Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 2 (1942)

Artikel: Platons Ideenlehre und die Mathematik

Autor: Speiser, Andreas

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883880

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Platons Ideenlehre und die Mathematik.

Von Andreas Speiser.

Im 7. Brief bemerkt Plato, er habe seine tiefsten Gedanken in seinem Garten versteckt, weil er die Erfahrung gemacht habe, daß die Leute ihn verachteten, wenn er ihnen darüber berichte. Kein Zweifel, daß er damit die Ideenlehre meinte, und so kam es, daß bis heute über deren Gehalt keine Klarheit herrscht. Man muß in den Dialogen die Verstecke aufsuchen, wo er sie verborgen hat, und sie förmlich wieder ausgraben. Hierzu möchte ich einen kleinen Beitrag liefern.

Am schlimmsten steht es wohl mit dem Beweis der Unsterblichkeit der Seele, den Plato im Phaedon auf Grund der Ideenlehre zu geben verspricht, aber gänzlich verfehlt. Apelt sagt in seinem Kommentar: „Dieser Beweis ist das klassische Beispiel des logischen Mystizismus . . . Man sieht aus dieser langen und umständlichen Darlegung, wie viel Mühe es machte, vor der Erfindung der Logik mit an sich einfachen logischen Fragen fertig zu werden.“ Auf denselben mißlungenen Beweis bezieht sich auch Kants Kritik, die für spätere Zeit maßgebend wurde: „Die leichte Taube, indem sie im freien Flug die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er merkte nicht, daß er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen.“

Wenn dieses Urteil stimmte, so wäre Plato kein Philosoph, sondern ein Phantast. Dies ist er nun aber gewiß nicht, denn er ist ja das Muster eines besonnenen, kritischen Gelehrten. Wir möchten im folgenden zeigen, daß er den Scherz gleichsam als Gebüsch benützt hat, hinter dem er seine tieferen Gedanken versteckt hält, und daß

sich insbesondere der Beweis im Phaedon ohne große Schwierigkeit von seinen scheinbaren Fehlern befreien läßt. Es ist bei Platos Charakter durchaus unwahrscheinlich, daß er feierlich wird, wo er es ernst meint. Dazu war er viel zu sehr Athener — er stammte ja, mindestens von seiten seiner Mutter, aus der Gesellschaft und fühlte sich als ihr Angehöriger. Solche Leute sind der Lächerlichkeit mehr ausgesetzt als andere, und sie werden schon in früher Jugend daran gewöhnt, auf der Hut zu sein und das Blaguieren zu vermeiden. So bleibt die Luft rein, und das geistige Auge kann ungestört in die Ferne blicken. Hierzu kommt noch, daß die Gedanken in der Dialektik etwas Verblüffendes, Fröhliches haben, wie wir es auch heute in den Grundlagen der Mathematik empfinden. Wer hier feierlich spricht, der hat vom Geist keinen Hauch gespürt.

Die Dialoge Lysis und Euthydemos.

Schon die Gegenstände der formalen aristotelischen Logik behandelt Plato fast durchwegs scherzhaft. Bejahende Schlüsse in der zweiten Form — die man im 17. Jahrhundert den Schülern durch folgendes Beispiel austrieb: Der Esel hat Ohren, du hast Ohren, also bist du ein Esel — finden sich bei ihm häufig. Ist das nun eine altertümliche Logik? Enthielt etwa ein archaisches Einmaleins zunächst die Formel $7 \cdot 8 = 54$? Gewiß nicht; zudem sagt Protagoras zu Sokrates, als er ihm so etwas vormacht: Damit kann man jeden Unsinn beweisen (350e). Im Charmides findet sich sogar ein partikuläres Fehlurteil: Einiges Schöne ist nicht langsam; nun ist alles Weise schön. Also ist einiges Weise nicht langsam (160c). Sollte Plato wirklich nicht gemerkt haben, daß alle Sophrosyne noch immer langsam sein könnte, nämlich solches Schöne, das langsam ist?

Auch das Gebiet der Relationen behandelt Plato scherzhaft. Das Wort φίλος hat drei Bedeutungen. Es kann den Liebenden, den Geliebten und die Relation „liebt" bedeuten. Dies verwendet Sokrates, als ihn Lysis (211a) bittet, den Menexenos auf das Glatteis zu führen. Wenn die Freunde sich gegenseitig lieben, so hat der dreifache Sinn nichts auf sich. Aber wie, wenn der A den B liebt, B dagegen den A haßt? Welcher ist dann Freund, welcher Feind, oder sind sie gar beide gleichzeitig Freund und Feind? Hier haben wir unsymmetrische Relationen. Später (218bff.) wird dies noch vertieft, diesmal ernsthaft: Warum schätzen wir ein Gut G_1? Weil es ein Übel $Ü_1$ vertreibt

und durch ein Gut G_2 ersetzt. (Z. B. schätzen wir den Arzt, weil er die Krankheit durch die Gesundheit ersetzt.) Aber für dieses G_2 gilt dasselbe: Es wird geschätzt, weil es ein $Ü_2$ durch ein G_3 ersetzt, und so weiter in infinitum. Das wird nun kritisiert. Die Reihe muß abbrechen. Aber dann sind zwar die unteren Güter Arzneimittel gegen Übel, das oberste Gut dagegen wäre zu nichts mehr nütze und bestünde bloß auf Grund des obersten Übels. Wenn alles Übel aufgehoben würde, verschwände auch alles Gute („Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man läßt"). Man muß daher umkehren und sagen: das Böse ist Mangel an Gutem. So wird dann die ganze Leiter gehalten von dem obersten wahren Gut, nämlich Gott, und wir haben einen Gottesbeweis vor uns. Es kann nur ein Maximum geben, nämlich das Gute, an dem uns allen mangelt, das wir aber mittelbar erstreben. Wie leicht findet Plato scheinbar seine folgenreichsten Gedanken!

Die Ideenlehre definiert Plato wohl zum erstenmal im Euthydem. Dieser Dialog besteht aus einer Posse aus dem Kreis der Gelehrten, welche die Grundlagen der Mathematik und Logik geschaffen haben. Zwei ältere Logiker oder Sophisten bringen ihre Witze an einem gänzlich ungeeigneten Objekt, nämlich an dem kleinen Jungen Kleinias, an den Mann und freuen sich unbändig über ihre billigen Triumphe. Aber die Witze stammen aus einem geistig hochstehenden Kreis, und einige von ihnen können nur mit einer beträchtlichen Kenntnis von Logistik und Relationenlehre gelöst werden. Warum kann man z. B. sagen: „Diese Blume ist dein, sie ist eine Rose, also ist sie deine Rose", während der gleichgebaute Schluß: „Dieser Hund ist dein, er ist Vater, also ist er dein Vater" bei den Umstehenden mit Recht große Empörung hervorruft?

Mitten in dem Schwank, als Kleinias ziemlich verschüchtert ist und Sokrates ihn zu trösten sucht, entwickelt sich folgendes Zwiegespräch:

Sokrates: Ich glaube nun gefunden zu haben, welche Kunst den Menschen glücklich macht: es ist die Feldherrnkunst.

Kleinias: Das glaube ich nicht.

S.: Wie kommst du dazu?

Kl.: Sie ist eine Kunst, auf Menschen Jagd zu machen.

S.: Was du nicht sagst!

Kl.: Keine Feldherrnkunst vermag mehr, als zu jagen und zu fangen. Wenn die Jäger das, was sie erjagen, gefangen haben, so

wissen sie es nicht zu verwenden. Die einen, nämlich die Jäger und Fischer, geben ihre Beute den Köchen. Die anderen, nämlich die Mathematiker, Astronomen und Rechner — denn auch sie sind Jäger, sie machen ja nicht ihre Figuren, sondern sie entdecken die seienden Dinge (τα ὄντα (ἀνευρίσκουσιν) — diese anderen wissen nichts damit anzufangen; sie erjagen nur ihre Beute und übergeben sie alsdann wohl den Dialektikern, damit diese aus ihren Entdeckungen (εὑρήματα) etwas Nützliches machen—, vorausgesetzt, daß sie (die Mathematiker) nicht gänzlich töricht sind.

Hier fährt Kriton, dem Sokrates die Szene erzählt, auf und sagt: Dieses meirakion soll das gesagt haben?

S.: Vielleicht war es Ktesippos.

Kr.: Der fehlte gerade noch!

S.: Gehört habe ich diesen Satz gewiß, aber vielleicht war's ein höheres Wesen, das diese Worte verlauten ließ.

Kr.: Ganz gewiß, und zwar ein sehr hohes Wesen (d. h. einer der obersten Götter, wohl Apoll selber).

Nachher geht die Posse weiter und endigt mit dem Knalleffekt: Potz Herakles! — Ist nun Herakles ein Potz oder der Potz ein Herakles?

Der von uns in Sperrdruck hervorgehobene Satz ist offenbar das Hauptstück des ganzen Dialoges. Er charakterisiert die Ideenlehre: Es gibt eine Welt seiender Dinge, dorthin begeben sich die Mathematiker auf die Jagd mit ihrem diskursiven Verstand. Aber dieser Verstand versteht nicht, was er findet, sondern dazu braucht es höhere Fähigkeiten, welche dem Dialektiker reserviert sind. Freilich gibt es Mathematiker, welche so töricht sind, daß sie dies nicht einsehen und glauben, sie wüßten schon alles.

Die Zahlen und Kreise, welche die Mathematiker verwenden, werden erst in den Händen der Dialektiker zu Ideen, die Philosophen erst erkennen, daß sie die seiende Welt aufbauen. Deutlicher wird Plato im Staat, und schließlich gibt er im zweiten Teil des Dialoges Parmenides einen großen Teil seiner Lehre preis. Ideen und mathematische Dinge sind wohl dasselbe. Dies ist nicht etwa eine Alterslehre Platos, sondern der Ursprung der Ideenlehre überhaupt, soweit Plato in Betracht kommt. Dagegen kann nicht zu Felde geführt werden, was Aristoteles im vierten Kapitel (1078b) des dreizehnten

Buches seiner Metaphysik berichtet, denn der Dialog Euthydem gehört nicht zu Platos Spätwerken. Man darf nicht vergessen, daß Aristoteles 45 Jahre jünger war als Plato, daß er ihn als Philosophen nicht für bedeutend hielt (vgl. Metaphysik, 1. Buch, 6. Kapitel. „Auf die genannten Systeme folgte die Spekulation Platos, welche sich in den meisten Stücken den letztgenannten Philosophen anschließt, jedoch auch im Vergleich zur Philosophie der italischen Denker manches Eigentümliche hat" — „das aber alles falsch ist" ergänzen wir unwillkürlich). Was man meist als Platonismus bei Aristoteles bezeichnet, dürfte dieser wohl als italische Philosophie angesehen haben.

Der Unsterblichkeitsbeweis im Phaedon.

Wenn man eine Sonate von Beethoven spielen will, so tut man gut, vorerst die schwierigen Stellen getrennt in die Finger zu nehmen, damit man nachher, wenn man das Ganze angreift, nicht plötzlich ins Pfuschen kommt. Geradeso möchte ich den Unsterblichkeitsbeweis, den Plato kunstvoll im Phaedon ausbreitet, für sich herausnehmen und auf seine Schlüssigkeit prüfen. Dies ist meines Wissens bisher nur unvollständig geschehen.

Gleich zu Beginn des Dialoges werden wir in bedeutungsvoller Weise auf die Existenz konträrer Gegensätze hingewiesen. Sokrates ist von seinen Fußfesseln befreit und reibt das Bein. Er sagt: „Wie seltsam verhält es sich mit der Lust und der Unlust. Zusammen kommen sie nie zum Menschen, wenn man aber dem einen nachjagt und es ergreift, so muß man stets auch das andere ergreifen, als wären sie zwei verschiedene Wesen, die an demselben Kopf hängen." Wenn wir das lesen, so erinnern wir uns an die vorhergehende Einleitung, wo Phaedon die Stimmung der Anwesenden schildert: „Es überkam mich keine wehmütige Stimmung, andrerseits konnte ich auch nicht froh werden . . . Sondern es war nie dagewesener Zustand (*ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καί τις ἀήθης κρᾶσις*) und eine unerhörte Mischung von Schmerz und Lust (*λύπη καὶ ἡδονὴ*)."

Einmal also waren doch die beiden unvereinbaren Gegensätze beisammen, eben beim Tode des Sokrates. Man muß über zweitausend Jahre weitergehen, um diesem Zustand in der Kunst wieder zu begegnen, ich meine die Matthäuspassion von Bach. Auch sie ist in diese unerhörte Mischung gestellt. Schon der Dichter spricht dies

unverhüllt aus: Nr. 26, Aria und Coro „Drum muß uns sein verdienstlich Leiden recht bitter und doch süße sein", und Nr. 18, Recitativo „Wiewohl mein Herz in Tränen schwimmt, Daß Jesus von uns Abschied nimmt, So macht mich doch sein Testament erfreut". Daß es Bach gelungen ist, die bloß angedeutete Stimmung durch die Musik zur Wirklichkeit zu machen, aber auch nur ihm, wird niemand bezweifeln. Bitter und süß ist der Gehalt der Arien und Rezitative. Halten wir diese Stimmung fest, wenn wir nun durch den Dialog wandern und den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele prüfen, der mit den letzten Stunden des Sokrates in so ergreifender Weise verflochten ist. Sokrates bleibt freilich stets heiter und wird sogar, wie wir sehen werden, gegen den Schluß fast ausgelassen.

Ich brauche nicht zu erzählen, wie gleich zu Beginn des Gespräches die Frage nach dem Weiterleben der Seele aufgeworfen wird. Seele und Leib bilden eine Zweiheit, und der Tod ist ihre Trennung. Die Seele erfährt die Wahrheit besser, wenn sie vom Körper nicht gestört wird. Nun gibt es so etwas wie das Gerechte, das Schöne und das Gute. Die Seele macht Jagd auf diese seienden Dinge, indem sie sich der Dianoia und des Logismos bedient und dem Körper nach Kräften Valet sagt. Sich vom Körper lostrennen, ist die Katharsis, und der Tod ist daher die höchste Reinigung. Darum wäre es lächerlich, wenn der Philosoph trauerte beim Herannahen des Endes.

Kebes macht nun den Einwand, es sei durchaus möglich, daß die Seele beim Tod verdampfe und nicht mehr sei. Er wünscht einen Beweis für das Gegenteil.

Sokrates weist darauf hin, daß die Gegensätze aus einander entstehen, Lust aus Unlust und Unlust aus Lust. Entsprechend verhalte es sich bei Tod und Leben. Würde nämlich aus dem Toten nicht Leben entstehen, so wäre der Prozeß einseitig und würde im allgemeinen Tod enden.

Nachdem Kebes auf die Lehre von der Wiedererinnerung hingewiesen hat, kommt Sokrates auf die Ideen zu sprechen. Als Beispiel verwendet er den Begriff der Gleichheit. Sagt jemand: „Dieses Ding will etwas Besseres werden, aber es kann das nicht", so muß er doch Gelegenheit gehabt haben, dieses Bessere vorher kennenzulernen. So verhält es sich offenbar mit der Gleichheit, denn zwei materielle Dinge sind ja weit davon entfernt, einander gleich zu sein. Da wir nun solche Urteile von frühester Jugend an aussprechen, so bleibt

nichts anderes übrig, als daß wir vor unserer Geburt die Kenntnis der Ideen erlangt haben. Ideen aber sind diejenigen Dinge, welchen wir das Siegel aufdrücken: Das selber, was ist (*αὐτὸ ὃ ἔστιν*). Diese Überlegung führt dazu, daß wir sagen: Die Seele hat schon vor der Geburt gelebt. Wenn es freilich keine seienden Dinge gäbe, dann wäre der Beweis wertlos: Seele und Ideen sind schicksalsverbunden.

Wir bemerken, daß damit der Beweis skizziert, aber noch nicht ausgeführt ist. Simmias erklärt sich befriedigt, wünscht aber noch einen Beweis für die Nachexistenz der Seele, nicht bloß für das frühere Sein. Hierzu bemerkt Sokrates, man brauche nur die beiden Argumente (nämlich den gegenseitigen Übergang von Leben und Tod und die Ideenlehre) zu vereinigen, dann sei der Beweis fertig. Aber, fährt er fort, es ist wohl besser, das Ganze noch zu vertiefen, damit Simmias von seiner kindlichen Angst, der Wind blase die Seele weg, befreit werde.

Diese Vereinigung der beiden Momente wird später nicht durchgeführt werden, und das Motiv der Gegensätze, die ineinander übergehen, wird fallengelassen. Man sieht auch nicht recht, was damit anzufangen wäre. Dagegen muß die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen näher ausgeführt werden, denn sie ist natürlich der springende Punkt des ganzen Beweises.

Das Sein an sich (*αὐτὴ ἡ οὐσία*), also die Gleichheit, Schönheit usw., erfährt keine Verwandlung. Die schönen Dinge dagegen verändern sich unausgesetzt, sie sind sichtbar, Gegenstände der Sinne, während die Ideen unsichtbar und nur dem Denken zugänglich sind. Die Seele ist den Ideen verwandt, der Körper dagegen den sichtbaren, sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Wenn die Seele ganz für sich ist, so läuft sie nach den reinen, immerseienden, unsterblichen Dingen. Kurz, sie ist dem Göttlichen, der Leib dem Sterblichen ähnlich.

Wenn nun der Tod herbeikommt, so sollte man denken, daß der Leib sich sofort auflöst. Nicht einmal das ist der Fall, denn, was wir einen Leichnam nennen, existiert noch lange Zeit, die ägyptischen Mumien praktisch ewig, ebenso die Sehnen und Knochen. Wie sollte nun die Seele, die unsichtbar ist, sich sogleich verflüchtigen! Sie geht doch in den Hades und erfährt dort mannigfache Schicksale. Und nun ergeht sich Sokrates plötzlich in höchst pittoresken Schilderungen von Gespenstern und von der Unterwelt. So schön sie sind, fühlen

wir uns doch etwas enttäuscht, denn von einem Beweis dieser Dinge haben wir noch gar wenig gesehen.

Dem geben denn auch Simmias und Kebes schließlich Ausdruck. Der erstere erwähnt die Lehre, daß die Seele bloß eine Harmonie des Körpers sei, etwa wie die Stimmung eines Klaviers. Kebes bezweifelt zwar die mehrmalige Einverleibung der Seele nicht, bestreitet aber, daß daraus die Unsterblichkeit folge. Sie könnte sterben, nachdem sie sich ein paar Leiber gewoben hat, so gut wie ein Weber mehrere Kleider überlebt, aber schließlich sich sein letztes herstellt. Der Beweis, daß die Seele ἀθάνατος und ἀνώλεθρος sei, stehe noch aus. Die beiden Worte verwendet er durchaus synonym, sie bedeuten bei ihm: unsterblich und unvergänglich, was für das Spätere hier bemerkt sei.

Nach einer eindrucksvollen Pause, über die Berufene und Unberufene viel geschrieben haben, warnt Sokrates vor der Misologie. Wenn ein Beweis mißlingt, so soll man nicht sogleich alle Wissenschaft verachten. Wir würden heute sagen: wenn ein science nicht genügt, so soll man nicht von scientisme reden, und wenn man dumm ist, so braucht man nicht die Intelligenten als intellectuels zu verspotten.

Hierauf wird zunächst der Einwand des Simmias widerlegt. Die Seele kann nicht Harmonie des Leibes sein, weil sie vor ihm existiert. Ferner gibt es nur e i n e gute Stimmung der Saiten, nicht eine Gradabstufung. Gerade so ist auch die Seele in gleichem Maß Seele, nicht die eine mehr, die andere weniger. Nun ist aber Tugend eine Harmonie, Laster eine Disharmonie der Seele. Wir müßten daher eine Harmonie und eine Disharmonie der Harmonie selber haben, was es nicht gibt. Daher folgt aus der These des Simmias, daß es keine Laster gibt. Dies ist aber sicherlich falsch. Ferner verlangen wir, daß die Seele dem Körper gebietet. Dagegen ist die Stimmung gewiß von der Leyer abhängig. Also finden wir auch hier, daß die logische Struktur der beiden Beziehungen Seele—Leib einerseits und Harmonie—Leyer andrerseits nicht übereinstimmen. Daher fehlt der Vergleich gerade in den wesentlichen Momenten. Man beachte die große Bedeutung dieser Beweismethode.

Gegen Kebes gewendet berichtet Sokrates, wie er einst Physik studiert und darauf gar nichts mehr verstanden habe. Früher habe er geglaubt, daß aus 8 durch Hinzufügung von 2 die Zahl 10 entstehe, jetzt verstehe er nicht einmal mehr, wie 2 aus der Addition von zwei

Einern zustande komme. Welche der beiden Einheiten macht denn die 2, diejenige, die man hinzusetzt, oder diejenige, zu welcher man hinzufügt? Und wann werden die beiden Einer zu 2? Müssen sie ganz nahe zusammenkommen? Aber ein andermal behauptet man im Gegenteil, die 2 entstehe durch die Zerstückelung der Eins. Das eine Mal war es also die Verbindung, das andere Mal die Trennung, welche die 2 bewirkt. Er für seine Person bleibe dabei: Durch die Zwei werden zwei Dinge zwei.

Sokrates verspricht nun, er werde den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führen, wenn man ihm die Existenz der Ideen zugebe (100b). „Wenn es irgend etwas Schönes gibt neben dem Schönen an sich, so ist es nur dadurch schön, daß es teilhat (μετέχει) an jenem Schönen an sich, und nicht dazu noch durch irgend etwas anderes." Alle anderen Ursachen, diese hochgebildeten, anerkenne ich nicht, weder die Gegenwart von Farben, noch die Gestalt. Diese Antwort scheint die einzige sichere zu sein: τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά. Dagegen verwerfe ich die gelehrte Rede, jemand sei „durch den Kopf" größer als ein anderer. Denn dann wäre der Kopf die Ursache für das Größer- und Kleinersein. Ferner wäre das Kleine, der Kopf, Ursache für das Große. Auch ist nicht Zehn δυοῖν größer als Acht, sondern Zehn ist πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος größer als Acht. Zwei entsteht nicht durch das Zusammentreten von zwei Einern, auch nicht durch die Spaltung eines Eins. Vielmehr entsteht Zwei nur aus der Teilnahme an der ἰδία οὐσία, durch die μετάσχεσις an der Zwei. Die andern verwechseln Voraussetzung und Folgerung (101e).

An zwei Stellen wird also nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die Idealzahlen nicht addierbar sind. Wahrscheinlich bezieht sich die lange Polemik des Aristoteles in der Metaphysik auf einen Kommentar zu dieser Phaedonstelle. Heute wissen wir wieder, daß die addierbaren Zahlen ein abgeleitetes Gebilde darstellen, indem man aus der Zahlenreihe eine Gruppe bildet. Aber diese erstaunliche Erkenntnis Platos, die auch im Dialog Parmenides erwähnt wird, ging nach wenigen Jahrzehnten wieder verloren. Die mathematische Grundlagenforschung in der Frühzeit Platos wurde vergessen, und wir wüßten nichts von ihr, wenn wir nicht die paar Bemerkungen Platos hätten — und die Elemente Euklids, wo die axiomatische Methode der Geometrie aufbewahrt ist. Die Geschichte der Herausarbeitung unseres Raumes ist untergegangen.

Wir gelangen nun an den eigentlichen Unsterblichkeitsbeweis,

gleichzeitig beginnt eine Komödie. Um ihr einigen Geschmack abzugewinnen, müssen wir uns erinnern, daß für die Griechen eine logische Untersuchung etwas Vergnügliches bedeutete. Das beweisen alle Dialoge Platos. Für uns gehören sie durchaus zum genre ennuyieux, und man wird sich hüten, sie außerhalb der Schulstube oder des Hörsaales zu erwähnen. Darum empfinden wir im folgenden leicht eine etwas dumpfe Schulstubenatmosphäre, wo ein seniler Lehrer mit einem zwar braven, aber nicht sehr hellen Schüler seine Lektion behandelt und dabei alles durcheinander bringt. Die Wirkung, die Plato hervorbringen wollte, war wohl eher die, daß Sokrates in überlegener Weise mit seinen Freunden spielt und ihnen überläßt, den Beweis in Ordnung zu bringen.

Er ist offenbar in bester Laune und beginnt zunächst mit der Feststellung, daß sehr wohl zwei Gegensätze in demselben Ding zusammensein können, z. B. ist Phaedon gleichzeitig größer und kleiner, nämlich gegenüber Sokrates und Simmias. Aber der Satz, in dem dies festgestellt wird, klingt komisch (*ὑπέχων . . . παρέχων ὑπερέχον*) und Sokrates bemerkt sogleich lächelnd, er fange schon an, im Kanzleistil zu sprechen (102 d). Und nun fährt er fort: Die Größe selber, d. h. die Größe als Idee, wird nie ihr Gegenteil in sich aufnehmen; wenn die Kleinheit an sie herantritt, so wird sie entweder davonlaufen oder vertilgt werden. Diese Alternative, Davonlaufen oder Vertilgtwerden, bildet den Angelpunkt des Beweises, und es ist schon hier zu bemerken, daß für die Größe an sich natürlich nur das erstere, nämlich das Davonlaufen, in Frage kommt, denn sie ist als Idee unvergänglich.

Hier bemerkt ein Anwesender, früher sei gerade das Gegenteil festgestellt worden: aus dem Toten werde das Lebendige usw. Er erwartet, nicht ganz mit Unrecht, daß nun die beiden früher erwähnten Beweismotive vereinigt werden, was aber gar nicht die Absicht des Sokrates ist. Dieser wiederholt (vgl. S. 128) nun mit großer Geduld, daß es sich damals um Dinge handelte, die mit Gegensätzen qualifiziert waren, während jetzt die Gegensätze selber betrachtet werden. Diese können ihre Natur, da sie ja Ideen sind, nicht ändern.

Nachdem Simmias soeben ein Beispiel für ein Ding bildete, das sogar gleichzeitig zwei Gegensätze in sich beherbergte, nämlich die Größe und die Kleinheit, gibt Sokrates jetzt Beispiele für Dinge,

die von einem Gegensatzpaar nur den einen Term in sich aufnehmen können.

1. Gegensatzpaar: Warm und Kalt.
   a) Das Feuer ist stets warm.
   b) Der Schnee ist stets kalt.

Für solche Dinge, welche nur den einen Term eines Gegensatzes beherbergen können, gilt dasselbe, wie für die Gegenteile selber. Wenn zum Feuer die Kälte kommt, so wird es entweder davonlaufen oder vertilgt werden. Es wäre der Klarheit förderlich gewesen, wenn Sokrates hier bemerkte, daß Feuer und Schnee Beispiele für das Vertilgtwerden darstellen. Auch der Schnee wird ja „als Schnee" nicht weglaufen, sondern zugrunde gehen, wenn die Sonne kommt. Aber darüber schweigt Sokrates. Wir wollen uns das trotzdem wohl merken.

2. Gegensatzpaar: Gerade und Ungerade.
   a) Die Zahl 3 ist stets ungerade.
   b) Die Zahl 2 ist stets gerade.

Die frühere Folgerung wird nun wiederholt, und auch hier heißt es, die Zahl 3 werde entweder davonlaufen oder zugrunde gehen beim Herannahen der Geradheit. Mit keinem Wort erwähnt Sokrates, daß sie ein Beispiel für das Davonlaufen ist. Im Gegenteil, Sokrates sagt, die Drei werde eher zugrunde gehen als gerade werden.

Viermal wird dasselbe formuliert: Nicht nur die Gegenteile selber nehmen einander niemals auf, sondern es gibt auch gewisse andere Dinge, welche nur den einen Term eines Gegensatzes, niemals den andern in sich aufnehmen. Es sind dies diejenigen,

welche jedem Ding, zu dem sie hintreten, stets den einen Term eines Gegensatzes mitbringen. Diese Boten werden selber niemals das andere Gegenteil in sich aufnehmen.

Zunächst werden wir diese bemerkenswerte Behauptung bezweifeln. Wir werden etwa sagen, der Geldbriefträger bringt jedermann Geld, also muß er selber reich sein. Oder wir erinnern uns an Victor Hugo's Homme qui rit, der selber traurig ist, während er überall Heiterkeit verbreitet. Aber man muß gestehen, daß diese Gegenbeispiele nicht ganz klappen. Der Geldbriefträger bringt eben nicht jedermann Geld mit, z. B. vielleicht sich selber nicht, und derjenige, der die traurige Geschichte des Mannes von Victor Hugo kennt, muß vielleicht nicht lachen, wenn er ihn sieht, sondern eher weinen. Es gibt hier also Ausnahmen, welche natürlich in dem vor-

liegenden Fall nicht möglich sein dürfen. Plato selber hat seinen Satz im Gastmahl angewendet: Eros ist offenkundig mit dem, was er dem Verliebten mitbringt, selber behaftet, nämlich mit einem gelinden Wahnsinn. Agathon dagegen begeht den Fehler, daß er ihn nach dem Muster des geliebten Gegenstandes beschreibt, wozu kein Grund vorliegt.

Der Satz, in dem Plato (105a) den obigen Sachverhalt erklärt, ist mißverständlich (man ist zunächst versucht, das *ἐκείνῳ* auf *ἐναντίον* zu beziehen, ferner das fehlende Subjekt in *τὴν τοῦ ἀρτίου* durch *ἐναντιότητα* zu ergänzen, was sinnlos ist; man muß *ἰδέαν* einsetzen. Scharf betrachtet, ist alles Unsinn, aber mit gutem Willen kann man darüber wegsehen). Aber jetzt (105b) wird gar die Ideenlehre verspottet. „Wenn du mich fragst, durch wessen Gegenwart wird der Körper warm sein, so werde ich dir nicht diese „sichere" Antwort, diese triviale, geben: durch die Wärme; sondern aus dem neuerworbenen Schatz gebe ich die elegantere Antwort: durch das Feuer. Und wenn du fragst: durch wessen Gegenwart wird die Zahl ungerade, so werde ich nicht antworten: durch die Ungeradheit, sondern: durch die Einheit."

Diese letztere Antwort widerspricht der tiefen Einsicht in das Wesen der ganzen Zahlen und fällt zurück in die additiven Zahlen. Sie gehört in die Primarschule, wo der Lehrer sagte: Die geraden Zahlen kann man in zwei gleiche Hälften teilen, bei den ungeraden Zahlen bleibt eine in der Mitte übrig.

Endlich kommt das, worauf wir schon lange warten:

S.: Durch wessen Gegenwart wird der Körper lebendig?

K.: Durch die Gegenwart der Seele.

S.: Ist das stets so?

K.: Gewiß.

S.: Was auch die Seele mit Beschlag belegt, dem wird sie Leben zuführen?

K.: Ja.

S.: Gibt es einen Gegensatz zum Leben?

K.: Ja, den Tod.

S.: Nach dem, was wir vorhin ausgemacht haben, wird die Seele niemals das Gegenteil dessen, was sie andern zuführt, in sich aufnehmen?

K.: Gewiß nicht.

S.: Wir nannten das, was die Form des Geraden nicht aufnimmt,

un-gerade, und was das Gerechte oder Musische nicht aufnimmt, un-gerecht oder un-musisch. Also werden wir das, was den Tod nicht aufnimmt, athanatos (d. h. un-tot, wird aber stets in der Bedeutung der Unsterblichkeit verwendet) nennen.

Nun nimmt die Seele den Tod nicht auf, also ist sie athanatos.

Unsterblich, wiederholt Kebes ergriffen.

Wohlan! sagt Sokrates, dies heiße ich einen Beweis für unsere Behauptung!

Und zwar einen ganz vollständigen! sagt Kebes, der die Unsterblichkeit für erwiesen hält.

Aber die Unsterblichkeit ist noch keinesweges erwiesen. Wir wissen erst, daß es keine toten Seelen gibt. Dieser Ausdruck (ψυχὴ τεθνηκυῖα) ist außer aus Phaedon nur noch als Titel eines Romanes von Gogol bekannt, sonst wüßte ich niemand, der an so etwas überhaupt gedacht hätte; das Analogon zum Leichnam, nämlich eine zwar seiende, aber tote Seele, gibt es nicht — dies hat Sokrates bewiesen; aber die Hauptsache bleibt noch übrig, nämlich zu zeigen, daß die Seele beim Herannahen des Todes wegläuft und nicht vertilgt wird. Sein oder Nichtsein ist jetzt die Frage. Dies unternimmt Sokrates nun zu beweisen, bringt aber alles durcheinander — Kebes versteht nichts mehr. Ohne irgendeine Bemerkung, daß der Beweis noch eine Lücke enthält, fährt Sokrates fort:

Wenn das Ungerade notwendigerweise unvertilgbar wäre, so müßte auch die Drei unvertilgbar sein.

Selbstverständlich, sagt Kebes.

Aber dies ist gar nicht selbstverständlich. Ebenso könnte man schließen: Wärme ist immer Wärme, also wird die Suppe niemals kalt. Oder: die Zahl Zwei ist unvergänglich, also sterben Ehepaare nie.

Nun folgen die Beispiele, die schon früher erwähnt waren:

„Wenn das Unwarme notwendig unvertilgbar wäre, dann würde der Schnee beim Herannahen der Wärme unversehrt weglaufen. Und wenn das Unkalte unvertilgbar wäre, so würde das Feuer beim Herankommen der Kälte niemals verlöschen, sondern heil davonlaufen."

Es ist gegen alle didaktischen Regeln, daß man Beispiele für zwei entgegengesetzte Fälle vertauscht. Feuer und Schnee gehen natürlich zugrunde. Es ist nun auch klar, wie der Schwank weitergehen wird: Das Beispiel für das Davonlaufen wird für den Fall des Untergehens

verwendet, und die Verwirrung erreicht ihren Höhepunkt. Sokrates fährt in der Tat fort:

„Nun könnte jemand sagen: Ich will gerne zugeben, daß das Ungerade nicht gerade wird beim Herannahen der Geradheit. Aber was hindert's, daß alsdann das Ungerade vertilgt wird und an seine Stelle die Geradheit tritt."

Sokrates selber gibt die erstaunliche Antwort:

„Gegenüber einem solchen Gegner wäre jeder Kampf für die Unvergänglichkeit des Ungeraden aussichtslos. Denn das Ungerade ist nicht unvertilgbar. Stünde nämlich dieser Satz für uns und unseren Gegner fest, so könnten wir unseren Kampf durchkämpfen und siegreich erklären, daß das Ungerade und die Drei beim Herannahen des Geraden davonlaufen. Sogar beim Feuer und bei der Wärme und bei allem Derartigen hätten wir leichtes Spiel. Oder nicht?"

„Ganz gewiß", sagt Kebes.

Also die Ideen sind vertilgbar! Dieser Satz soll feststehen. Aber dann können wir doch nicht behaupten, daß die Ungeradheit davonläuft! Im Gegenteil, wir müssen zugeben, daß sie vertilgt wird. Wir müssen es also anders versuchen und annehmen, wir hätten unseren Gegner von der Ewigkeit der Ideen überzeugt. Dann können wir allerdings die Folgerung ziehen, daß die Ungeradheit wegläuft. Aber Sokrates hat doch soeben behauptet, daß unser Gegner unbesiegbar sei. Wie wir die Sache drehen, stets kommt etwas Unmögliches heraus. Plato hat hier einen kunstvollen Knoten geknüpft.

Er fährt jetzt fort: „Auch beim Todfreien (ἀθάνατον) verhält es sich so: Wenn feststünde, daß alles todfreie auch unvertilgbar wäre, so wäre die Seele, da sie todfrei ist, auch unvertilgbar. Wenn aber nicht, so bedürften wir eines andern Beweises."

Nun ist es Kebes zu viel, er sagt: „Wir brauchen doch keinen neuen Beweis; denn wenn das athanaton, das doch ewig ist, Zerstörung erführe, so könnte überhaupt nichts der Zerstörung entgehen.

Dies ist der Knalleffekt, etwa vergleichbar dem „Potz Herakles" im Euthydem. Sokrates stellt sich durchaus zufrieden, nur Simmias äußert noch einige Zurückhaltung.

Der Beweis ist nach allgemeiner Ansicht mißlungen, und Plato hat mit seinem Scherz ziemliches Unheil angerichtet. Aber ich glaube, daß es nicht schwer ist, ihn zu rekonstruieren. Man muß die Motive nur richtig zusammenstellen.

Daß es keine Leichen von Seelen gibt, werden wir gerne zugeben. Die Alternative besteht also nur noch darin, ob die Seele beim Herannahen des Todes vertilgt wird oder heil davongeht.

Ziehen wir zur Entscheidung die Beispiele heran, die Sokrates selber gibt: Feuer und Schnee werden vertilgt, wenn Kälte oder Wärme hinzutreten; dagegen wird die Drei unversehrt davonlaufen, wenn die Geradheit herbeikommt. Ist nun die Seele feuerartig oder zahlartig? Ich denke, die ganzen Ausführungen des Dialoges lassen hierüber keinen Zweifel. Der Körper ist materieller Natur und von der Art des Feuers und Schnees, die Seele dagegen ist verwandt mit den Ideen, den Zahlen und den Gegenständen, welche die Mathematiker erjagen. Daher wird sie beim Herannahen des Todes nicht vertilgt, sondern heil weggehen. So kommt denn ein mathematischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zum Vorschein: die Seele ist unsterblich, weil ihre Heimat das Reich der Ideen ist, das von den Mathematikern besucht, von den Philosophen aber erkannt wird. Dieser Beweis leistet das, was Sokrates versprochen hat, und er wird in der Tat auf die Existenz der Ideen gegründet.

Wie Plato dazu kommt, den Gang der Erzählung vom Tode des Sokrates durch eine scherzhafte Episode zu unterbrechen, haben wir schon oben angedeutet. Er war sich bewußt, daß Beweise aus der Ideenlehre auf den Uneingeweihten, der nicht durch das Studium der Mathematik oder der Kunst in jener Welt einheimisch geworden ist, einen dürftigen, formellen Eindruck machen. Darum hat er den „logischen Mystizismus“ verwendet. Im übrigen kann man sagen, daß die Stelle vor dem großen Mythus und dem ergreifenden Schluß für ein Scherzo gut gewählt ist. Jede Sinfonie gibt dafür ein Beispiel. Daß Sokrates noch einmal seine Ironie walten läßt, klingt wundersam im Ganzen.

Ist damit nun die Unsterblichkeit der Seele bewiesen? Dazu ist vor allem zu sagen, daß der Sterblichkeitsbeweis der Materialisten rechtsgültig zurückgewiesen ist. Die Seele ist nicht materiell. Auch wird man die Existenz der Ideen nicht bezweifeln können. Aber sind sie ewig? Diese Frage wird auch für Plato nicht als bejaht gelten können. So wie es Plato hinstellt, ist die Unsterblichkeit eine begründete Hoffnung für den Philosophen: *καλὸν τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη.*

Über den vermutlichen Inhalt der Ideenlehre.

Wir sehen an diesem Unsterblichkeitsbeweis die Art, wie Plato als Dialektiker die Beute der Mathematiker verwendet. Versuchen wir noch tiefer in seine Absichten einzudringen! Die Begründung der Zahlen gehört zu dem, was wir heute mathematische Grundlagenforschung nennen. Gewiß gehört sie mit in die Ideenlehre, aber diese ist damit nicht erschöpft. Es finden sich Ansätze, welche darüber hinauszugehen scheinen. Die vielen Widersprüche, welche der Dialog Parmenides ableitet, können nicht alle als Scherz aufgefaßt werden. Andrerseits wird ein tatsächlicher Widerspruch stets die Falschheit einer Behauptung erweisen. Es könnte aber zwischen dem Mathematischen und dem Falschen noch ein Gebiet liegen, das von Begriffen Gebrauch macht, die, wenigstens bis jetzt, in der Mathematik nicht vorkommen.

Die Mathematik ist die Lehre von den seienden Dingen, die vom Ich unabhängig sind. Sie läßt sich autonom begründen, denn in ihren Grundlagen kommt das Ich nicht vor. Aber wir sind es doch, welche diese Dinge entdecken, und auch in der Grundlagenforschung setzen wir jemand voraus, der sie studiert — können wir sie also letzten Endes wirklich vom Ich trennen? Dagegen ist zu antworten: Es ist jedenfalls nicht unmöglich, daß wir etwas von uns Unabhängiges entdecken, ja niemand zweifelt daran, daß wir es tun.

Was sind das nun für Begriffe, welche vom Ich handeln? Mathematisch können sie nicht sein, wenigstens zur Zeit noch nicht, weder die Grundlagenforschung, noch die formale Logik oder Logistik erwähnt sie. Aber Plato hat selber das Schema angegeben, das in der Folgezeit fruchtbar geworden ist. Im Dialog Parmenides bildet er den Begriff: Das Seiende Eins. Versucht man hieraus das Eins herauszulösen, so ist es selber seiend. Ebenso ist das Sein nicht isoliert möglich, sondern selber ein seiendes Eins. So erhält man einen dreiteiligen Begriff, dessen Bestandteile mit dem Ganzen übereinstimmen.

Meines Wissens ist erst Plotin wieder darauf eingegangen. In der großen Abhandlung „Aporien über die Seele“ (Enn. IV, 3—5) lesen wir: „Das Denken wendet sich nur von den Inhalten seines Selbst zu seinem Selbst und von seinem Selbst wieder zu den Inhalten, und es ist selber alles, und beide Seiten sind eine Einheit.“ Wir können diesem Begriff hier nicht durch die Jahrhunderte nachgehen, aber

ganz nüchtern und klar finden wir ihn wieder bei Fichte, wo er die Grundlage der Wissenschaftslehre bildet. Fichte geht zunächst von dem Satz A = A aus, also „die Rose ist eine Rose“ usw. Solche Sätze sagen nichts über die Existenz des A aus, sie behaupten bloß, daß absolut gilt: Wenn A ist, so ist A. Es ist also derjenige Teil der Aussage, welcher durch das Gleichheitszeichen dargestellt wird, der vom Ich als absolut übernommen wird, die beiden Terme sind fraglich. Aber es gibt einen Fall, wo sie ebenso unmittelbar gewiß sind, wie die Relation selber, nämlich den Fall des Ich. Ich = Ich ist ein Satz von absoluter Geltung. Aber für die Logik und die Mathematik bildet er eine harte Sache. Man denkt vielleicht zunächst, daß es sich dabei um eine sogenannte reflexive Relation handelt, in der ein Term mit sich selbst verbunden wird, etwa von der Art 1 = 1. Aber hier steht es doch etwas anders. Nicht nur die beiden Terme, sondern auch die Relation selber, welche sie verbindet, sollen dasselbe sein. So ist das Denken beschaffen: es denkt sich. Wir haben also hier eine reflexive Relation, welche sich auf sich selber bezieht. Einen eigentlichen Widerspruch stellt das zunächst nicht dar, aber man kann nicht leugnen, daß dabei das Ich oder das Denken in gewisser Weise gegen sich selber spricht, daß es sich entzweit und doch bei sich selber bleibt.

Bei Fichte entstehen so in der Tat Widersprüche, aber diese müssen gelöst werden, und dadurch geht die Lehre vom Fleck. Hegel, der diese Untersuchungen weiterführte, erging sich im Lob der Widersprüche und im Spott auf die Logik und Mathematik. Dadurch erreichte er, daß seine Dialektik in Verachtung geriet und in unserer Zeit als tot erklärt wurde. Man interessierte sich nur noch für das ziemlich wertlose historische Beiwerk.

Bedenken wir nun, daß sowohl Plotin und seine Nachfolger, als die genannten Fichte und Hegel sich durchaus an Plato, insbesondere an dessen Dialog Parmenides, anschlossen, so erscheint es nicht glaubhaft, daß sie alle sich sollten geirrt haben. Die Ideenlehre muß ein Urbild jener Philosophie sein. Vergleicht man die neun Positionen des Parmenides mit der Wissenschaftslehre, so springt die Verwandtschaft ins Auge. Wie Plato mit dem Eins und dem Sein Widersprüche aufstellt und löst, ja eine komplizierte Struktur bildet, so geht Fichte mit dem Ich und Nicht-ich vor. Die scheinbar so trockenen Gebilde geben Einblicke in die Grundlagen unseres Seins, wenn man sich mit ihnen angefreundet hat, und es braucht nur wenig, um aus ihnen allbeliebte Gefühle zu erzeugen. Nehmen wir ein Beispiel aus Plato.

Als besonders schrullig gilt folgende Überlegung im Parmenides: Zwei Dinge heißen ähnlich, wenn sie dasselbe leiden, d. h. eine Eigenschaft gemeinsam haben. Nun sind zwei beliebige Dinge voneinander verschieden. Sie leiden also dieselbe Verschiedenheit, denn diese ist eine symmetrische Relation. Daher sind alle Dinge miteinander ähnlich. Man braucht nur das Wort „ähnlich" durch seine Definition zu ersetzen und man erhält: Alle Dinge leiden dasselbe. Auf griechisch: *πάντα πάσχει ταυτὸν* oder *πάντα συμπαθεῖ*. So ist das Wort Sympathie entstanden, bei Poseidonius steht es in der Tat in Nachbarschaft mit dem Wort „ähnlich"*). Später hat es seinen Platz in der hohen Poesie erhalten.

---

*) Vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, S. 91.