes, die etwa jetzt erfolgt, weil vorher dazu keine Gelegenheit war.

Mit der weiter stehenden Folgerung, der Verstand sei mit dem Leibe nicht vermischt, ist seine Subsistenz gemeint. Nach den Erklärungen, die wir dem Text vorausgeschickt haben, brauchen wir über die Subsistenz des Geistes und seine Begründung bei Aristoteles nichts weiter zu sagen; nur die Worte: „er würde ein so und so beschaffener“, bedürfen noch einer näheren Erläuterung; ebenso muss das vom Organ Gesagte noch erklärt werden.

Der Ausdruck: „er würde ein so und so beschaffener“, bedeutet: Der Verstand würde mit bestimmten sinnlichen Qualitäten, wie Warm oder Kalt, behaftet, wenn er im Leibe subsistierte, gerade wie das bei den Sinnen wirklich so ist, nicht als wäre z. B. die Sehkraft selbst warm oder kalt; aber insofern das Organ, das Auge, es ist, muss auch der Gesichtssinn es gewissermassen sein: er ist insofern etwas Materielles, als er von der Materie getragen wird, und entsprechend geartet sind auch die Vorstellungen des Gesichtssinnes. Es würde

¹⁾ 81 E — 82 E.

aber gezeigt, dass der Verstand nichts von den sichtbaren Dingen ist und an sich hat, da er sonst, gleich den Sinnen, nichts anderes sich vorstellen könnte als individuelle Erscheinungen, wie sie ihm aus der Wirklichkeit entgegentreten.

Die Worte: „er würde auch ein Organ haben, nun aber hat er keines“, wollen besagen: wenn der Verstand vom Leibe getragen würde, müsste es auch einen besondern Teil des Leibes geben, dem seine Kraft besonders innewohnte, sodass er sich seiner als Werkzeug bediente, wie z. B. das Auge das Organ des Gesichtes ist, durch welches es sich betätigt. Nun aber stellte sich bei Annahme eines Organs des Verstandes dieselbe Unzuverlässigkeit ein, wie soeben bei Annahme seiner Subsistenz im Leibe. — Vielleicht will Aristoteles auch sagen: Tatsächlich spricht man von keinem Organ des Verstandes, und weiss niemand eines anzugeben.

Die Bemerkung: „und recht haben diejenigen, die sagen, die Seele sei der Ort der Formen“, geht nach den Auslegern auf Plato. Der Ausdruck „Ort der Formen“ bedeutet, dass die Seele allein ohne den Leib aufnehmendes Prinzip der idealen Formen, d. i. der Vorstellungen ist. Das gilt aber nur von den Vorstellungen der Denkseele; denn die sinnlichen Vorstellungen sind nicht in der Seele allein, sondern in dem beseelten Organ. Auch sind die Begriffe nicht von Anfang an wirklich im Verstande, eine Anschauung, welcher Plato mit seiner Lehre von dem Lernen und der Erinnerung nahekam, sondern sie sind nur dem Vermögen, d. h. der Anlage nach, in ihr.

21. Indessen kommt hier doch auch ein anderer Umstand in Betracht, der den bezeichneten Mangel fast wieder aufhebt und uns verbietet, den verfänglichen Äusserungen Platos allzuviel Bedeutung beizulegen. Unser Philosoph hat auch Stellen, in denen die aristotelischen Unterscheidungen ziemlich deutlich vorgebildet sind und auch die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele allein zugesprochen wird.

Wir hörten den Sokrates im *Phaedon* sagen, dass der wahre Philosoph schon im Leben gewissermassen sterbe, indem er, um die Wahrheit zu erfassen, sich von den Sinnen lossage, dem reinen Denken obliege und so die Seele vom Leibe absondere. Das Gerechte an sich, das Schöne und Gute, Grösse, Gesundheit, Stärke, kurz das Wesen der Dinge, wird von demjenigen am meisten geschaut, der mit dem Gedanken allein an alles geht, ohne einen der Sinne hinzuzunehmen.¹⁾ Haben wir hier nicht die reine Tätigkeit der Seele, eine

¹⁾ 65 D sq. 66.

Vorwegnahme der rein geistigen Tätigkeit, wie sie nach dem Tode sein wird? Ferner werden wir belehrt, alles Lernen sei Erinnerung. Die Wesenheiten der Dinge, so lautete die Begründung, könnten in diesem Leben nicht zum erstenmal erkannt, die allgemeinen Begriffe, in denen man sie denkt, nicht gefasst werden, sie müssten aus einem früheren Leben stammen. Das setzt aber voraus, dass diese Begriffe nur mit dem Verstande ohne die Sinne gedacht werden, da die Seele früher ohne Körper war. Weiterhin wurde im zweiten Beweise für die Unsterblichkeit zwischen der Tätigkeit der Seele für sich und der durch die Sinne deutlich unterschieden. Wenn sie sich des Körpers bedient, um zu betrachten, so vernahmen wir — vermitteltst des Körpers betrachten heisst aber vermitteltst der Sinne betrachten — so wird sie zu dem Veränderlichen hingezogen und wird selbst wirre und unruhig; wenn sie aber allein für sich betrachtet, dann geht sie zu dem Reinen, Ewigen und Unveränderlichen hin und hört auf herumzuirren und bleibt sich selber gleich.¹⁾ Mit dieser Unterscheidung des Verhaltens der Seele ist aber auch schon stillschweigend gesagt, dass nur die denkende Seele unsterblich ist. Denn wenn die Seele eben darum unsterblich sein soll, weil sie sich gleichmässig verhält, so wird sie notwendig insofern, als sie sich ungleichmässig verhält, sterblich sein. Aber dies, dass die Seele einen sterblichen und einen unsterblichen Teil hat, findet sich von Plato auch ausdrücklich bezeugt.

Die Stelle steht im *Timaeus*. Nachdem er 44 *D* und 45 *A* erklärt hat, dass die Vernunft als das Göttlichste und Heiligste in uns ihren Sitz im Kopfe habe, bemerkt er 69 *C*, dass der unsterbliche Teil der Seele von Gott erschaffen, der sterbliche Teil aber und der Leib durch die von ihm erzeugten Götter hervorgebracht sei. Unter dem sterblichen Teile der Seele versteht er aber die sinnliche Seele mit den beiden von ihm unterschiedenen Hauptaffekten, Begierlichkeit und Zorn, wie er gleich im folgenden 69 *D* sq. sagt:

„Die Götter wiesen aus Scheu, das Göttliche zu verletzen, ausser wo es unumgänglich notwendig war, dem Sterblichen getrennt von diesem in einem andern Teil des Leibes seinen Sitz an, indem sie den Nacken dazwischensetzend, einen Steg und eine Grenze zwischen dem Kopfe und der Brust errichteten, damit sie geschieden wären. In die Brust nämlich und den sogenannten Thorax schlossen sie die sterbliche Gattung der Seele ein. Und weil der eine Teil derselben von besserer, der andere von schlechterer Art war, so teilten sie wiederum die Höhlung des Brustkorbes, indem sie, wie in einem Hause, die Wohnung der Männer von der der Frauen scheidend, in die Mitte zwischen denselben das

¹⁾ 79 *C* sq.

Zwerchfell als Scheidewand setzten. Was von der Seele also an der Tapferkeit und dem Zorne Anteil hat, weil es streitliebend ist, dem wiesen sie seinen Sitz näher am Kopfe zwischen dem Zwerchfelle und dem Nacken an, damit er der Vernunft gehorsam, in Gemeinschaft mit dieser das Geschlecht der Begierden im Zaume hielte . . . [70 D] Den Teil der Seele nun aber, welcher nach Speisen und Trank und allem dem begehrt, dessen er wegen der Natur des Körpers bedarf, diesem wiesen sie in der Gegend zwischen dem Zwerchfell und der durch den Nabel gebildeten Grenze seinen Sitz an“, usw.

Diese Stelle ist nach unserem Dafürhalten für die richtige Beurteilung der Platonischen Unsterblichkeitslehre von keiner geringen Wichtigkeit. Plato erklärt in derselben unzweideutig, dass nur der vernünftige Teil der menschlichen Seele unsterblich ist; er behauptet das offenbar auf den Grund hin, dass die sinnlichen Funktionen nur durch den Leib ausgeübt werden können, der durch den Tod zerstört wird. Daraus folgt aber, dass für ihn gar kein Grund für die Annahme vorhanden sein konnte, die Tierseele bestehe nach dem Tode fort, ausser er hätte gemeint, mit der sinnlichen Seele sei auch im Tier immer die intellektive verbunden. Das hätte aber wieder zur Voraussetzung, dass alle Seelen, auch der kleinsten Tiere, nichts anderes wären als Geister, gleich der Menschenseele, die in sterbliche Leiber verwiesen worden. Denn von Natur kann ein Tier eine vernünftige Seele nicht haben, weil es vermöge seiner Organisation nur sinnlich tätig sein kann, somit die vernünftige Seele zwecklos wäre, von Natur aber es kein Zweckloses gibt. Man muss also entweder annehmen, Plato habe die ganze organische Natur, vielleicht mit Ausschluss der Pflanzen, für nichts anderes als eine grosse Strafeinrichtung angesehen — eine Anschauung, an sich bei einem Plato undenkbar und durch die Lehre des *Timaeus* von dem guten Gott, dem Schöpfer der Welt, positiv ausgeschlossen —, oder er habe die Tierseele als solche in Übereinstimmung mit dem gesunden Sinn für sterblich gehalten. Ob es ihm dann wirklich Ernst war mit der Annahme, dass einzelne Tiere verbannte Menschenseelen beherbergen, oder ob ihm diese Vorstellung nur als Bild steht für das mehr als menschliche Unglück verworfener Seelen, lassen wir hier unerörtert.

22. Wir sehen also, dass Plato allem Anschein nach die Unsterblichkeit in demselben Sinne wie Aristoteles angenommen hat. Auch überzeugten wir uns vorhin, dass die Begriffe, welche in dem Aristotelischen Beweisverfahren verwandt werden, auch bei Plato nicht fehlen. Fügen wir hinzu, dass die Übereinstimmung der beiden Philosophen sich auch auf den Beweis selbst zu erstrecken scheint. Plato

beweist die Wiedererinnerung daraus, dass die Seele die Ideen erkennt, und er betont, dass die sinnliche Wahrnehmung bis an dieselben nie herankomme. Was ist das anders als mit Aristoteles sagen: Der Sinn geht auf das Besondere, der Verstand auf das Allgemeine, darum kann der Verstand mit dem Körper nichts gemein haben wie der Sinn. Nur schliesst Aristoteles hieraus einfach, dass die verständige Seele für sich da sein kann, Plato, dass sie auch schon früher für sich da gewesen ist. Dass durch die Bildung der Begriffe die Selbständigkeit der Seele sich in einer Weise offenbare, die ihre Fähigkeit, für sich da zu sein, ausser Zweifel stellt, muss Platos Voraussetzung sein. Dass er zu weit ging und ein früheres Dasein der Seele annahm, ist im Vergleich zu Aristoteles Platos Schwäche. Die kraftvolle Betonung aber des objektiven Charakters der Ideen und der ewigen Geltung der Wahrheit, die uns bei Plato überall entgegentritt, bedeutet einen Vorzug vor Aristoteles. Nur wenn die Wahrheit ewig währt, hat der erkennende Verstand ein Anrecht, ewig zu sein. Nur wenn die Begriffe einen objektiven Kern in sich schliessen, sind sie mehr als ein Spiel des Verstandes, und bekunden sie rechtmässig die objektive Bestimmung des Geistes, in der Wahrheit ein Besitzthum für immer zu erwerben. Aristoteles in seiner realistischen Art hat das angedeutete Moment weniger hervorgehoben. Ausserdem hat Plato das Verdienst voraus, dass er uns die Unsterblichkeit unserer Seele nicht bloss in einer Weise als Postulat des Denkens kennen lehrt. Er zeigt die Erhabenheit des Geistes über die Natur nicht bloss aus der Allgemeinheit der Begriffe, sondern auch daraus, dass diese Begriffe fest und unwandelbar sind, und dass sie die Seele frei machen — frei nicht bloss in ihrer Erkenntnis von den Schattenbildern und den wechselnden Eindrücken der erscheinenden Dinge — sondern auch frei von der Herrschaft des natürlichen Triebes in ihren sittlichen Entschlüssen.