

Mendelssohns Phädon und sein Platonisches Vorbild.

Von
Dr. Felix Bock.

Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Plauen i. V.

Ostern 1906.



1906.

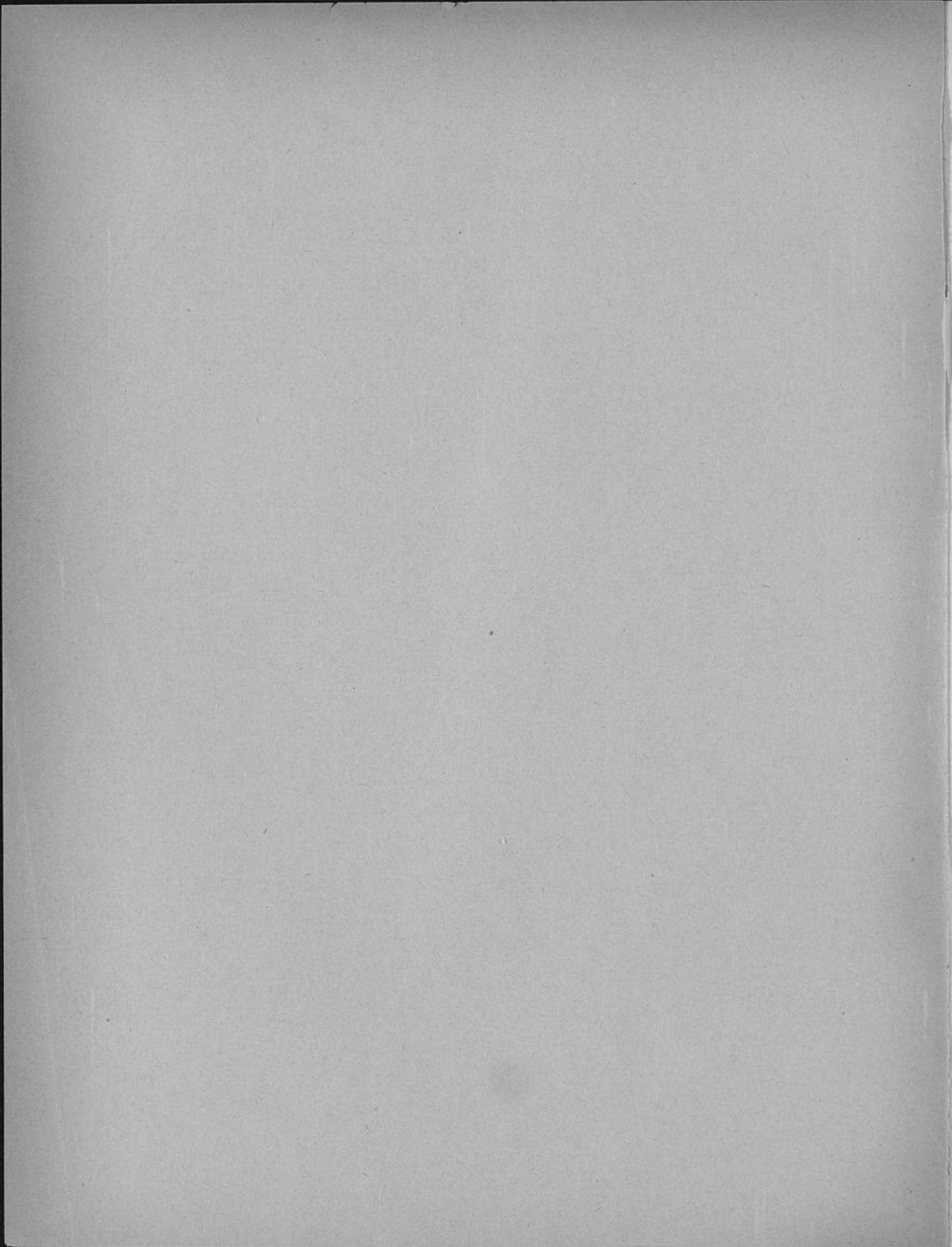
Gedruckt bei Moritz Wieprecht, G. m. b. H., Plauen i. V.

1906. Progr.-Nr. 680.

9pe
1 (1906)

680K





Mendelssohns Phädon und sein Platonisches Vorbild.

Von
Dr. Felix Bock.

Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des Königlichen Gymnasiums zu Plauen i. V.

Ostern 1906.



1906.

Gedruckt bei Moritz Wieprecht, G. m. b. H., Plauen i. V.

1906. Progr.-Nr. 680.





Einleitung.

So wenig es einem Zweifel unterliegen kann, daß an wissenschaftlicher Bedeutung die durch rein praktische Motive veranlaßte Schrift des talentvollen Eklektikers der Aufklärungszeit weit zurück steht hinter dem in rein theoretischem Interesse verfaßten Werke des genialsten Systematikers aller Zeiten, ebenso unbestreitbar ist doch die Tatsache, daß an Wirkung bei den Zeitgenossen die Mendelssohnsche Nachahmung das Platonische Vorbild bedeutend übertroffen hat. Plato war seiner Zeit weit vorausgeeilt und hatte sich besonders in seinen letzten Lebensjahren in seinem abstrakten Denken zu einer isolierten Höhe erhoben, zu der ihm nur wenige seiner Zeitgenossen zu folgen vermochten. Deshalb kam sein großes idealistisches System erst später zur Geltung; in der unmittelbaren Folgezeit wurde es zurückgedrängt durch die dem Zeitgeiste adäquatere realistische Denkweise seines größten Schülers, des Aristoteles. Sein Phädon aber, der nicht als Einzelercheinung, sondern nur im Zusammenhange mit Platons übrigen Schriften zu begreifen ist, teilte das Schicksal dieser und führte lange Zeit ein verhältnismäßig verborgenes Dasein im internen Kreise der Akademie. Steht somit Plato über seiner Zeit als Bahnbrecher neuer, fruchtbarer Ideen, die weit über ihn hinausgewirkt haben und teilweise noch heute wirksam sind, so ist Mendelssohn ganz und gar ein Kind seiner Zeit, deren Bestrebungen er seine ganze Schriftstellerei dienstbar macht. Darum hat sein Phädon, der hervorgegangen aus einem Briefwechsel mit seinem früh verstorbenen Freunde Abbt im Jahre 1767 in erster Auflage erschien, nicht nur in Deutschland, sondern im ganzen gebildeten Europa allgemeine Verbreitung und Anerkennung gefunden, wie die unzähligen Auflagen und Uebersetzungen in alle europäischen Sprachen beweisen, die er erfahren hat.

Die Bestrebungen nun, die das Aufklärungszeitalter in philosophischer Hinsicht charakterisieren und denen Mendelssohn im Phädon entgegenkam, haben eine doppelte Richtung: einmal eine extensive nach Popularisierung der Wissenschaft, zum andern eine intensive nach Verstandeserkenntnis; jener tat er Genüge durch die Form, dieser durch den Inhalt seiner Schrift.

Auf die Form der philosophischen Darstellung überhaupt Wert zu legen, beginnt man erst in der Aufklärungszeit, eben in Folge des ihr eigenen Strebens nach Popularisierung der philosophischen Probleme. Noch Leibniz, der Vater der deutschen Aufklärung schrieb bald Lateinisch, bald Französisch, bezeichnete aber die deutsche Sprache als für die Wissenschaft und die Philosophie besonders geeignet wegen ihrer Ursprünglichkeit. Sein Schüler Wolff, der Philosoph der Aufklärung, bediente sich ihrer bereits in ausgedehnterer Weise. Mendelssohn und die Popularphilosophen fügten noch hinzu Anmut im Ausdruck und Klarheit in der Darstellung; Mendelssohn war vorbildlich für das erstere Shaftesbury, in letzterer Hinsicht Wolff. Bei der Bearbeitung des Phädon trat nun noch für die Partien, die sich nicht in wörtlicher Uebersetzung Plato entnehmen ließen, an Mendelssohn heran die Forderung einer gewissen Anlehnung an die Platonische Diktion, damit die stilistische Einheitlichkeit gewahrt blieb. Wie er diese Aufgabe, die eine nicht geringe stilistische Gewandtheit voraussetzt, gelöst hat, darüber läßt sich am besten ein Urteil gewinnen aus den Abschnitten, in denen er völlig vom Original abweichen mußte und allein auf sich selbst angewiesen war. Danach kann man nicht anders sagen, als daß der Schriftsteller Mendelssohn sich dem Schriftsteller Plato noch am ehesten als ebenbürtig an die Seite stellen läßt. — Wie in stilistischer Beziehung, so ist nun auch in allen übrigen formellen Dingen der Anschluss an Plato ein vollständiger; denn Mendelssohn hat sich, und zwar nur zum Vorteile seiner Schrift, auch Platons Anordnung und Beredsamkeit zu Nutzen gemacht, wie er selbst in der Vorrede gesteht. Damit meint er die Disposition und die dialogische Form. Plato war eine künstlerisch außerordentlich begabte Natur; diese äußerte sich

auch in dem kunstvollen Aufbau seiner Dialoge; Mendelssohn hatte ein feines künstlerisches Empfinden und konnte ihm nachfühlen, deshalb ließ er auch die Anordnung, soweit möglich sogar bis ins Einzelste, wie wir sehen werden, völlig unangetastet. Ferner hatte Mendelssohn mit richtigem Blick in der Form des Sokratischen Gesprächs, das Plato nie ganz aufgegeben hat und selbst Aristoteles noch beibehielt, wenigstens — und das ist sehr bezeichnend — in den exoterischen Schriften, ein Kunstmittel erkannt, das in philosophischen Untersuchungen die Klarheit und Verständlichkeit zu fördern außerordentlich geeignet war; er machte daher auch davon in seinem Phädon Gebrauch. Freilich die Einkleidung der Platonischen Schrift hätte er, vom Standpunkt des heutigen Lesers wenigstens betrachtet, besser fallen gelassen; denn wenn er seinen Sokrates, wie er selbst sagt, im Gefängnis zu Athen reden läßt, „wie einen Weltweisen des 17. und 18. Jahrhunderts“, so ist das für unser Gefühl ein unerträglicher Anachronismus, der sich aber erklärt aus dem unhistorischen Sinn, der der ganzen Aufklärungszeit eigen ist; jedenfalls wird es zu Mendelssohns Zeit niemandem eingefallen sein, daran Anstoß zu nehmen. Im Gegenteil, jener der Metaphysik abholden Zeit der Popularphilosophie mit ihrem anthropocentrischen Rationalismus mußte Sokrates, jener Lehrer des Volkes von Athen, wie man ihn sich vorstellte, dem ebenfalls der Mensch im Mittelpunkte des Interesses stand, mit seiner einseitigen Hervorhebung der Fragen der praktischen Philosophie und seinem Streben nach Vernunftkenntnis, eine ungemein sympathische Persönlichkeit sein. So ist in allen äußeren Dingen der Anschluß an Plato ein völliger, und wenn es nicht zum wenigsten die Form ist, der Mendelssohns Werk seine weite Verbreitung verdankt, so ist ein gutes Teil des Verdienstes auf Rechnung Platos zu setzen.

Ebenso wie die Form steht auch der Inhalt des Mendelssohnschen Phädon in vollkommener Harmonie mit den Tendenzen des Aufklärungszeitalters. Entsprach jene dem extensiven Streben nach Popularisierung der Philosophie, so trägt dieser der intensiven Richtung nach Verstandeskenntnis Rechnung. Denn der Phädon gehört dem behandelten Gegenstande nach zu den mannigfachen Versuchen, die die Philosophie im Laufe ihrer Entwicklung angestellt hat, um Glauben zu verwandeln in Wissen. Gerade vermöge ihrer rationalistischen Tendenz aber mußte die Aufklärungszeit für ein derartiges Unternehmen einen ebenso fruchtbaren Boden abgeben, wie früher der scholastische Realismus; auch dieser ging ja darauf aus, die Glaubensdogmen, die vorher von den Kirchenlehrern als unbegreifliche ausdrücklich formuliert worden waren, wissenschaftlich zu beweisen. Doch unterscheiden sich beide Zeitalter wesentlich durch das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie, das bei diesen Versuchen im Hintergrund steht. Der Scholastik standen sämtliche Kirchenlehren von vornherein fest; die weltliche Wissenschaft wurde nur als Helferin hinzugenommen, um sie wissenschaftlich auszugestalten und gegen alle Zweifel zu sichern; die Philosophie war die *ancilla theologiae*. Nachdem dann der Nominalismus beide Gebiete scharf von einander geschieden hatte, war allmählich das umgekehrte Verhältnis eingetreten, und in der Aufklärungszeit behauptet die Philosophie eine Art Oberaufsicht über die positive Religion, indem sie nur gewisse Glaubensdogmen gelten läßt, deren Wahrheit sie glaubt vernunftgemäß erweisen zu können. Die Religion soll reine Vernunftreligion, d. h. weltliche Wissenschaft werden, das ist das Streben der Zeit. So geht auch die gesamte philosophische Tätigkeit Mendelssohns auf in dem Bestreben, die Religion zu ersetzen durch die Moral, indem er besonders die beiden Dogmen der positiven Religion, die ihm für den Menschen, nach dem ja in der Aufklärungszeit alles orientiert wird, als die wichtigsten erscheinen, umzuwandeln sich bemüht in wissenschaftliche Erkenntnisse; diese sind die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Das zweite dieser Probleme hat er im Phädon behandelt mit der rein praktischen Absicht, die Menschheit aufzuklären über diese für sie so wichtige Frage und dadurch zu ihrer Glückseligkeit beizutragen. — Hiervon prinzipiell verschieden ist der Standpunkt Platos. Ihm lag nichts ferner als eine praktisch ethische Tendenz, es war das rein theoretische Interesse am Wissen als solchem, was ihn bei der Abfassung seines Werkes leitete. Er hatte den Begriff der Seele, den er dem Volksglauben entnahm, verwendet als Hilfsbegriff in seiner Metaphysik und es kam ihm lediglich darauf an, die Stellung desselben im System näher zu erläutern; sein Phädon verfolgt also gar keinen selbstständigen Zweck, sondern stellt sich dar als eine Ergänzung seiner Ideenlehre. — Hatte der Vergleich der Mendelssohnschen Schrift mit der Platonischen nach der formellen Seite hauptsächlich die Gründe für die gewaltige Wirkung des Mendelssohnschen Phädon aufgezeigt, so

erklärt er in sachlicher Beziehung, weshalb dem Platonischen Phädon eine so unmittelbare Wirkung nicht beschieden sein konnte, wenigstens rein äußerlich betrachtet. Sieht man jedoch von dem unmittelbaren Eindruck auf die Zeit ab, so kann man sagen, daß die allgemeinsten von Plato angeregten Ideen in allen später in dieser Richtung unternommenen Versuchen wiederaufleben, natürlich in den durch die herrschende Philosophie und den fortgeschrittenen Standpunkt der Einzelwissenschaften bedingten Modifikationen; der Mendelssohnsche Phädon selbst wird uns dafür den besten Beweis liefern. Darin zeigt sich eben der gewaltige Abstand zwischen dem genialen Entdecker der geistigen Welt, der auf Grund seines eigenen großen Systems die Unsterblichkeit der Seele theoretisch zu erweisen sucht, und dem populären Eklektiker, der aus den verschiedensten Gedankensystemen sich die Gründe mühsam zusammensucht, die für die Unsterblichkeit seiner Seele streiten sollen.

So verdankt Mendelssohns Phädon seinen beispiellosen Erfolg lediglich dem Umstande, daß er ein echtes Produkt der Aufklärungszeit ist nach Form wie Inhalt. In dem Zwiespalt aber zwischen diesem Erfolge und dem philosophischen Gehalt spiegelt sich der allgemeine Charakter der Aufklärungszeit, die, so wenig sie für den Fortschritt der Wissenschaft getan hat, doch kulturgeschichtlich von eminenter Bedeutung ist. Nun ist eine jede Erscheinung, die irgend einmal maßgebenden Einfluss auf ihre Zeit gewonnen hat, nach allen Seiten, die sie der Betrachtung bietet, von wissenschaftlichem Interesse. Darin liegt die Berechtigung, den Mendelssohnschen Phädon auch hinsichtlich seines philosophischen Inhaltes zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung zu machen.

Eine eindringende Beschäftigung mit dem modernen Phädon hat selbstverständlich zur Grundlage zu nehmen das Problem, das die Schrift von selbst nahe legt, das Verhältnis zum Platonischen Vorbild; denn erst der Vergleich beider Schriften gibt Aufschluß darüber, wie weit die Selbständigkeit Mendelssohns gegenüber seinem Muster reicht.¹⁾ Das Verhältnis beider Schriften ist nun ein ziemlich kompliziertes. So finden sich z. B. selbst in den Partien, in denen Mendelssohn völlig seine eigenen Wege geht, mannigfache Berührungen mit den entsprechenden Platonischen Ausführungen. Sie erklären sich teils daraus, daß Mendelssohn mit Geschick die Ansätze benutzt hat, die er bei Plato vorfand, und erst in der weiteren Ausgestaltung oder Begründung abweicht, teils daraus, daß er die antiken Gedanken in modernes Gewand gekleidet hat. Bisweilen aber haben die Parallelen mit den beiden Schriften gar nichts zu tun, sondern es sind Uebereinstimmungen, die antike und moderne Weltanschauung an sich bieten. Unter diesen Umständen darf die Vergleichung keine rein äußerliche sein, sondern die Mendelssohnschen Zusätze, die manchmal innig mit den Platonischen Gedanken verschmolzen sind, müssen sorgsam losgelöst werden, und die theoretischen Beweise müssen scharf analysiert und ihre Einzelgedanken auf ihre letzte Wurzel zurückgeführt werden, wodurch sich bisweilen auffällige Anklänge an Plato in ganz modernen Partien in überraschender Weise lösen, indem bei Mendelssohn eine über Plato hinweggehende Entwicklung derselben Idee vorliegt, die auch bei Plato zu Grunde liegt. Da nun also das Verhältnis beider Schriften kein rein äußerliches ist, sondern die Beziehungen gerade in den wichtigsten Partien so tief innerliche sind, daß der Versuch einer reinlichen Scheidung des Mendelssohnschen von dem Platonischen Gedankengute schon mitten in die Einzelinterpretation hineinführt, andererseits aber die Beziehungen zu Plato häufig nur in das rechte Licht gerückt zu werden brauchen, um das Verständnis Mendelssohns zu einem guten Teil zu erschließen, so werden wir den Vergleich mit Plato nicht bloß zum Ausgangspunkt nehmen, sondern ihn als leitenden Gesichtspunkt während der ganzen Untersuchung festhalten. Ferner soll die Vergleichung nicht auf das einzelne beschränkt bleiben, sondern sie soll auch die Schriften als Ganzes ins Auge fassen; denn zu wissen, daß eine von Mendelssohn selbständig hinzugefügte Auseinandersetzung in seinem Phädon dieselbe Rolle spielt, wie eine bestimmte Platonische Ausführung, die er weggelassen hat, ist bisweilen geradezu der Schlüssel zum Verständnis des betreffenden Mendelssohnschen Abschnittes.

¹⁾ Die äußere Scheidung des Mendelssohnschen und Platonischen Gutes ist vorgenommen von K a m p e, der Mendelssohnsche Phädon in seinem Verhältnis zum Platonischen (Diss. Halle 1889), der die beiden Schriften von Anfang bis zu Ende nebeneinander durchgeht, und von O. B i l t z, der Phädon Platos und Mendelssohns (Diss. Erl. 1897), der beide erst für sich betrachtet, wobei er mit besonderer Ausführlichkeit die Entstehungsgeschichte des Mendelssohnschen Phädon behandelt, und dann im Schlusskapitel einen kurzen, den Inhalt betreffenden Vergleich zieht; auf den inneren Gedankenzusammenhang gehen beide nicht ein, Kampe bezeichnet dies am Schluss seiner Arbeit noch ausdrücklich als Aufgabe einer Spezialuntersuchung.

Schließlich ist der Vergleich noch über die beiden Schriften selbst hinaus zu verallgemeinern, da man sie nicht isoliert betrachten darf; sie sind beide Glieder in der langen Reihe der Versuche, die Unsterblichkeit zu beweisen, und nehmen darin eine bestimmte Stelle ein, andererseits sind sie aber ein Ausdruck der allgemeinen Weltanschauung ihrer Zeit, sowie der speziellen Lehrmeinungen ihrer Verfasser. Ohne Berücksichtigung dieser Zusammenhänge bei dem Vergleiche läßt sich für Mendelssohns Phädon weder ein tieferes Verständnis noch ein gerechtes Urteil gewinnen.

Die Darstellung soll nun vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreiten. Das erste Kapitel soll mehr vorbereitender Art sein und vom speziellen Inhalt der beiden Schriften noch ganz absehen. Es soll darin mit möglichster Kürze zunächst die Stellung präzisiert werden, die dem Mendelssohnschen Phädon zukommt unter den übrigen Unsterblichkeitslehren, besonders im Verhältnis zur Platonischen; darauf soll in ganz allgemeinen Umrissen die philosophische Grundlage des Mendelssohnschen Werkes ebenfalls im steten Hinblick auf die des Platonischen geschildert werden. Im zweiten Kapitel wird dann zu den Schriften selbst übergegangen und eine vergleichende Gesamtübersicht ihres Inhalts gegeben werden. Daran wird sich anschließen die Behandlung der mehr nebensächlichen Erörterungen (Einkleidung, ethische Nebengespräche, Exkurse), die die Beweise umschließen. Die Beweise selbst aber, die in beiden Schriften das Kernstück bilden, sollen im dritten Kapitel einer ausführlicheren Besprechung unterzogen werden.

Erstes Kapitel.

Das Verhältnis des Mendelssohnschen zum Platonischen Phädon im allgemeinen betrachtet.

I.

Die Bedeutung beider Schriften für die Entwicklung des Unsterblichkeitsproblems.

Die bei weitem überwiegende Bedeutung kommt natürlich Plato zu. Sein Verdienst ist es zunächst, das Problem überhaupt erst in die Philosophie eingeführt zu haben, und dann, ihm für seine Weiterentwicklung innerhalb der Philosophie, dadurch, daß er es als Problem der theoretischen Philosophie betrachtete, die Richtung angeben zu haben, die es einhalten sollte bis zum Eintritt der kritischen Philosophie, von der es aus dem theoretischen auf das praktische Gebiet der Philosophie hinübergeleitet wurde. Mendelssohns Phädon bildet nur ein Glied in der von Plato eingeleiteten Entwicklung, sodaß seine Bedeutung sich der an zweiter Stelle für Plato in Anspruch genommenen unterordnet. Deshalb werden wir im folgenden Platos Stellung zur Grundlage nehmen und zunächst handeln vom Ursprung des Unsterblichkeitsproblems und seiner Einführung in die Philosophie durch Plato und dann von den Schicksalen desselben als eines theoretischen Problems der Philosophie. Bei diesem Ueberblick können natürlich nur die allerwichtigsten Momente der Entwicklung berührt werden, da die Darstellung nur dem Zweck dient, Platos und Mendelssohns Stellung innerhalb derselben und ihr gegenseitiges Verhältnis zu beleuchten.

Der Gedanke der ewigen Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit, der in den primitivsten Kulturzuständen bei völlig von einander unabhängigen Völkern nachgewiesen ist, hat wie jeder idealistische Gedanke seinen Ursprung im Menschen selbst, in seinen religiösen Bedürfnissen und seinen ethischen Forderungen. Daher treffen wir ihn vor aller Philosophie auf religiösem Gebiete an, und innerhalb der Philosophie tritt er stets in den Zeiten in den Vordergrund, wo auf die ethische Seite derselben das Hauptgewicht gelegt wird. Zu besonders charakteristischer Ausprägung ist er im vorwissenschaftlichen Denken da gekommen, wo die Religion die Stelle der Philosophie vertritt, bei den Orientalen. Die rege Phantasie derselben stellte sich die Seele, den unsterblichen Teil des Menschen, sinnlich vor als ein unsichtbares Wesen im Menschen, dessen Anwesenheit das Leben des Körpers bedingt, und ihre Fortexistenz nach dem Tode machten sie sich anschaulich vorstellbar in der Form der Seelenwanderung. Vom Orient werden diese Ideen nach Griechenland hinübergetragen, wo sie in religiösen Geheinkulten, wie den orphischen Mysterien, ein verborgenes Dasein führen. Von da kommen sie zu der religiösen Sekte der Pythagoreer und damit zum ersten Male in Berührung mit der griechischen Philosophie. Die Berührung blieb aber eine rein äußerliche, denn wie die Pythagoreer auch sonst Religion und Philosophie als zwei ganz getrennte Gebiete behandelten, so gestatteten sie diesen Lehren auf ihre Philosophie gar keinen Einfluß, ebensowenig wie die folgenden kosmologischen Systeme, die sich zwar den Seelenbegriff aneignen, ihn aber ganz anschaulich, das heißt materialistisch deuten²⁾.

Erst nachdem die durchaus materialistisch gerichtete kosmologische Spekulation sich ausgelebt hatte, mußte das Interesse für das Unsterblichkeitsproblem wieder lebendig werden und zwar nunmehr von der Philosophie aus; denn es tritt nun ein die ethische Richtung der Philosophie, und es wird mehr als eine bloße Fiktion sein, wenn Plato im Phädon den Mann, der dieselbe positiv begründet hat, den Sokrates, an seinem Todestage mit seinen Schülern sich unterreden läßt

²⁾ warme Luft, Feuer (Heraklit), kugelförmige (weil am leichtesten bewegliche) Atome (Demokrit).

über die Unsterblichkeit der Seele. Wie er die Frage behandelt hat, können wir natürlich nicht mehr wissen, für uns ist der Philosoph, der das bisher der Philosophie parallel laufende Problem in die Philosophie hineingezogen hat, Plato. Bei dem Bestreben, die einseitig ethische Richtung des Sokrates zu einer universellen Philosophie zu ergänzen durch Zurückgehen auf die vorausliegende kosmologische Periode, wurde er auch zu den Pythagoreern geführt und fand hier vor die Vorstellung von der Seele als eines Wesens im Menschen, als dessen Grundeigenschaft das Leben betrachtet wurde. Er machte sie für seine Philosophie tauglich, indem er sie begrifflich faßte als die Lebenskraft und wies ihr zugleich eine bestimmte Stelle im System an: sie sollte Vermittlerin sein zwischen den bei ihm schroff geschiedenen Welten, der Ideenwelt und der Sinnenwelt, ebenso wie die Weltseele, die er für die Welt analog der Menschenseele annahm.

Die Seele ist also keine Idee bei Plato, sie ist aber auch kein Sinnending. Als Idee wäre sie ohne weiteres unsterblich gewesen, als Sinnending notwendig vergänglich. Wegen ihrer Mittelstellung mußte ihre Unsterblichkeit erst besonders bewiesen werden, und das hat Plato getan im Phädon und so zum ersten Male das kühne Wagnis unternommen, Glauben zu verwandeln in Wissen.

Der Idealismus hat das Unsterblichkeitsproblem eingeführt in die Philosophie, mit der Entwicklung des Idealismus hängen daher seine Schicksale in derselben aufs engste zusammen. Jeder Idealismus mußte wegen der ethischen Konsequenzen die Unsterblichkeit der Seele behaupten. Ein Idealismus aber, der wie der platonische den Seelenbegriff als Hilfsbegriff in seiner Metaphysik verwendete, mußte mehr tun, er mußte für die Unsterblichkeit theoretische Beweise geben; ihm wurde die Unsterblichkeit der Seele, die bisher eine Sache des Glaubens gewesen war, zu einer Sache des Wissens. So hat derselbe Plato, der, wie vorher gezeigt worden, jenen Schritt tat, auch dieser Forderung Genüge geleistet durch Aufstellung dreier Beweise, die alle zusammenhängen mit seiner metaphysischen Weltansicht, der Ideenlehre. Ebenso entnehmen die folgenden Unsterblichkeitslehren stets ihre Beweise dem gerade herrschenden idealistischen System; dieselben stehen und fallen mit dem betreffenden System. Ein definitives Ende bereitete dieser Richtung, die die Unsterblichkeit der Seele beweisen wollte, der Philosoph, der den Seelenbegriff als metaphysischen Hilfsbegriff verwarf, der leugnete, daß man reine Glaubenssätze wissenschaftlich beweisen könne und der die theoretischen Beweise ersetzte durch praktische Postulate. Diese zwischen Plato und Kant eingeschlossene Entwicklung vollzieht sich in zwei Perioden, deren Wendepunkt gebildet wird durch den Wechsel des maßgebenden Begriffs, den Descartes vollzog, indem er den antiken Begriff der Seele als Lebensprinzip ersetzte durch den von den neueren Naturwissenschaften vorbereiteten Begriff der Seelensubstanz. Die erste Periode ruht auf Grundlage des antiken Idealismus. An ihrer Spitze steht Plato mit seinem Phädon und hält die ganze folgende Entwicklung in seinem Banne. Die zweite Periode schließt sich an den modernen Idealismus an. Was für die vorhergehende Plato war, will für diese zweite Periode Mendelssohn sein, der am Ende derselben steht und auf Grund der ihm vorliegenden Entwicklung alles zusammenfaßt, was sich vom Standpunkte des modernen Idealismus für die Unsterblichkeit der Seele sagen ließ. In dieser Verschiedenheit der Stellung liegt schon seine untergeordnete Bedeutung im Vergleich zu der Platos begründet, die sich auch äußerlich dadurch kundgibt, daß er sich in seinem Werke aufs engste an das Platonische anschließt.

Plato fand nicht sogleich einen Nachfolger; denn der Idealismus wurde zunächst abgelöst durch den Realismus des Aristoteles, der, wenn er sein Prinzip der Immanenz des Geistigen im Stoff konsequent durchführen wollte, die Unsterblichkeit der Seele aufgeben mußte. Als echter Schüler Platos jedoch ließ er die reine Form und damit die Unvergänglichkeit zu nicht bloß für den göttlichen Geist, sondern auch für den höchsten Seelenteil, den *νοῦς ποιητικός*³⁾; besondere Beweise hat er nicht gegeben. Stoiker und Epikureer kehren darauf wieder zum Materialismus zurück, die Skeptiker leugnen jede Metaphysik. Beweise für die Unsterblichkeit werden erst wieder von derjenigen Philosophie gegeben, die religiösen Bedürfnissen genügen will und zurückgreift auf den platonischen Idealismus, vom Neuplatonismus. Wie die Neuplatoniker das Thema behandelten, zeigt uns Plotin, der in seinen Enneaden IV 7 einen Abschnitt hat, *περὶ ἀθανασίας ψυχῆς*. Er ist völlig von Plato abhängig. Die Ideenlehre setzt er als gültig voraus, die Seele ist ihm immer noch das Leben, wenn sie auch

³⁾ Ar. de anima III 5.

ihrer metaphysischen Stellung nach als Emanation aus der göttlichen Substanz nicht mehr Kraft, sondern ebenfalls *ὄψια* ist; der ganze Abschnitt ist im Grunde weiter nichts als eine sehr ausgeführte Wiedergabe des zweiten platonischen Beweises. Charakteristisch ist ihm der Gedanke, daß es keine Entwicklung von unten nach oben gibt, sondern nur umgekehrt, sodaß also Beseeltes nicht aus Unbeseeltem entstehen könne (ein Gedanke, den Mendelssohn im zweiten Beweise verwendet hat) und die Forderung, durch eine Art intuitiver Erkenntnis sich seiner Unsterblichkeit zu vergewissern. In dem ersten Gedanken kommt zum Ausdruck die den Neuplatonikern eigentümliche, durch den aristotelischen Entwicklungsgedanken angeregte Emanationstheorie, in dem zweiten macht sich geltend ihre merkwürdige mystische Erkenntnislehre, die Ekstase. Ganz im Sinne des Neuplatonismus gehalten ist die Schrift des Augustin *de immortalitate animae*, die er Anfang 387, also vor seiner Taufe, geschrieben hat; später in seinen im Jahre 427 verfaßten Retraktionen mißbilligte er diese Schrift ausdrücklich; z. B. mißfällt ihm die Mittelstellung der Seelen zwischen Gott und Materie vom Standpunkte seines christlichen Idealismus aus; diese sind eben selbst zu Ideen, zu Gedanken im Geiste geworden. Denn bei ihm beginnt bereits die Subjektivierung der Ideen und die Coordination zwischen Seele und Ideen, die bei Descartes ihren Abschluß findet. Dieser Auffassung entspricht es daher, wenn der Grundgedanke des metaphysischen Beweises Platos bei ihm in der Form erscheint, daß der Geist unsterblich sein müsse, als Träger der ewigen Wahrheiten. Freilich bleibt es in der Schrift *de immortalitate animae* noch völlig dahingestellt, ob die ewigen Wahrheiten für sich existieren und der Geist ihnen anhängt oder ob sie nur in unserem Geiste existieren, das heißt, ob die Ideen in uns vor den Dingen oder nach den Dingen sind. Jenes ist der Standpunkt der klassischen Scholastik, die die Kirchenlehren zu beweisen bemüht ist, und ihr Hauptvertreter Thomas von Aquino hat in seiner *Summa adversus gentiles* alles zusammengebracht, was ihm der durch den neuplatonisch-christlichen Idealismus modifizierte Aristotelismus an Argumenten bot. Das andere ist der Standpunkt des Nominalismus, der ganz im Gegensatz zu Augustin die Beweisbarkeit der Glaubensdogmen leugnet und damit der Scholastik den Boden entzieht. Sein Hauptvertreter Duns Scotus hat in den *Reportata Parisiensia* die Beweise der Thomisten für die Unsterblichkeit ausführlich zu widerlegen sich bemüht, er hält dieselbe zwar für wahrscheinlich, aber nicht für wissenschaftlich beweisbar. Von ganz genau demselben Standpunkt aus bekämpft die scholastischen Beweise Petrus Pomponatius in seinem *Tractatus de immortalitate animae*, der bereits der Uebergangszeit zur neueren Philosophie angehört.

Die zweite Periode wird eingeleitet durch Descartes, der den Begriff der Seelensubstanz aufstellt, wobei er zugleich die Funktion der Seele beschränkt auf das Denken. Zwar ist er dabei direkt beeinflusst von den neueren Naturwissenschaften und der christlichen Philosophie, aber Ansätze zu dieser Gestaltung zeigt bereits die antike Philosophie; schon dem Aristoteles ist die unsterbliche Seele nur die denkende Seele, und schon die Neuplatoniker fassen die Seele als Substanz, allerdings nicht im Gegensatz zur Körpersubstanz, sondern als Modifikation (Emanation) der höchsten Substanz. Descartes' eigne Philosophie ist nicht spezifisch idealistisch, sondern realistisch gerichtet; Beweise für die Unsterblichkeit der Seele dürfen wir daher von ihm nicht erwarten; seinen Standpunkt legt er dar im 9. Briefe p. 22 mit den Worten: *Fateor sola ratione naturali posse nos multa quidem coniectare quibus nobis satis blandiamur spesque eximias concipere, sed certitudinem nullam.* In der Folgezeit überwog infolge des vorherrschenden Einflusses der Naturwissenschaften der Materialismus, der entweder wie Gassendi, der wieder auf die alte Atomistik zurückgriff, alles Geistige als feinere Materie interpretierte, oder es wie Hobbes' extreme Form für Schein erklärte. Auch die nun folgenden grossen Systematiker hatten keinen Anlaß, mit Unsterblichkeitsbeweisen hervorzutreten. Bei Spinoza, wo sich alles in die unendliche Substanz auflöst, konnte von einer persönlichen Unsterblichkeit überhaupt nicht die Rede sein. Locke verbot sein streng empiristischer Standpunkt, über eine jenseitige Welt sichere Aussagen zu machen, er mußte überhaupt auf die Metaphysik verzichten. Für Berkley gilt dasselbe wie für Spinoza, da bei ihm die Einzelseele nur ein Bestandteil des universellen Geistes ist, und Leibniz, bei dem alles beseelt ist und eine Materie überhaupt nicht existiert, hatte es gar nicht nötig, erst Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu geben, da sie sich nach seinem System von selbst verstand. Also selbst der moderne Idealismus, weder in seiner subjektiven, noch in seiner objektiven Form, hatte Veranlassung, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, weil er monistisch war. Die Möglichkeit

dazu war erst wieder gegeben, als Wolff zum Cartesianischen Dualismus zurückgekehrt war, und sie wurde zur Wirklichkeit, weil die Richtung der Aufklärungszeit auf Verstandeserkenntnis einem solchen Unternehmen entgegenkam. Und wie es häufig in der Geschichte der Wissenschaft zu beobachten ist, daß, ehe eine wissenschaftliche Richtung überwunden wird und etwas Neues an ihre Stelle tritt, noch einmal das Hauptsächlichste, was sie geleistet hat, in encyklopädischer Form zusammengestellt wird, so geschah es auch hier: kurz bevor Kant durch seine Kritik der dogmatischen Metaphysik den Versuchen, die Unsterblichkeit theoretisch zu erweisen, den Boden entzog (1781), faßte Mendelssohn die Momente, die eben diese dogmatische Philosophie für ein solches Unternehmen geboten hatte, mit den antiken Gedanken, die sich vom modernen Standpunkte aus noch als haltbar erwiesen, in seinem Phädon zusammen (1767). Er bildet aber nicht bloß den Abschluß dieser Richtung, sondern er weist auch durch seinen dritten Beweis, den moralisch-teleologischen, dessen Grundgedanke zwar aus der Leibnizschen Philosophie stammt, den aber zuerst formuliert zu haben Mendelssohns Verdienst ist, auf die folgende Entwicklung hin. Der moralische Grund ist ja der einzige, den auch Kant anerkennt, nur gibt er ihm nicht die Stellung eines theoretischen Beweises, sondern die eines praktischen Postulates unserer Vernunft.

II.

Die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen des Mendelssohnschen im Vergleich mit denen des Platonischen Phädon.

Mendelssohn hat nicht ein vollständig neues Werk geschaffen, sondern eine Modernisierung des Platonischen Phädon, die er selbst bezeichnet als ein „Mittelding zwischen Uebersetzung und eigener Ausarbeitung“. Tatsächlich hat er, wie er die gesamte antike Szenerie beibehielt, das Rahmengespräch zwischen Phädon und Echekrates wörtlich übersetzt, die ethischen Nebengespräche nur wenig verändert oder durch Zusätze erweitert übernommen und sich selbst in den Hauptgesprächen, in denen die antiken Beweise durch moderne zu ersetzen waren, wie sich zeigen wird, viel enger an sein Vorbild angelehnt, als es auf den ersten Blick scheint und gewöhnlich angenommen wird. Wenn bei dieser Kontamination antiken und modernen Gedankenmaterials ein einheitliches Werk herausgekommen ist, so setzt dies notwendig voraus, daß nicht nur der allgemeine Charakter der Zeit, die den Hintergrund des platonischen Werkes bildet, und die praktische Lebensphilosophie, die in den ethischen Nebengesprächen zum Ausdruck kommt, im wesentlichen übereinstimmt mit den Tendenzen der Aufklärung und der populären Weltanschauung zur Zeit Mendelssohns, sondern daß auch die wissenschaftliche Philosophie, die den Mendelssohnschen Beweisen zu Grunde liegt, gewisse prinzipielle Berührungspunkte bot zu den Anschauungen Platons. Inwiefern dies der Fall ist, soll kurz angedeutet werden.

Die deutsche Aufklärung ist wie jede andere Aufklärungszeit eine Zeit des Ueberganges; sie löst sich vom Dogmatismus, der die vorangegangene Zeit beherrscht hatte, und bereitet vor die kritische Philosophie. Den philosophischen Systembildungen gegenüber äußert sich dieses Freimachen von der Autorität als Eklektizismus, der Religion gegenüber als Rationalismus. Die praktische Begleiterscheinung dieser Richtung ist das Streben nach Popularisierung der Philosophie und eine einseitige Hervorhebung der Ethik. Der Autorität gegenüber wird betont das Recht der Einzelpersonlichkeit. Solche individualistisch gerichtete Zeiten fühlen sich stets verwandt der sittlichen Persönlichkeit des Sokrates, dem ebenfalls der Mensch im Mittelpunkte des Interesses stand, genau wie der deutschen Aufklärung, und der wie diese gleichfalls die Probleme der praktischen Philosophie einseitig betonte. Auch er gehört ja wie die Sophisten, deren Zeitgenosse er ist und mit denen er in den allgemeinsten Tendenzen einig ist, einer Aufklärungszeit an. Auch er stand im Gegensatze zu der Volksreligion seiner Zeit, deren Polytheismus gegenüber er einen reinen Monotheismus vertrat. In der ihm eigentümlichen Erkenntnismethode der Selbstbesinnung kann man sogar eine Parallele finden zum „gesunden Menschenverstande“ der Mendelssohnschen Zeit; denn daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, diesen Satz der Sophisten kann man auch auf

Sokrates' Philosophieren anwenden, wenn man ihn nicht auf den einzelnen Menschen, sondern den Menschen als Gattung bezieht. Wenn also Mendelssohn in einer für unser historisch gerichtetes Zeitalter ganz unverständlichen Weise die gesamte antike Einkleidung beibehielt, so kam er damit einem lebhaften Interesse seiner Zeit direkt entgegen. Auch daß er gerade zu Plato geführt wurde, ist vielleicht kein Zufall; es scheint doch bereits ein gewisses Interesse für die platonische Philosophie vorhanden gewesen zu sein, und das wäre vollkommen begreiflich. Denn Plato, der Befreier der Geister, ist stets der Führer gewesen in Zeiten, wo es galt, sich vom Altüberkommenen zu lösen. Aristoteles dagegen mit seiner festgefügt Systematik ist der Philosoph der Autorität, und der Gedanke Leibnizens, der während der ganzen Aufklärungszeit sich als der fruchtbarste erwiesen hat und mit dem die Schüler Wolffs zuletzt geradezu Mißbrauch trieben, der teleologische, der auch Mendelssohns relativ selbständigstem Beweise zu Grunde liegt, ist bezeichnenderweise in letzter Instanz der aristotelische Entwicklungsgedanke.

Die populäre Weltanschauung der Mendelssohnschen Zeit ist bekannt unter dem Namen „Philosophie des gesunden Menschenverstandes“. Ihre Hauptsätze sind kurz die folgenden: Körper und Seele sind zwei grundverschiedene Wesen; Gott hat die menschliche Seele geschaffen und sie in den Körper gelegt; er hat auch die Welt geschaffen, damit sie dem Menschen nützlich sei. Diese Vorstellungen, welche sich decken mit religiösen Anschauungen, wie sie zu Platos Zeit vertreten werden durch die Orphiker und die Pythagoreer, haben seit alter Zeit bis auf den heutigen Tag die praktische Lebensphilosophie gebildet. Zu Mendelssohns Zeit standen sie in völliger Harmonie mit der wissenschaftlichen Philosophie, die durch das Wolffsche System repräsentiert wurde. Denn nach Wolff war Gott nicht mehr wie bei Leibniz die monas monadum (cf. Plato: höchste der Ideen), sondern einfach der Welterschöpfer, Leib und Seele waren wieder vollkommen getrennte Wesen geworden, infolge der Rückkehr zum Cartesianischen Dualismus, und der Zusammenhang zwischen Körper und Seele wurde begriffen durch eine Art Occasionalismus nur beschränkt auf eine einmalige Fügung Gottes; denn Wolff hatte aufgegeben die prästabilisierte Harmonie und behielt nur bei die universelle Harmonie. Finden somit die ersten beiden Sätze ihre wissenschaftliche Stütze in den von Wolff aufgenommenen Cartesianischen Substanzen, Gott, der ungeschaffenen, und Materie und Seele, den geschaffenen Substanzen, so entsprach der dritte der anthropomorphen Teleologie Wolffs, die den Zweck zum Nutzen abschwächte und diesen in jeder Hinsicht auf den Menschen bezog. Bei Mendelssohn sind also populäre Weltanschauung und wissenschaftliche Philosophie eins, bei Plato gehen sie völlig getrennt neben einander her, und die erstere hat ebensowenig Berechtigung, wie die empirische Welt. Nur als praktisches Verständigungsmittel wird sie verwendet, wenn nicht reintheoretische, sondern ethische Fragen erörtert werden; deshalb konnte auch Mendelssohn die ethischen Nebengespräche, in denen, was nicht zufällig ist, die beiden Pythagoreer mehr zu Worte kommen, mit verhältnismäßig geringen Aenderungen übernehmen.

Doch auch die spezifisch philosophische Grundlage, die in den Beweisen zur Geltung kommt, ist keine absolut disparate. Auf den ersten Blick freilich müssen die Unterschiede sehr groß erscheinen. Dem einheitlichen, in sich geschlossenen Systeme Platos steht gegenüber ein Eklektizismus, der Wolffsche Metaphysik mit Lockescher Erkenntnislehre und Leibnizenscher Ethik unter dem Gesichtspunkte des gesunden Menschenverstandes lose vereinigt. Demnach haben wir auf der einen Seite eine idealistische Metaphysik, eine rationalistische Erkenntnistheorie und eine transcendente Ethik; Wolffs Metaphysik ist aber ihrem Grundzuge nach realistisch, Lockes Erkenntnistheorie ist rein empiristisch, und Leibnizens Ethik ist ihrem Grundcharakter nach ein immanentes Moralsystem. Diese Gegensätze würden allerdings unüberwindliche sein, wenn die Standpunkte beiderseitig mit Konsequenz durchgeführt wären, was nicht der Fall ist. Zunächst ist die Platonische Philosophie dualistisch, genau wie die Wolffsche. Plato hat den Dualismus zwischen Geist und Materie, der sich äußert in dem völligen Auseinanderfallen von Ideenwelt und Sinnenwelt, von Seele und Körper, nicht überwinden können. Darum ist auch seine Philosophie nicht ganz einheitlich, sondern die Einzelbestandteile, deren Synthese die Ideenlehre darstellt, die kosmologische Spekulation und die ethische Richtung des Sokrates lassen sich deutlich auseinanderhalten (vgl. die Struktur der beiden ersten Beweise), außerdem macht sich im Phädon bereits bemerkbar das dritte, zuletzt von ihm hinzugenommene Element, die mystische Zahlensymbolik der

Pythagoreer. Nähert sich so Platos Idealismus dem Wolffschen Realismus, weil er dualistisch ist, so hat andererseits der Wolffsche Realismus die Neigung zum Idealismus wegen seiner Beziehungen zur Leibnizschen Philosophie. Beiden also, Plato wie Mendelssohn, sind Geistiges und Körperliches völlig getrennte Welten, der große Unterschied zwischen antiker und moderner Anschauung ist aber der, daß bei Plato die Sinnenwelt etwas Untergeordnetes, ein Nichtseiendes ist, während bei Wolff-Mendelssohn beide Welten auf völlig gleicher Stufe stehen; das war die Konsequenz der Descartesschen Auffassung, nach der körperliche und Seelensubstanz als gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Diese Anschauung hat ihr Analogon auf erkenntnis-theoretischem Gebiete, wo beide Erkenntnisweisen, die empirische wie die rationalistische, als gleichberechtigt anerkannt werden, jene für die Erfahrungswelt, diese, die ontologische, für die Objekte der übersinnlichen Welt. Auch bei Plato ist der empiristische Standpunkt nicht streng durchgeführt; denn das begriffliche Denken bedarf des Anstoßes durch die sinnliche Anschauung, und das Denken wird nach Analogie der sinnlichen Wahrnehmung aufgefaßt als ein Akt der Wiedererinnerung. Völlig zusammen kommt Mendelssohn mit Plato auf ethischem Gebiete. Zwar ist entsprechend dem Leibnizschen Perfektionismus für das diesseitige Leben das Ziel die Erreichung der größtmöglichen Vollkommenheit, doch liegen die wahren Güter in der jenseitigen Welt; hier, wo er das Leben nach dem Tode schildert, kommt er ganz hinaus auf den Spinozaschen Intuitionismus, den amor intellectualis Dei; das ist aber ein transzendenter Intellektualismus, genau wie bei Plato das Anschauen der höchsten Idee. Der metaphysische Dualismus hat auf ethischem Gebiete seinen Niederschlag gefunden in dem Gegensatz zwischen diesseitigem und jenseitigem Leben. Auch hier ist wieder nach der antiken Auffassung dieses Leben ein minderwertiges, die Seele ist wie in einem Gefängnis im Körper eingeschlossen. Mendelssohn teilt diesen Pessimismus nicht; ihm hat auch dieses Leben seine Berechtigung, und diese Auffassung entspricht der Lebensfreudigkeit, die das ganze Aufklärungszeitalter beseelt; deshalb hat er auch „die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse“ wesentlich gemildert.

Dies sind in knappem Umriß die geistigen Strömungen, von denen Mendelssohn getragen wird und ihre Beziehungen zu den analogen Verhältnissen, die im Platonischen Phädon mehr den Hintergrund abgeben, von dem sich die selbständige Persönlichkeit des gewaltigen Denkers, der diese einseitigen Richtungen wissenschaftlich überwunden und mit den entgegengesetzten Strömungen der voranliegenden Zeit unter einem höheren Gesichtspunkte vereinigt hat in der genialen Konzeption des ersten idealistischen Systems, um so wirkungsvoller abhebt.



Zweites Kapitel.

Der Inhalt des Mendelssohnschen Phädon und sein Verhältnis zum Inhalt des Platonischen Phädon.

Das Thema des deutschen Phädon lehrt schon der Titel: „Phädon oder Ueber die Unsterblichkeit der Seele“. In dem entsprechenden griechischen Titel stammen die Worte *ἡ περὶ ψυχῆς* nicht von Plato selbst, und so hat man bei dem großen Raume, den nicht unmittelbar zu diesem Thema gehörige ethische Erörterungen und Exkurse einnehmen, gezweifelt, ob diese Beweise zu geben wirklich der Hauptzweck gewesen sei, den Plato bei der Abfassung seiner Schrift verfolgte. Daß die Akademie mit ihrem Zusatze recht hatte, dafür ist zunächst beweisend die untergeordnete Rolle, die jenen nach der Auffassung Platos zukommt im Vergleich zu den Beweisen; denn er macht die Berechtigung dieser moralischen Erwägungen direkt abhängig von der theoretisch erwiesenen Unsterblichkeit. So läßt er Kebes über die sehr umfangreichen Erörterungen vor dem ersten Beweise abschließend urteilen 70^a *εἶπερ εἴη ποῦ αὐτῆ καὶ αὐτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη* (sc. *ἡ ψυχῆ*) *τούτων τῶν κακῶν . . . πολλὴ ἂν ἐλπίς εἴη καὶ καλὴ ὡς ἀληθῆ ἔστιν ἃ σὺ λέγεις*, und nach den Beweisen werden wieder ethische Betrachtungen angefügt mit den Worten 107^c *νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται ὅσα κτλ.* Dazu kommt der äußere Grund, daß das Thema mit vollkommener Deutlichkeit angegeben wird 70^b, wo Kebes den Sokrates auffordert, zu beweisen *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθνήσκουσα καὶ τινα δυνάμιν ἔχει καὶ φρόνησον*, wozu sich dieser bereit erklärt mit der scherzhaften Wendung, daß, wenn er in seiner gegenwärtigen Lage über dieses Thema sich unterredete, selbst ein Komödienschreiber nicht in Abrede stellen könnte, daß er *περὶ προσηκόντων* spräche. Auf diese Worte folgt unmittelbar der erste Beweis.

Die drei Beweise bilden also den Kern des Platonischen Phädon, ebenso wie die ihnen entsprechenden drei Beweise des Mendelssohnschen, welcher auch äußerlich in drei „Gespräche“ abgeteilt ist, deren jedes einen Beweis enthält.⁴⁾ Die Bezeichnung Gespräche ist nicht passend, denn genau genommen sind es viel mehr als drei Gespräche bei Plato sowohl wie bei Mendelssohn. Bei beiden nämlich gruppieren sich um die Hauptgespräche, in denen die Beweise vorgebracht werden, kleinere Nebengespräche, die bald in näherer (ethische Erörterungen), bald in entfernterer Beziehung zum Thema stehen (Exkurse). Während Mendelssohn die Hauptgespräche völlig frei bearbeitet hat, hat er die Nebengespräche einfach aus Plato übernommen und sie nur durch Verkürzungen oder Erweiterungen verändert, mit einer einzigen Ausnahme. Er mußte die mythologische Schilderung der Wohnungen der Toten aufgeben, die Plato auf seinen letzten Beweis folgen läßt. Dafür hat er ein Thema, das im Eingange dieser Partie (107^c) nur kurz angedeutet war, weiter ausgeführt, nämlich die moralischen Folgerungen, die sich ergeben würden, wenn man die Seele als sterblich annähme. Eingeschoben hat er dieses selbständig hinzugefügte Nebengespräch vor den stark skeptischen Einwendungen der Pythagoreer Simmias und Kebes als Gegengewicht;⁵⁾ es ist das dieselbe Stelle, an der es galt, Ersatz zu bieten für die „lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse“. Haupt- und Nebengespräche sind nun bei Plato eingeschlossen von einem Gespräch zwischen Phädon und Echekrates, das mit dem Thema an sich gar nichts zu tun hat, sondern nur dazu dient, die Situation zu schildern; dieses Rahmengespräch hat Mendelssohn wörtlich übersetzt.

Die drei Beweise, die, wie wir gesehen haben, für beide Schriften Endzweck und Hauptinhalt bilden, bestimmen auch die Anordnung; sie sind die festen Säulen, die das ganze Gebäude tragen. Mendelssohn, der sich in der Disposition, wie in allen formalen Dingen, treu an sein

⁴⁾ Die von Mendelssohn den drei Gesprächen vorausgeschickte Abhandlung über Leben und Charakter des Sokrates, nebenbei bemerkt ein geradezu wunderbarer Beleg für den unhistorischen Sinn der Aufklärungszeit, lasse ich hier natürlich beiseite.

⁵⁾ Mendelssohns gesammelte Schriften, herausgegeben von G. B. Mendelssohn Bd. II p. 140.

Muster gehalten hat, hat sich nur eine Abweichung von der platonischen Reihenfolge erlaubt und diese machte sich nötig infolge des eigenartigen Verhältnisses, in dem sein zweiter Beweis zu den Platonischen Beweisen steht, welches im nächsten Kapitel genauer erläutert werden wird. Demselben kommt zwar völlig die Bedeutung und Stellung innerhalb des Ganzen zu wie dem zweiten Platonischen Beweise, der aus später anzugebenden Gründen für Mendelssohn in Wegfall kam, sachlich aber, wie formell entspricht er der ersten Hälfte von Platos drittem Beweise. Dies hatte zur Folge, daß alles, was nach Wegfall des zweiten Platonischen Beweises zwischen diesem und Platos drittem Beweise steht, bei Mendelssohn zwischen dem ersten und zweiten, seinen Platz finden mußte, während sich bei Plato der zweite Beweis unmittelbar an den ersten anschließt. In Zusammenhang damit steht es, daß, während bei Plato die Einwürfe der beiden Pythagoreer Simmias und Kebes sich gegen den zweiten Beweis richten und widerlegt werden durch die beiden Teile, in die sein dritter Beweis zerfällt, sie bei Mendelssohn bereits erhoben werden gegen den ersten Beweis, ihre Widerlegung aber finden durch den zweiten und den dritten Beweis. — Im einzelnen verhält sich daher die Reihenfolge, in der bei Mendelssohn die Einzelthemata aufeinander folgen, zu der von Plato beobachteten wie folgt: Zunächst hält Mendelssohn mit Plato gleichen Schritt bis zum ersten Beweise. Nachdem das Rahmengespräch mit den äußeren Voraussetzungen bekannt gemacht hat, beginnt die erste ethische Betrachtung über das Thema, daß der Weise den Tod, d. h. die Trennung der Seele vom Leibe, schon in diesem Leben soweit möglich durchzuführen suche, wobei auch die Frage des Selbstmordes behandelt wird. Hieran schließt sich bei beiden der erste Beweis. Plato läßt nun sofort seinen zweiten Beweis folgen, nach dessen theoretischen Auseinandersetzungen er die praktische Frage nach dem Zustande der Seele nach dem Tode erörtert. Diese Ausführungen bringt Mendelssohn, der den zweiten Beweis Platos nicht hat, gleich nach seinem ersten Beweise; sie bilden den Abschluß seines ersten Gesprächs. Das zweite Gespräch beginnt er mit denselben Gedanken, die bei Plato zu den Einwänden des Simmias und Kebes überleiten, erweitert sie aber durch das Stück, das er de suo hinzu getan hat, worin die moralischen Folgerungen aufgezeigt werden, zu denen die Annahme, die Seele sei sterblich, führen würde. Jetzt kommt Mendelssohn wieder mit Plato zusammen, denn nun werden die Einwände der beiden Pythagoreer vorgetragen. Auch darin folgt er Plato, daß er dieselben nicht sofort widerlegen läßt, sondern wie bei Plato bricht zunächst, um die durch die Zweifel erregte Mißstimmung zu zerstreuen, das Rahmengespräch durch, dann schiebt er, wie Plato, den Exkurs über die *μυσολογία* ein und bringt dann erst den Gegenbeweis gegen Simmias. Bei Plato ist derselbe nur vorbereitender Teil des dritten Beweises, bei Mendelssohn aber ist er der metaphysische Hauptbeweis. Den Entwicklungsgang des Sokrates-Plato übernimmt er nur ganz kurz und in allgemeinsten Form; läßt Plato ihn auslaufen in eine Darlegung seiner Ideenlehre, so schließt ihn ganz entsprechend Mendelssohn ab mit der Ausführung des teleologischen Gedankens. Es folgt bei Plato der Hauptteil des dritten Beweises, bei Mendelssohn das dritte Gespräch mit dem von ihm selbständig formulierten moralisch-teleologischen Beweise. Am Schluß rekapituliert Mendelssohn noch einmal die hauptsächlichsten Beweisgründe, Genaueres aber über das künftige Leben auszusagen, lehnt er ab. Darauf setzt wie bei Plato das Rahmengespräch wieder ein und bringt das Ganze zum Abschluß.

Da wir uns, was durch die bisherigen Darlegungen hinreichend gerechtfertigt erscheint, die Hauptgespräche für das nächste Kapitel vorbehalten, so haben wir hier im einzelnen nur zu besprechen: das Rahmengespräch, die ethischen Nebenerörterungen, die Exkurse.

I. Das Rahmengespräch.

Plato Phaed. p. 57^a — 86^c = Mendelss. Ges.-Schriften⁶⁾

II p. 99 — 102.

Pl. p. 88^c — 89^b = M. p. 146.

Pl. p. 102^b

Pl. p. 116^a = M. p. 187 — 190.

Das Rahmengespräch bildet in beiden Schriften den Anfang und den Schluß; Plato läßt es auch inmitten des Ganzen an zwei Stellen durchbrechen, um Ruhepunkte zu schaffen, Mendels-

⁶⁾ Ausgabe von G. B. Mendelssohn. (Leipzig 1843.)

sohn nur an der der ersten platonischen entsprechenden Stelle, weil er die ganze Partie, in der die zweite Stelle steht, nicht aufgenommen hat. In der Einleitung bestätigt zunächst Phädon dem Echekrates, daß er selbst zugegen gewesen sei an Sokrates Todestage, er gibt dann Auskunft darüber, weshalb Sokrates erst so lange nach der Urteilsfällung den Giftbecher habe leeren müssen, darauf schildert er die Stimmung der Freunde des Sokrates in diesen Tagen als eine *χοῶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης*, und schließlich werden die am Todestage um Sokrates im Gefängnis versammelten Personen namhaft gemacht. Besonders verweilt Mendelssohn, indem er die kurze Andeutung Platos weiter ausführt bei der Charakteristik des schwärmerischen Apollodoros, den er auch später noch öfter in von ihm selbst hinzugefügten Abschnitten in Entzückung geraten läßt⁷⁾; in ihm scheint er sein Ebenbild erkannt zu haben. Auch sonst zeigen die geringen Abweichungen vom Wortlaute Platos in den direkt übersetzten Partien die Tendenz, das Gefühlsmäßige mehr hervorzukehren⁸⁾.

Der Schluß enthält die kurze Erzählung vom Ende des Sokrates, die in ihrer Schlichtheit und Erhabenheit von so ergreifender Wirkung ist; sie ist gewissermaßen die praktische Betätigung seiner theoretischen Ausführungen. — Es ist ein künstlerischer Zug von unendlicher Größe, daß Plato uns die Beweise für die Unsterblichkeit aus der unmittelbaren Nähe des Todes selbst entnehmen läßt, daß er aber auf der andern Seite das Schmerzliche der letzten Stunden des Sokrates dadurch mildert, daß er sie durch die Wiedererzählung in weitere Ferne rückt. Das hat ihm Mendelssohn nachempfunden, und so ist es auch aus diesem Grunde nur zu begreiflich, daß er die antike Einkleidung beibehielt.

II. Die ethischen Nebengespräche.

Pl. 59^d — 69^d = M. 102 — 120

Pl. 81^b — 84^b = M. 135 — 138

Pl. 107^c — 108^c

M. 140 — 142.

Von den drei ethischen Betrachtungen, die wir bei Plato finden, geht die erste dem ersten Beweise voraus, die beiden andern schließen sich den zwei übrigen Beweisen unmittelbar an. Schon durch diese Stellung ist angedeutet, wie sie gemeint sind: sie sollen die praktische Ergänzung bilden zu den theoretischen Beweisen, sie sollen zeigen, wie der Philosoph leben soll, da er weiß, daß seine Seele unsterblich ist. Die Antwort lautet: Das ganze Leben des Weisen soll eine Vorbereitung auf den Tod sein. Der Tod ist die Trennung der Seele vom Körper. Diese Trennung soll der Philosoph also bereits in diesem Leben, soweit möglich, durchzuführen suchen. Dieser Satz: Das Leben des Weisen ist eine Vorbereitung auf den Tod, liegt allen drei ethischen Erörterungen zu Grunde. In der ersten wird er als empirische Tatsache hingestellt, die ihren Grund darin hat, daß der Körper der Seele hinderlich ist bei der Erkenntnis der Ideen, besonders der höchsten Idee, und auf Grund dieser Tatsache wird die Hoffnung ausgesprochen, daß die Seele unsterblich sei; dieses Gespräch bereitet also die Beweise vor. Im zweiten und dritten Gespräch dagegen wird der Satz als Folgerung aus der eben bewiesenen Unsterblichkeit ausgesprochen und das Schicksal derer, die nicht nach ihm gelebt haben, geschildert. Im Einzelnen enthalten diese Ausführungen alle Elemente für einen moralischen Beweis, entsprechen also in Wirklichkeit dem Mendelssohnschen dritten Beweise, nur daß sie Plato nicht in der Form von Beweisen gegeben hat, denn für ihn gab es eben Beweise nur auf theoretischem Gebiete. Für Mendelssohn wären sie neben seinem dritten Beweise entbehrlich gewesen. Er hat aber die erste vollständig und die zweite teilweise in seinen Phädon herübergenommen, und es ist nun zu zeigen, wie er sie verändert und durch eigene Zusätze erweitert hat.

Den Inhalt des ersten ethischen Nebengesprächs hat sich Mendelssohn vollständig angeeignet. Seine Abweichungen vom platonischen Wortlaute sind zum Teil nur geringfügig und haben bloß den Zweck, die Fassung der Gedanken einer veränderten modernen Auffassung anzupassen;

⁷⁾ cf. M. p. 115.

⁸⁾ cf. M. p. 101: Bald werden wir ihn auf ewig verlieren. p. 102: Wir standen wie betäubt.

diese qualitativen Aenderungen alle aufzuführen, würde zu weitläufig sein; die Natur derselben wird aus der Behandlung des Abschnittes über das *ἡδύ* und *λυπηρόν* hinreichend ersichtlich sein. Wichtiger sind die quantitativen Abweichungen, die beide Hauptthemata dieses Gespräches, das Verbot des Selbstmordes und das Sterbenwollen des Weisen, betreffen; jenes hat er mit Hilfe der Leibniz-Wolffschen Teleologie weiter ausgeführt, in diesem hat er die Vielheit der Ideen, die bei Plato das Ziel der wahren Erkenntnis sind, ersetzt durch die moderne von Descartes aufgestellte Gottesidee, dessen Gottesbeweis er zugleich mit einflicht. Unter diesen Voraussetzungen bietet diese Partie bei Mendelssohn folgendes Bild: Nachdem das Rahmengespräch in die Situation eingeführt hat, tritt Sokrates auf und stellt, veranlaßt durch das angenehme Gefühl, das ihn nach Abnahme der Fesseln ergreift, eine Betrachtung an über die sich gegenseitig ausschließende Natur des *ἡδύ* und *λυπηρόν*. Diese Auseinandersetzung, die anklingt an das *ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία* des ersten Beweises, regt bereits einen Gedanken an, der als einer der Ausgangspunkte der Ideenlehre in dem ganzen Dialoge eine große Rolle spielt, nämlich die Relativität der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber der Konstanz der Begriffe. Da hier nur die eine Seite der Sache, die Veränderlichkeit der Sinneswahrnehmung in Betracht kommt, aber noch nicht was ihr gegenüber als konstant anzunehmen ist, so konnte Mendelssohn diesen Abschnitt belassen, wie er ihn bei Plato fand, aber er hat doch für nötig befunden, dem Fortschritt des philosophischen Denkens in der Auffassung dieser Begriffe Rechnung zu tragen. Bei Plato sind beide, das *ἡδύ* wie das *λυπηρόν*, etwas Wirkliches, objektiv Existierendes, während man inzwischen ihren subjektiven Charakter erkannt hatte. Daher übersetzt er das unbestimmte *αὐτίω* und *αὐτά* stets mit „diese Empfindungen“, *λαμβάνειν* erläutert er: „durch die Sinne erlangen“ und die Worte *τῷ ἅμα μὲν αὐτὸ μὴ ἐδέξαι παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ* gibt er frei wieder: „indem keine Sache dem Menschen zugleich angenehm und unangenehm sein kann“. — Dieses eigentümliche Verhältnis zwischen dem *ἡδύ* und *λυπηρόν*, meint nun Sokrates, wäre für den Aesop ein willkommener Fabelstoff gewesen. Die Erwähnung des Aesop veranlaßt Kebes, sich im Namen des Dichters Euenos zu erkundigen, weshalb sich Sokrates in letzter Zeit auf die Poesie geworfen habe. Sokrates gibt einen Traum als Ursache an und trägt dem Kebes auf, den Euenos zu grüßen und ihm zu sagen, er solle ihm bald nachfolgen. Dies führt auf das Hauptthema: das Leben des Philosophen ist eine Vorbereitung auf den Tod, also muß er sich auf denselben freuen. Da jedoch nach diesem Satze der Selbstmord erlaubt zu sein scheint, so wird erst über diesen gesprochen. Plato motiviert das Verbot des Selbstmordes anknüpfend an eine Lehre der Mysterienkulte und der Pythagoreer⁹⁾ mit der Anschauung, daß wir hier unter der Obhut der Götter stehen, deren Eigentum wir sind; dieser Obhut dürfen wir uns also nicht gegen ihren Willen entziehen. Nichts konnte Mendelssohn gelegener sein, als dieser Gedanke: *θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι*, denn daß Gott nur das Wohl seiner Geschöpfe im Auge habe, war ja einer der Lieblingsgedanken der Aufklärungsphilosophie. Deshalb stellt er ihn in der Fassung: „Gott ist unser Eigentumsherr, wir sind sein Eigentum und seine Vorsehung besorgt unser Bestes“ an die Spitze seiner Ausführungen über das Verbot des Selbstmordes, das er mit Hilfe Leibnizscher Gedanken von Plato unabhängig in folgender Weise begründet: Wir dürfen uns nicht den guten Absichten, die Gott mit uns hat und die er durch die Naturkräfte, die er in uns gelegt hat, zur Ausführung bringt, widersetzen, sondern sollen uns bemühen, unsere Gedanken und Handlungen mit den Gedanken Gottes in eine vollkommene Harmonie zu bringen. Der Leibnizsche Einfluß verrät sich deutlich durch die Erwähnung der Naturkräfte und der universellen Harmonie, die er mit Geschick in Verbindung bringt mit dem vom platonischen Sokrates schon gebrauchten Vergleiche zwischen Philosophie und Musik. Bemerkenswert sind in diesem Abschnitt und in dem nächsten, von Mendelssohn selbstständig verfaßten, die Ausfälle gegen die Volksreligion, die er im Sinne des historischen Sokrates glaubt machen zu müssen. Wie Plato die Schüler des Sokrates sich öfter auf frühere Unterredungen mit dem Meister beziehen läßt, so zitiert auch Mendelssohn sich öfter selbst; mit der „anderen Gelegenheit“ sind hier die Briefe über die Empfindungen gemeint. — Der Satz, daß das Leben des Weisen eine Vorbereitung auf den Tod ist, wird von Plato folgendermaßen begründet: Der Körper hindert die Seele bei der wahren Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis

⁹⁾ *ἐν ἀπορήτοις* übersetzt M. ungeschickt „in den Geheimnissen“; *ἐν τινι φρουρᾷ* = „wir sind hier als Schildwachen ausgestellt“ ist direkt falsch, cf. Plat. Crat. 400b Cic. somn. 3,10 Tusc. I 30, 74.

der Ideen, die die Vorbedingung für die wahre Tugend ist. In den vollen Besitz der wahren Erkenntnis und der wahren Tugend wird die Seele also entweder gar nicht kommen, oder, falls sie unsterblich ist, mit dem Tode, der ja die gänzliche Trennung des Körpers von der Seele bedeutet. Der Weise muß sich also auf den Tod freuen und diese Trennung von Körper und Seele schon in diesem Leben möglichst herbeizuführen suchen. Bei Plato ist die wahre Erkenntnis die Erkenntnis der Ideen, bei Mendelssohn ist sie natürlich die Erkenntnis Gottes, der höchsten Idee Platos und der einzigen, die von der Vielheit der platonischen Ideen im Laufe der philosophischen Entwicklung noch übrig geblieben war. Der Weg zu ihr ist bei Mendelssohn derselbe wie bei Sokrates, die Selbsterkenntnis (Mendelssohn: Selbstbeobachtung der Seele = Sokrates: *γνώθι σεαυτόν*), wie er seinen Kebes auseinander setzen läßt mit Berufung auf Philolaus, um der Sache eine antike Färbung zu geben, und mit Benutzung eines Bildes aus der griechischen Mythologie. Auch sonst trägt das, was er an dieser Stelle dem Philolaus in den Mund legt, nicht pythagoreischen, sondern platonischen Charakter; z. B. die Entstehung der endlichen Geister als Mischung aus Wesen und Mangel scheint eine Reminiscenz zu sein an die platonische Auffassung der sinnlichen Welt, als einer Trübung der Ideen durch das Nichtseiende. Ihren Abschluß findet diese Zutat Mendelssohns durch den ontologischen Gottesbeweis, der aber nicht in der logischen Form des Anselmus von Canterbury, sondern in der psychologischen des Descartes gegeben wird, in der er sich dem Zusammenhange von selbst einfügt.

Die zweite ethische Erörterung, in der gehandelt wird über den Zustand der Seele nach dem Tode, schließt sich bei Plato an den zweiten Beweis an. Hier wird besonders eingeschärft, die Seele rein zu bewahren von den Einflüssen des Körpers, denn nur die reine Seele des Philosophen geht in die Gemeinschaft der Götter ein, die von sinnlichen Leidenschaften beherrschte dagegen geht in entsprechende Tierleiber über. Auf diesen Abschnitt beziehen sich die Worte Mendelssohns in der Vorrede: „Die lange und heftige Deklamation wider den menschlichen Körper und seine Bedürfnisse, die Plato mehr in dem Geiste des Pythagoras (Seelenwanderung!) als seines Lehrers geschrieben zu haben scheint, mußte sehr gemildert werden.“ In der Tat begnügt er sich an der entsprechenden Stelle, am Schluß seines ersten Gesprächs, mit dem kurzen Satze p. 137: „Nur wer in seinem Leben Götter und Menschen beleidigt, wer sich in viehischer Wollust herumgewälzt, wer der vergötterten Ehre Menschenopfer geschlachtet und an anderer Elend sein Ergötzen gefunden, der mag an der Schwelle des Todes zittern“ usw. Wenn Mendelssohn auch im Gegensatz zu Plato, was die unreinen Seelen betrifft, nicht an einer vollständigen Vergeltung festhält, so kommt er bezüglich des Schicksals der reinen Seelen vollkommen mit ihm überein; denn er bezeichnet den Zustand der Seele nach dem Tode als ein ununterbrochenes Anschauen der Gottheit, entsprechend dem Platonischen Schauen der Ideen, besonders der höchsten Idee und der Spinozaschen intellektuellen Liebe zu Gott. Interessant ist in diesem Abschnitte auch die andere Berührung mit Platonischer Lehre in der Auffassung der Schönheit, in der er wie Plato das sinnliche Abbild sieht der ewigen Wahrheit. Der quantitative Ausfall im Vergleich zu Plato in diesem Abschnitte wird einigermaßen dadurch gedeckt, daß Mendelssohn hier, am Anfang seines zweiten Gesprächs, das Stück einschiebt, welches er zur Milderung der starken Skepsis der beiden Pythagoreer de suo hinzugefügt hat und in dem er einen Gedanken weiter ausführt, der den Ausgangspunkt des dritten platonischen Nebengesprächs bildet.

Die dritte ethische Betrachtung, die bei Plato auf den letzten Beweis folgt, ist die kürzeste. Der Inhalt ist derselbe wie der der vorhergehenden, nur daß, ebenso wie im vorangegangenen Beweise, auf die Seele das Hauptgewicht gelegt wird. Sie soll nicht bloß rein gehalten werden vom Körper, sondern sie bedarf einer besonderen *επιμέλεια*, welche besteht in der *παιδεία*, und dann wird das Schicksal der reinen Seelen im Gegensatz zu dem der unreinen in mythologischer Dichtung geschildert. Etwas diesem Teile Entsprechendes findet sich bei Mendelssohn nicht. — Der Gedanke, den Mendelssohn an der oben bezeichneten Stelle seinen Ausführungen zu Grunde gelegt hat, steht gleich zu Beginn dieses Gesprächs und lautet bei Plato folgendermaßen: p. 107^c *εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγὴ ἕρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἀπὲρ ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς*. Bezeichnend für den grundsätzlich verschiedenen Standpunkt beider gegenüber dem moralischen Argumente ist hier die Verwendung, die sie von diesem Gedanken machen. Plato legt ihm nur eine praktische Bedeutung bei, die völlig abhängig ist von

der theoretisch erwiesenen Unsterblichkeit und fährt deshalb fort *τὴν δὲ περὶ τὸ ἀθάνατον φαίνεται οὕσα, οὐδεμίαν εἶναι αὐτῇ ἄλλῃ ἀποφυγῇ κακῶν οὐδὲ σωτηρίᾳ, πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην καὶ φρονιμοτάτην γενέσθαι*. Bei Mendelssohn hingegen stehen die moralischen Gründe völlig gleichberechtigt da neben den übrigen und bilden in ihrer Gesamtheit einen selbständigen Beweis für die Unsterblichkeit. Nachdem er daher ausführlich die moralischen Konsequenzen auseinandergesetzt hat, die sich ergeben würden, wenn man die Unsterblichkeit leugnen wollte, schließt er: also kann die Seele nicht sterblich sein, denn das würde in Widerspruch stehen mit dem gesunden Menschenverstande, der ganz im Sinne der Popularphilosophie als eine dem logischen Denken übergeordnete Erkenntnisquelle betrachtet wird. Es ist eine Art intuitives Erkennen, das dem gesunden Menschenverstande dabei zugeschrieben wird, und wenn Mendelssohn sagt, man müsse auch ohne demonstrative Beweise „die Kraft der Wahrheit fühlen“ können, so berührt er sich darin mit Plotin, der infolge seiner mystischen Erkenntnislehre, der Ekstase, fordert, man solle das Ewige in sich selbst betrachten, dann werde man sich ewig fühlen und an seiner Unsterblichkeit nicht zweifeln. (Plot. Enn. IV p. 464. *σκοπεῖ δὴ ἀφελών, μᾶλλον δὲ ὁ ἀφελών ἑαυτὸν ἰδέτω, καὶ πιστεύσει ἀθάνατος εἶναι, ὅταν ἑαυτὸν θεάσῃται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεννημένον.*) Ähnlich ist der Gedanke, mit dem Plato an der entsprechenden Stelle (p. 84^b) abschließt: *ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης τροφῆς (v. s. τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπὲρ ἐκεῖνον τραπεζομένη) οὐδὲν δευρὸν μὴ φοβηθῆ (sc. ψυχῇ ἀνδρός φιλοσόφου), ὅπως μὴ διασπασθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφρασηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ*. Doch diese Ideen gehören schon nicht mehr in das Gebiet des Wissens, sondern des religiösen Glaubens, dessen Berechtigung auch Plato anerkennt. (p. 85^d *λόγος θεῖος*).

III. Die Exkurse.

- Pl. 89^d — 91^c = M. 147 — 150.
 Pl. 95^e — 100^a = M. 161 — 162.
 Pl. 108^d — 116^a = M. 186.

Im ersten Exkurs, der bei Plato auf die Einwände des Simmias und Kebes folgt, warnt Sokrates, als er den Eindruck bemerkt, den dieselben auf seine Zuhörer gemacht haben, vor *μισολογία*, die der *μισανθρωπία* nahe verwandt sei, und beruhe auf einer Ueberschätzung des menschlichen Verstandes. Wenn es jemandem begegne, daß ihm dieselbe Sache bald richtig und bald falsch erscheint, so solle er deshalb noch nicht an der Existenz einer absoluten Wahrheit überhaupt zweifeln, sondern nur an unserer Fähigkeit, sie in zureichendem Maße zu erkennen. Diese offenbar gegen den Skeptizismus der Sophisten gerichtete Auseinandersetzung (cf. 90^{b/c} *οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικὸς λόγους διατόραντες*) hat Mendelssohn wörtlich übernommen. Wenn aber nun im folgenden Plato in dem gesteigerten persönlichen Interesse, das er in seiner gegenwärtigen Lage dieser Frage entgegenbringt, eine Gefahr für die Objektivität seiner theoretischen Schlußfolgerungen erblickt, so dreht Mendelssohn die Sache gerade herum. Er sieht in dem praktischen Bedürfnisse dieser Lehre geradezu eine Gewähr für ihre objektive Richtigkeit. Wohl nirgends hat er das Glaubensbekenntnis der Popularphilosophie, die sich in ihrer wissenschaftlichen Ueberzeugung rein vom praktischen Nutzen leiten ließ, deutlicher zum Ausdruck gebracht, als in dem kurzen Passus, den er an dieser Stelle eingefügt hat und der beginnt mit den Worten (p. 149): „Ich ergötze mich zuweilen an dem Gedanken, daß alles, was dem gesamten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vorteil bringen würde, wenn es wahr wäre, schon deswegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich habe, daß es wahr sei.“

Der zweite Exkurs, der überleitet zum dritten Beweise, ist gewissermaßen die positive Ergänzung zum ersten Exkurs; denn er enthält eine Rechtfertigung der Ideenlehre, die Plato in der Weise gibt, daß er seinen eignen philosophischen Werdegang schildert. Er hat begonnen wie der historische Sokrates, mit der Naturphilosophie. Sie vermochte ihm jedoch keine befriedigende Welterklärung zu geben, selbst Anaxagoras nicht mit seiner Lehre vom *νοῦς*. So wandte er sich der Betrachtung des Menschen zu und suchte durch Selbsterkenntnis zur Welterkenntnis zu kommen. Dieser Entwicklungsgang von den kosmologischen zu den anthropologischen Problemen ist typisch für die griechische, wie jede ursprüngliche Philosophie, ja für die menschliche Erkenntnis über-

haupt. Alle menschliche Erkenntnis muß mit der Außenwelt beginnen, die Außenwelt kommt ja dem Menschen viel eher zum Bewußtsein, als er sich auf sein eigenes Ich besinnt. Erst wenn sie in Konflikt geraten ist mit der Welt, kehrt sich die Reflexion in das eigene Innere zurück. In dieser Verallgemeinerung verwendet Mendelssohn die Partie am Schluß seines Beweises für die Immaterialität der Seele. Nachdem er im Anschluß an die Begründung des Cartesianischen Dualismus, mit der dieser Beweis abschließt, und an die Aufstellung einer Stufenfolge der drei Cartesianischen Substanzen ausdrücklich betont hat, daß bei der Erkenntnis stets der Geist dem Körper vorangeht, läßt er seinen Sokrates sagen (p. 161): „Und gleichwohl nimmt die Meinung der Menschen mehrenteils den Rückweg von dieser Ordnung. Das Erste, davon wir versichert zu sein glauben, ist der Körper und seine Veränderungen; diese bemeistern sich so sehr aller unserer Sinne, daß wir eine Zeit lang das materielle Dasein für das einzige und alles Uebrige für Eigenschaften desselben halten“. Darauf sagt Simmias: „Mich freut es . . . daß du selbst diesen verkehrten Weg gegangen bist“. Es folgt nun die Darlegung der Grundgedanken der Teleologie, die bei Mendelssohn den dritten Beweis in derselben Weise vorbereitet wie bei Plato die Ideenlehre.

Der dritte und letzte Exkurs schließt sich an den dritten Beweis und die mit ihm verbundene ethische Erörterung an. Er besteht in einer in mythologische Form gekleideten phantastischen Schilderung des Jenseits. Plato bedient sich dieser Form stets, wenn er über Dinge handelt, die er als für den Menschen unerkennbar hinstellen will, er will uns dann wenigstens in der Dichtung die Wahrheit ahnen lassen. Mendelssohn begnügt sich an der entsprechenden Stelle damit zu erklären, daß man über die Beschaffenheit des Jenseits nichts wissen könne; das sei ja auch von nebensächlichem Interesse, wenn einmal durch zwingende Beweise nachgewiesen sei, daß es überhaupt ein Jenseits gibt.

Drittes Kapitel.

Die Mendelssohnschen und die Platonischen Beweise.

Bei Mendelssohn wie bei Plato zählen wir drei Beweise, die sich, jedoch nur unter ganz allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet, einigermaßen gegenseitig entsprechen; je weiter man ins einzelne geht, um so deutlicher treten die Unterschiede zu Tage.

Von den drei¹⁰⁾ Platonischen Beweisen beweist jeder unabhängig von den anderen die Unsterblichkeit der Seele. Der erste ist seinem Hauptteile nach ein physikalischer Beweis; er hat seine Wurzel in der vorausliegenden Periode der kosmologischen Spekulation; denn es liegt ihm zu Grunde das heraklitische Werdegesez. Der zweite, Platos Hauptbeweis, ist metaphysischer Natur; er ruht völlig auf Platos eigner metaphysischer Weltanschauung der Ideenlehre. Der dritte ist ein ontologischer Beweis; er beweist die Realität der Seele, die ihre Unvergänglichkeit einschließt aus dem Begriff derselben als Lebensprinzip; er weist also vorwärts auf die scholastische Zeit, die diese hier von Plato zuerst geübte Methode zur allgemeinen Beweismethode erhob für die Objekte der transscendenten Welt. Diesem positiven Teile des dritten Beweises, der die Selbstständigkeit der Seele zur Voraussetzung hat, ist vorausgeschickt ein negativer Teil, der gegen die Materialisten die Unabhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen nachweist; beide, den negativen und den positiven Teil, hat Plato auch äußerlich miteinander verbunden, indem er sie als Widerlegungen von Einwänden einführt, die die beiden Pythagoreer Simmias und Kebes gegen seinen zweiten Beweis erheben.

Voraussetzung für alle diese Beweise ist natürlich die Platonische Ideenlehre und der antike Seelenbegriff. Mendelssohn ist nun, wie vorher gezeigt worden, von Plato prinzipiell geschieden durch die moderne metaphysische Weltanschauung und den neuen Seelenbegriff. Je größer also im einzelnen der Einfluß dieser beiden Faktoren auf die Platonische Beweisführung war, um so mehr mußte Mendelssohn abweichen.

Im ersten Platonischen Beweise spielt die Ideenlehre nur eine untergeordnete, der Seelenbegriff aber gar keine Rolle. Denn aus dem Naturgesez wird direkt nur gefolgert ein Zustand des Lebens nach dem des Todes, sodaß was die Seele ist, gar nicht in Betracht kommt; der Beweis würde ebenfalls gelten, wenn man mit dem antiken Materialismus das Geistige als feinere Materie interpretiert. Aus der Ideenlehre wird aber nur als Ergänzung herangezogen die Lehre von der *ἀνάμνησις*, um zu zeigen, daß dieser bereits bewiesene Zustand des Lebens nach dem Tode ein bewußter ist. Deshalb konnte sich Mendelssohn, wie er in der Vorrede bemerkt, im ersten Gespräch „etwas näher an sein Muster halten“. Tatsächlich entspricht Mendelssohns erster Beweis, der ebenfalls ein physikalischer ist, völlig dem ersten platonischen Beweise. Beiden gemeinsam ist der Grundgedanke, daß es in der Natur kein absolutes Vergehen gibt; Plato führt ihn aus mit den Mitteln der antiken Naturwissenschaft, Mendelssohn mit denen der Naturwissenschaft seiner Zeit. Daher tritt an Stelle des heraklitisch-demokritischen Gesezes von der Konstanz der Materie, das die Naturwissenschaft des Altertums beherrscht, das Gesez von der Erhaltung der Kraft, zu dem Leibniz seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen entsprechend das Descartessche Gesez von der Konstanz der Bewegung übergeführt hatte. — Die spezifisch Platonischen Elemente, deren

¹⁰⁾ Ueber die Zahl der Beweise im Platonischen Phädon sind die verschiedensten Ansichten aufgestellt worden; man hat einen, zwei, drei, vier, fünf und noch mehr Beweise darin finden wollen. Die hier vertretene Anschauung weicht teilweise von allen vorgebrachten Hypothesen ab; sie mit den übrigen Auffassungen auseinander zu setzen, würde zu weit führen.

Zurücktreten Mendelssohn die Modernisierung des ersten Platonischen Beweises ermöglicht hatten, bedingen nun aber einen Grundunterschied zwischen beiden Beweisen. Einerseits nämlich mußte Mendelssohn die psychologische Ergänzung des physikalischen Beweises aus der Ideenlehre fallen lassen, durch die Plato den Zustand der Seele nach dem Tode als einen bewußten nachwies, andererseits führt er ohne Beweis seinen Seelenbegriff ein; denn aus dem Gesetze der Erhaltung der Kraft folgert er direkt die Unsterblichkeit der Seele als der Kraft des Denkens, während Plato direkt nur erschlossen hatte einen Zustand des Lebens nach dem des Todes, woraus allerdings indirekt die Unsterblichkeit der Seele sich ergibt, da nach der antiken Vorstellung Leben und Seele identisch sind. Daher ist Platos Beweis vollständig, der Mendelssohnsche aber enthält die beiden unbewiesenen Voraussetzungen, daß die Seele etwas vom Körper Verschiedenes und daß ihr Fortleben ein bewußtes ist.

Im zweiten platonischen Beweise, der den Gedanken der Ideenlehre, daß die Seele die Ideen erkennt, verbindet mit dem erkenntnistheoretischen Satze des Empedokles in der Modifikation des Demokrit, wonach nicht das Gleiche das Gleiche, sondern das Aehnliche das Aehnliche erkennt, kommt es zwar auch noch nicht auf den Begriff der Seele an, wohl aber auf ihre metaphysische Stellung. Als vermittelnde Kraft zwischen geistiger und sinnlicher Welt ist sie zwar kein Sinnen Ding, aber auch keine der Ideen (dazu erhob sie erst Augustin), sie ist also verschieden von der geistigen Welt der Ideen, und es wird nun auf Grund der Ideenlehre ihre Verwandtschaft mit ihr nachgewiesen, wodurch sie freilich genau genommen ihren Charakter als Mittelwesen wieder einbüßt. Nach dem Seelenbegriff des Descartes aber, der in dieser Hinsicht wieder an Augustin anknüpft, ist Seelisches und Geistiges identisch. Für Mendelssohn fällt somit die Grundvoraussetzung dieses Beweises und damit der ganze Beweis. — Da jedoch die unbewiesene Voraussetzung, die hinter diesem zweiten Beweise Platos steht, daß das Seelische etwas vom Körperlichen Grundverschiedenes ist, wie wir sahen, unausgesprochen schon Mendelssohns erstem Beweise zu Grunde liegt, so kann sich Mendelssohn den materialistischen Einwurf, die Seele möchte eine Harmonie des Leibes sein, den Simmias gegen den von ihm fallen gelassenen zweiten Platonischen Beweis erhebt, diesen Einwurf kann er sich bereits gegen seinen ersten Beweis machen lassen. Er widerlegt den Einwand und füllt dadurch die eine Lücke seines ersten Beweises aus durch seinen zweiten Beweis, der mit dem zweiten Platonischen das gemeinsam hat, daß er ebenfalls ein metaphysischer Beweis ist; die Platonische Ideenlehre wird abgelöst durch die die Aufklärungszeit beherrschende Wolffsche Metaphysik. Diese ist aber im wesentlichen der Cartesianische Dualismus und wie dieser ihrem Grundcharakter nach Realismus. So ist es eine Konsequenz dieser veränderten metaphysischen Grundlage, daß Mendelssohn etwas dem positiv idealistischen Beweise Platos Entsprechendes nicht bietet, sondern sich beschränkt auf die Abwehr des einseitigen materialistischen Standpunktes; richtet sich Platos Polemik gegen den antiken Materialismus mit seinem Dualismus der Materien, so richtet sich die Mendelssohnsche gegen den französischen Materialismus mit seinem Dualismus der Eigenschaften. Demnach ist also Mendelssohns zweiter Beweis nicht eine Umbildung des Platonischen zweiten Beweises, sondern er ist das genaue Gegenbild des negativen Teiles von Platos drittem Beweise, mit dem er in dem Grundgedanken, daß Geistiges vom Körperlichen absolut verschieden ist, übereinstimmt.

Der positive Hauptteil des dritten platonischen Beweises, der ontologische Beweis, war dagegen für Mendelssohn völlig unbrauchbar; denn er ruht ganz auf der antiken Auffassung der Seele als Lebensprinzip, woraus ihre Unvergänglichkeit, wieder mit Hilfe der Ideenlehre, bewiesen wird. Mendelssohn mußte deshalb, um die andere Lücke seines ersten Beweises auszufüllen und die Fortexistenz der Seele als eine bewußte zu erweisen, völlig „zu den Neueren seine Zuflucht nehmen“ und hat an dritter Stelle einen ganz anders gearteten Beweis. Er zerfällt wie der dritte Platonische in zwei Teile, einen positiven und einen negativen; der erste ist ein teleologischer, der zweite ein moralischer Beweis. Eine Beziehung zwischen dem positiven Teile des dritten Platonischen und dem positiven Teile des dritten Mendelssohnschen Beweises könnte man allenfalls insofern finden, als die teleologische Methode eine Ermäßigung der ontologischen in empirischer Richtung bedeutet; bewies Plato aus dem Wesen der Seele ihre Unvergänglichkeit, so beweist Mendelssohn aus dem Zwecke, den Gott mit dem menschlichen Dasein verbunden hat, die ewige Fortdauer desselben. Dem moralischen Teile des dritten Beweises entspricht bei Plato kein besonderer Beweis, wohl aber

lassen sich den dort vorgetragenen Gründen, wie bereits vorher bemerkt, viele Gedanken aus den ethischen Nebenerörterungen an die Seite stellen, die er jedoch für seinen Beweis nicht benutzt hat, da er die letztere selbst mit in seine Schrift aufgenommen hat. Dem moralischen Argumente gegenüber steht eben Plato ganz auf dem Standpunkt Kants, er erkennt ihm nur eine praktische Bedeutung, aber keine theoretische Beweiskraft zu.

So wurzelt also auch bei Mendelssohn der erste physikalische Beweis in der Vergangenheit; denn er ist eine Modifikation des entsprechenden Platonischen Beweises; der zweite, der metaphysische, ruht auf der philosophischen Weltanschauung der Zeit, der dritte aber weist auf die Zukunft, denn das moralische Argument ist das einzige, welches auch Kant noch gelten läßt, wenn auch nur als praktisches Postulat. Inhaltlich aber entspricht nur der erste Beweis Mendelssohns dem ersten Beweise Platos; der metaphysische hat sein Analogon in dem negativen Teile des dritten Platonischen, und der zweite Platonische sowie der positive Hauptteil des dritten Beweises sind gänzlich gefallen. Dafür bietet Mendelssohn neu den teleologisch-moralischen Beweis. Grundverschieden sind aber die drei Mendelssohnschen Beweise von den drei Platonischen durch ihr Verhältnis unter sich; sie sind einander nicht koordiniert, sondern der zweite und dritte sind dem ersten, dem Hauptbeweise subordiniert, was Mendelssohn in Anlehnung an die Platonische Form auch dadurch zum Ausdruck gebracht hat, daß er sie, wie Plato die beiden Teile seines dritten Beweises, einführt als Widerlegungen von Einwänden, die gegen seinen ersten Beweis erhoben werden. Der Einwand des Simmias, die Seele möchte eine Harmonie des Leibes sein, ist bei beiden der gleiche; Kebes hingegen läßt Mendelssohn einwenden, es möchte der künftige Zustand der Seele ein bewußtloser sein; dies kam für Plato nicht in Betracht, denn seine Beweise hatten diese Lücke nicht. Sein Kebes deutet eine andere Möglichkeit an, wie die Seele zu Grunde gehen könne, nämlich durch Erlangens einer einfachen Kraft; Plato widerlegt ihn durch seinen ontologischen Beweis, Mendelssohn hat den Einwurf entweder übersehen oder glaubte ihn durch seinen dritten Beweis erledigt. Es ist derselbe Einwand, den ihm später Kant entgegenhielt, der bei seiner Kritik der theoretischen Beweise der dogmatischen Philosophie, speziell die Mendelssohnschen im Auge hatte, da er sie für die scharfsinnigsten hielt.

Mendelssohns erster Beweis.

M. p. 121 — 135. cf. Plato p. 70^c — 72^d.

Mendelssohns erster Beweis ist, wie gesagt, eine Modernisierung des entsprechenden Platonischen Beweises. Der von Plato an erster Stelle vorgetragene Beweis erweist sich, auf seine Grundlagen zurückgeführt, als ein überraschend deutlicher Ausdruck des allgemeinen Charakters der gesamten Platonischen Philosophie. Wie die universelle Weltanschauung Platos gewonnen ist durch die Verbindung der bleibend wertvollen Gedanken der älteren vorwiegend kosmologisch gerichteten Spekulation mit der einseitig ethischen Richtung der Sophisten und des Sokrates, so stellt sich dieser Beweis dar als eine Synthese des bekannten heraklitischen Werdesatzes (*πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει* Plat. Cratyl. 402^a) mit dem durch die Sokratische Lehre von der Selbstbesinnung angeregten Satze, daß alles Lernen Wiedererinnerung sei (*ἡ μάθησις ἀνάμνησις*). Jeder der beiden Teile dieses empirischen Beweises, der physikalische wie der psychologische, ist für sich betrachtet unvollkommen. Das Werdegesetz beweist sowohl die Präexistenz als auch die Postexistenz, da es aber den materiellen Gedankenkreisen, denen es entstammt, entsprechend auf die spezifisch geistige Natur der Seele keine Rücksicht nimmt, so vermag es über die Art dieser Postexistenz nichts auszusagen. Der zweite Teil hingegen, der mit seinem idealistischen Grundgedanken die nötige Ergänzung bietet, beweist nur die Präexistenz, aber eine bewußte Präexistenz. Da nun Plato beweisen wollte 70^b *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν*, so müssen beide Teile zusammengenommen werden als ein Beweis, und daß es Plato so gemeint hat, zeigt deutlich der Schluß des zweiten Teiles, wo er Simmias und Kebes, die den Mangel des zweiten Beweises rügen, auffordert 77^g *συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταῦτόν καὶ ὃν πρὸς τοῦτον ὁμολογήσαμεν, τὸ γίγνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος*. Die Zusammengehörigkeit hat zuerst Bonitz erkannt.

Der Beweis lautet nun wie folgt:

a) Die Natur zeigt einen beständigen Wechsel von Gegensätzen, der stets vermittelt wird durch je zwei Uebergangstadien. Beispiel: Die sich gegenseitig abwechselnden Gegensätze Wachen und Schlafen, vermittelt durch die Zwischenstufen Einschlafen und Wiederaufwachen. Dem ist analog das Beispiel: Leben und Tod, Sterben und Wiederaufleben. Also muß die Seele nach dem Tode fortleben. Dies wird noch befestigt durch das *argumentum e contrario*: wenn es kein Wiederaufleben gäbe, würde schließlich einmal überhaupt kein Leben mehr vorhanden sein.

b) Die Seele ist im Besitze des Wissens von den Ideen. Aus der Sinnenwelt kann ihr dieses Wissen nicht gekommen sein, denn da gibts keine Ideen. Dann ist aber nur zweierlei möglich; entweder dieses Wissen ist ihr gleich bei der Geburt des Menschen gegeben worden oder sie hat es vor der Geburt des Menschen gehabt und wird durch die Sinne wieder daran erinnert. Das erstere ist unmöglich, denn dann müßte sie stets im Besitze des gesamten Wissens sein und dies von Geburt an. Also bleibt nur das zweite übrig, sie hat vor der Geburt des Menschen die Ideen geschaut, das heißt sie hat eine bewußte Präexistenz geführt.

Während der zweite Teil dieses Beweises, der wegen seines innigen Zusammenhanges mit der Ideenlehre, wie schon oben bemerkt, für Mendelssohn schlechterdings nicht verwendbar war, bei Plotin eine große Rolle spielt und selbst bei Augustin in der Modifikation, die der von ihm vorgenommenen Subjektivierung der Ideen entspricht, noch nachwirkt, ist der erste von den späteren geflissentlich gemieden worden¹¹⁾; um so größeres Interesse nimmt die von Mendelssohn gegebene Modernisierung für sich in Anspruch. Im Mittelalter trug die abweisende Haltung der christlichen Philosophie gegenüber den exakten Naturwissenschaften die Schuld, daß die Denker achtlos an diesem Beweise vorüber gingen, und in der späteren Zeit war infolge des scharf ausgeprägten metaphysischen Dualismus an eine Erneuerung nicht zu denken. Zu Mendelssohns Zeit aber war die Möglichkeit wieder gegeben, sowohl von der Naturwissenschaft, wie von der Philosophie her. Der allgemeine Gedanke nämlich, der dem ersten Teile des Platonischen Beweises zu Grunde liegt, daß es in der Natur kein absolutes Entstehen und Vergehen gibt, war gerade durch die neuere Naturwissenschaft vollauf bestätigt worden. Nur das Gesetz, in dem er seinen wissenschaftlichen Ausdruck fand, war etwas verändert worden: an Stelle des heraklitisch-demokritischen Gesetzes von der Erhaltung der Materie war jetzt, wo man mit Leibniz das Wesen der Materie in der Kraft sah, getreten das Leibnizsche Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Dieses Naturgesetz anzuwenden auf die Seele war natürlich nur möglich auf Grund einer metaphysischen Anschauung, die keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Psychischem und Physischem konstituiert. Diese Voraussetzung war vorhanden im Leibnizschen Idealismus, der im Gegensatz zum Platonischen monistisch war. Wenn Plato, der übrigens, wie mehrfach hervorgehoben, aus dem Werdegesetze nicht direkt die Unsterblichkeit der Seele erschließt, sondern nur einen Zustand des Lebens nach dem Tode, dieses physikalische Gesetz trotz seines Dualismus auf psychisches Gebiet überträgt, so muß man bedenken, daß zu seiner Zeit die scharfe Grenze zwischen Naturwissenschaft und Psychologie noch nicht existierte und das Seelische noch nicht mit dem Geistigen als identisch betrachtet und dem Materiellen gegenübergestellt wurde, sondern daß es jene merkwürdige Zwischenstellung einnahm zwischen geistigem und materiellem Sein. Mendelssohn hingegen, der in metaphysischer Hinsicht, wie sein zweiter Beweis zeigt, den Wolffschen Dualismus vertrat, durfte, wenn er sich konsequent bleiben wollte, diesen Schluß von physischem auf psychisches Gebiet nicht mitmachen; er steht aber, und hierin zeigt sich der Elektiker, im ersten Beweise gar nicht auf diesem Standpunkte, sondern der erste Beweis ruht auf einer durchaus einheitlichen Weltanschauung, mit der Leibnizschen Physik hat Mendelssohn dessen ganze Philosophie adoptiert. Bezeichnend ist z. B., um nur diejenigen von den Leibnizschen Lehren hervorzuheben, die Wolff aufgegeben hat, daß Mendelssohn im ersten Beweise spricht von klaren und dunklen Vorstellungen (p. 133) und von dem ganzen Zusammenhange der Dinge (ebendort); er erkennt also mit Leibniz gegen Wolff an den Unterschied von dunklen und klaren Vorstellungen und die universelle Harmonie. Um die ewige Fortdauer der Seele als eine bewußte darzutun, begnügt sich Mendelssohn mit dem ontologischen Argumente, daß, wenn die Seele unsterblich ist, sie immer denken müsse, denn das gehört zum Wesen der Seele; ein unbewußtes Fortleben würde mit einer Zernichtung gleichbedeutend sein. In welcher Weise nun Mendelssohn, in sachlicher Beziehung Leibniz als Führer folgend, in formeller Hinsicht soweit

¹¹⁾ Selbst der Neuplatoniker Plotin begnügt sich mit der kurzen Bemerkung: p. 467 οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείται.

als möglich an Plato anschließend, den er in einem Punkte aus Plotin ergänzt, den Platonischen Beweis umgestaltet hat, mag folgende kurze Skizzierung zeigen:

An die Spitze stellt Mendelssohn die Definition: Der Tod ist eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes. Dann gibt er die Disposition für das folgende: Er will untersuchen 1) was eine natürliche Veränderung ist, 2) was bei dieser Veränderung geschieht a) mit dem Körper, b) mit der Seele.

1. Eine natürliche Veränderung ist der durch Uebergänge vermittelte Wechsel zweier entgegengesetzter Bestimmungen, die einem Dinge zukommen können. Derselbe wird hervorgerufen durch die stets wirksamen Kräfte der Natur. Die Folge der Veränderungen ist eine stetige, da sie der stetigen Folge der Zeit parallel geht.

2a) Im Körper beginnen diese Veränderungen mit der Geburt und setzen sich auch nach dem Tode noch in den kleinsten Teilchen desselben, von denen keins verloren geht, fort. Der Tod ist also nur ein Glied in der stetigen Reihe der Veränderungen.

b) Wenn die Seele untergehen könnte, so müßte sie entweder plötzlich oder allmählich vergehen. Das erstere kann die Natur nicht hervorbringen, denn sie macht keinen Sprung, und daß Gott sie durch ein Wunder vernichte, ist ausgeschlossen. (Man wüßte auch nicht, wann sie verschwinden sollte, denn einen bestimmten Augenblick des Todes gibts ja nicht. Aber auch allmählich kann sie nicht zu Grunde gehen, denn der letzte Schritt vom Dasein zum Nichts wäre immer noch ein Sprung, eine Zernichtung, die nicht im Vermögen der Natur steht. Wenn sie fortlebt, so muß sie auch Begriffe haben, wenn wir auch nicht einsehen, wie dies ohne den Körper möglich ist.)

Der Anschluß an Plato ist am engsten im Eingange des Beweises. Plato gibt dem Naturgesetze die spezielle Fassung, daß sich das Werden oder Geschehen in Gegensätzen vollzieht, die vermittelt werden durch je zwei Zwischenstadien; dies wird im besonderen angewendet auf das Lebende und Tote. (Uebergänge: Sterben und Wiederaufleben.) Mendelssohn nimmt dies zunächst auf, läßt es aber dahin rektifizieren, daß die Veränderung nicht ruckweise geschieht, sondern daß sie eine fortwährende, stetige ist; er bringt also hinein das Leibnizsche Gesetz von der Kontinuität: *natura non facit saltum*, dessen direkte Quelle ihm gewesen ist die Abhandlung des Pater Boscovich *de lege continui* und desselben *principia philos. nat.* Die Ursache der fortwährenden Veränderung bezeichnet Plato nicht näher (hätte er es getan, so würde er wahrscheinlich die Weltseele genannt haben), bei Mendelssohn sind es die der Natur immanenten Kräfte, die nie in Ruhe sind. Daß die Veränderung sich in Gegensätzen vollzieht, läßt er zwar gelten, erklärt es aber für Sinnenschein; die Veränderung kommt uns eben erst in besonders augenfälligen Momenten zum Bewußtsein; so wird auch der Tod, der bei Plato als etwas Wirkliches betrachtet wird, eliminiert; er ist nur Erscheinung. In diesem Gegensatz zwischen Erscheinung und Wirklichkeit tritt zu Tage der gewaltige erkenntnistheoretische Fortschritt vom naiven Empirismus des Altertums zum reflektierenden der modernen Zeit. Der Satz wird nun von Plato bewiesen durch Beispiele, die Mendelssohn teilweise benützt und vermehrt. Ferner beweist ihn auch Mendelssohn indirekt durch das *argumentum e contrario*: wenn das nicht so wäre, würde schließlich einmal alles tot sein, indem er sagt: Wenn die Kräfte der Natur auch nur einmal entschliefen, könnte sie nichts als die Allmacht erwecken. Plato zieht nun sofort den Schluß, daß es ein Leben nach dem Tode gibt, womit die Postexistenz bewiesen ist. Mendelssohn hingegen spinnt den Beweis weiter: er will nun untersuchen, was bei dieser Veränderung mit dem Körper und was mit der Seele geschieht, eine Disposition, die er dem Plotin verdankt, der in seiner Abhandlung *περι ἀθανασίας ψυχῆς* (II p. 120, 9 V.) ebenso teilt: *ἀλλ' οὐκ ἀρηρήσθω γε ταύτη* (nämlich nach *σῶμα* und *ψυχή*) *καὶ ἐκατέρου τὴν φύσιν καταθεατέον*. Daß auch dem Körper eine gewisse Unsterblichkeit zukommt, dies hatte ebenfalls Plato im Phädon p. 80^d angedeutet mit den Worten: *ἕνα δὲ μέρος τοῦ σώματος καὶ ἂν σαπῆ, ὅσα τε καὶ νεῦρα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀθάνατά ἐστιν*. Ebenfalls von Plato war vorbereitet die Alternative, daß die Seele plötzlich oder allmählich vergehen müsse; ersteres war die populäre Vorstellung der Griechen (Phaed. p. 70^a *μὴ ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται, ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκῃ* ἐνθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα ὡς περὶ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ) und p. 77^d *δεδιέναι τὸ τῶν παίδων μὴ ὡς ἀληθῶς ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος διαφρῶσθαι καὶ διασκεδάνυσσιν*, die andere Möglichkeit wird von Kebes angedeutet p. 88^a *μὴ οὐ ποτεῖν αὐτὴν ἐν ταῖς πολλαῖς γενέσεσιν καὶ τελευτῶσάν γε ἐν τῷ θανάτῳ παντάσῳ ἀπόλλυσθαι*. Daß Gott die Seele nicht durch ein Wunder vernichten werde, dieser Gedanke findet sich schon bei Thomas von Aquino in demselben

¹²⁾ Thom. Aquin. *Summa contra gentiles* ed. Migne. I. II. c. 55. *quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum.*

Kapitel, wo auch bereits ein Ansatz zum teleologischen Beweise vorhanden ist.¹²⁾ Mendelssohn hat ihn aber nicht daher, sondern daß Gott nur das Wohl seiner Geschöpfe im Auge habe und also kein Werk seiner Hände zernichten werde, war ein infolge der Leibnizschen Theodicee der Aufklärungszeit außerordentlich geläufiger Gedanke. Die ontologische Ergänzung zum physikalischen Beweise, die wie die psychologische bei Plato dazu dient, die Fortexistenz der Seele noch ausdrücklich als eine bewußte nachzuweisen, ist eine Schwäche des Mendelssohnschen Beweises; denn wenn er im Sinne Descartes' schließt: wenn die Seele fortlebt, so muß sie auch weiter denken, denn das Denken ist das Wesen der Seele, so führt er in den auf der monistischen Leibnizschen Weltanschauung und dem seiner Naturauffassung entsprechend erweiterten Seelenbegriffe im Aristotelischen Sinne, als der Entelechie des lebenden Körpers, ruhenden Gedankenkreis ein heterogenes Element ohne Beweis ein, nämlich den Cartesianischen Seelenbegriff, der die Seele beschränkt in ihrer Tätigkeit auf das Denken und sie als selbständig gegenüberstellt der Körpersubstanz. Demnach ist die unbewiesene Voraussetzung dieselbe wie beim zweiten Platonischen Beweise, daß die Seele einfach und vom Körper unabhängig sei. Diesen Nachweis führt Mendelssohn in seinem zweiten Beweise.

Mendelssohns zweiter Beweis.

M. p. 143/4. cf. Plato p. 85^c—86^d.

M. p. 150—160. cf. Plato p. 91^d—95^a.

Der zweite Beweis Mendelssohns entspricht, wie vorher auseinandergesetzt, dem negativen Teile von Platons drittem Beweise. Beide sind metaphysischer Natur und verfolgen das gleiche Ziel, das Seelische als etwas vom Körperlichen seinem Wesen nach Grundverschiedenes und schlechthin Unabhängiges zu erweisen. Dabei richten sich beide polemisch gegen die entgegengesetzte materialistische Auffassung, die das Seelische aus dem Körperlichen abzuleiten bemüht ist. Plato trägt dieselbe vor in der Form eines Einwandes, den der Pythagoreer Simmias gegen seinen zweiten, den metaphysischen Hauptbeweis, erhebt. Mendelssohn, der den letzteren, weil er völlig auf der Ideenlehre ruht, nicht verwenden konnte, läßt seinen Simmias denselben Einwand gegen seinen ersten Beweis vorbringen. Die Aehnlichkeit der Einwürfe, um von diesen zuerst zu reden, wird noch dadurch außerordentlich erhöht, daß auch Mendelssohn ausgeht von dem Beispiele der Harmonie und der Leier, durch das bei Plato die materialistische Hypothese veranschaulicht wird. Indessen ist die Aehnlichkeit nur eine ganz äußerliche; denn während bei Plato diese Parallele die Grundlage des ganzen Einwurfs bildet, hat sie bei Mendelssohn nur noch eine rein formale Bedeutung als Illustration der gegnerischen Ansicht; der Einwurf selbst aber geht bei Mendelssohn viel tiefer. Der tiefgreifende Unterschied des Mendelssohnschen Einwurfes gegenüber dem Platonischen begreift sich einmal aus dem vom antiken wesentlich abweichenden Standpunkte des modernen Materialismus und zum andern aus der Verschiedenheit des Seelenbegriffs.

Zunächst würde es unter der Voraussetzung des modernen Seelenbegriffs schlechterdings unverständlich sein, wie Plato, nachdem er eben in seinem metaphysischen Hauptbeweise auf Grund der Ideenlehre die Existenz der geistigen Welt ausführlich nachgewiesen hat, sich diesen Einwand überhaupt noch machen lassen kann; für ihn war eben Seelisches und Geistiges noch nicht identisch. Andererseits ergab sich für Mendelssohn aus dieser Veränderung des Seelenbegriffs die Notwendigkeit, den Gegensatz zwischen Körperlichem und Seelischem, der dem Platonischen Einwurfe zu Grunde liegt, zu erweitern zu dem Gegensatz von materiellem und geistigem Sein überhaupt. Zur Verdeutlichung dieses Gegensatzes konnte er das Platonische Beispiel von der Harmonie und der Leier recht wohl brauchen; wenn er ihm auch, weil er es bei Plato fand, einen hervorragenden Platz einräumt, so ist es bei ihm doch nur ein Beispiel unter anderen. Wenn hingegen bei Plato der Pythagoreer Simmias diese Parallele bringt, so geht dies weit über die Bedeutung eines bloßen Beispiels hinaus; denn die Pythagoreer bezeichneten, wenigstens nach der einen Ueberlieferung, die Seele direkt als die Harmonie des Leibes. Ar. de an. I 4, 407^b 27 *ἁρμονίαν γὰρ τινα αὐτὴν λέγουσιν καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κοῦσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι.* So ist es auch erklärlich, daß diese Parallele bei Plato das Fundament des ganzen Einwandes bilden

konnte; denn derselbe beschränkte sich auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele, und diese Parallele war ein vollkommen genügender Ausdruck für die materialistische Auffassung des Altertums. Wie sie sich diese *ἁρμονία* speziell vorstellten, ist ersichtlich aus den Worten im Phädon selbst p. 86^b *τοιούτων τι μάλιστα ἐπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι ὅσπερ ἐτεταμένον τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένον ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κοῤῥασι εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὴν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῆι πρὸς ἄλληλα* Mag nun das richtig sein oder die andere Version, wonach sie die Seele ebenfalls für eine Zahl gehalten hätten, die Hauptsache ist, daß sie sie materiell dachten, wie sie auch unter den Zahlen nicht abstrakte, sondern räumliche, geometrische Zahlen verstanden. Mendelssohn, für den nun die *ἁρμονία* nur noch die Bedeutung eines Bildes haben kann, hat den Einwand des Simmias im Sinne des modernen, speziell des französischen Materialismus¹³⁾ umgeformt. Da nun der französische Materialismus vom antiken dadurch unterschieden ist, daß an Stelle des antiken Dualismus der Substanzen der moderne Dualismus der Eigenschaften tritt, so werden Harmonie wie Seele zu einer Eigenschaft der Materie und der Einwand lautet: „es sei vielleicht das Vermögen, zu empfinden und zu denken, kein für sich erschaffenes Wesen, sondern wie die Harmonie, wie die Gesundheit oder wie das Leben der Pflanzen und Tiere nur die Eigenschaft eines künstlich gebildeten Körpers.“ Ein deutlicher Fingerzeig, daß Mendelssohn wirklich den französischen Materialismus im Auge hat, ist es, daß hier auf einmal außer dem Denken das Empfinden als Tätigkeit der Seele genannt wird, was sonst im Phädon nirgends geschieht. Ist also der Simmias des Plato ein Pythagoreer, so ist der des Mendelssohn ein französischer Materialist. In der äußeren Anordnung folgt Mendelssohn, wie schon früher erwähnt, seinem Vorbilde, insofern er auf den Einwurf des Simmias nicht sofort den Gegenbeweis bringt, sondern erst den anderen Einwand, den er, wie Plato, den Kebes vortragen läßt, darauf den Exkurs über die *μυσιολογία* einschiebt und schließlich vor den Gegenbeweisen die Einwände nochmals kurz rekapituliert. Bei Plato lautet nun die Widerlegung des Simmias wie folgt:

Zunächst widerspricht die Auffassung, daß die Seele die Harmonie des Leibes sei, der vorher zugegebenen Präexistenzlehre; denn nach dieser ist die Seele vor dem Körper bereits vorhanden, die Harmonie ist aber nicht vor der Leier da. — Darauf wird unabhängig von der Ideenlehre die Unmöglichkeit der Ansicht nachgewiesen in folgender Weise: Die Harmonie ist etwas Zusammengesetztes; das Zusammengesetzte kann aber keine anderen Eigenschaften und keine andere Wirksamkeit haben als die Teile, aus denen es zusammengesetzt ist. Ja nach der Harmonie der Teile wird also die Harmonie mehr oder weniger Harmonie sein. Eine Seele ist aber nie mehr oder weniger Seele. Folglich kann man die Seele nicht mit der Harmonie vergleichen. Dazu kommt, daß, wenn die Seele eine Harmonie wäre, da eine Seele nicht mehr oder weniger Seele sein kann, alle Seelen gleiche Harmonie haben, d. h. alle gut und tugendhaft sein müßten; nun gibt es aber gute und schlechte Seelen, die Schlechtigkeit in der schlechten Seele würde also eine Disharmonie in der Harmonie sein, was unmöglich ist. — Ferner: Die Seele tritt dem Körper und seinen Begierden häufig entgegen; eine Harmonie ist abhängig von ihren Teilen und kann nicht in Widerstreit mit ihnen geraten; also kann die Seele keine Harmonie sein.

Entsprechend der Bedeutung, die bei Plato dem Vergleiche der Seele mit der Harmonie zukommt, geht also bei ihm der Gegenbeweis gegen Simmias völlig darin auf, diese Parallele als unzulässig nachzuweisen. Der Nachweis wird geführt zunächst auf Grund der vorher auseinandergesetzten und als integrierender Bestandteil der Ideenlehre mit dieser als gültig vorausgesetzten Lehre von der Präexistenz, sodann unabhängig von der Ideenlehre auf Grund des allgemeinen Satzes, daß dem Zusammengesetzten keine anderen Eigenschaften zukommen können als die Teile haben. Obwohl nun Mendelssohn ein wesentlich weiteres Ziel hatte, nämlich nachzuweisen, daß das Geistige keine Eigenschaft der Materie sei und er den ersten Teil des Beweises wegen seines innigen Zusammenhanges mit der Ideenlehre eigentlich überhaupt nicht brauchen konnte, die Einzelausführungen aber, die die zweite Hälfte desselben ausfüllen, sämtlich hinfällig sind, so zeigt sein Beweis doch eine überraschende Ähnlichkeit mit dem Platonischen, die sich nicht als eine bloß formale erklären läßt und auch aus dem zu gebenden Gedankengange erkennbar sein wird. Er lautet wie folgt:

Wäre die denkende Kraft eine Eigenschaft des Zusammengesetzten, so müßte sie ihren Grund haben entweder a) in der Ordnung der Bestandteile oder b) in den Kräften der Bestandteile. Denn im Zusammengesetzten kann keine Kraft entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Teile ihren Grund hätte.

¹³⁾ 1758 war das Buch von Helvetius erschienen.

a) Ordnung ist nicht in den einzelnen Bestandteilen, sondern bloß im Zusammengesetzten; sie kann also nicht Ursache sein für das denkende Wesen, sondern umgekehrt: das denkende Wesen bringt die Ordnung in die undenkende Natur hinein.

b) Die Kräfte der Bestandteile sind der Kraft des Ganzen entweder unähnlich oder ähnlich.

a) Eine unähnliche Kraft kann aus ähnlichen nicht entstehen, außer wieder durch das denkende Wesen.

β) Sind sie ähnlich, also ebenfalls Vorstellungskräfte, so fordert die Einheit unserer seelischen Tätigkeiten, daß sie in einer Substanz vereint sind, und diese muß einfach und unausgedehnt sein. Dieselbe Zusammenfassung wäre nötig, wenn es viele solcher Substanzen gäbe; denn viele verworrene Begriffe geben keinen deutlichen.

Also ist das Denken die Eigenschaft des Einfachen, und dem Zusammengesetzten kommt nur zu Ausdehnung und Bewegung.

Die Art, wie der Beweis geführt wird, ist bei Mendelssohn die gleiche wie bei Plato: es wird gezeigt, daß die materialistische Auffassung sich mit Lehren, die als gültig anerkannt werden, nicht vereinigen läßt. Ferner zerfällt auch bei Mendelssohn der Beweis in zwei Teile, die, wie sich zeigen wird, denen des Platonischen genau entsprechen. Während jedoch bei Plato beide Teile selbständig einander gegenüberstehen, ergänzen sie sich bei Mendelssohn gegenseitig. Denn die beiden Annahmen, die an der Spitze der beiden Hälften stehen, es möchte das denkende Wesen in einer gewissen Ordnung der Bestandteile des Zusammengesetzten seinen Grund haben und es möchte eine Kraft des Zusammengesetzten sein, sind Spezialfälle des allgemeinen Gedankens, der am Anfang des ganzen Beweises steht, es möchte das Geistige eine Eigenschaft der Materie sein, wie Mendelssohn im Sinne des französischen Materialismus und unter Zugrundelegung der Cartesianischen Auffassung der Körpersubstanz die materialistische Hypothese formuliert hatte.

Was nun die erste Hälfte der Mendelssohnschen Beweisführung betrifft, so muß hier die große Aehnlichkeit mit der Platonischen am meisten auffallen, da ja dieser Teil des Platonischen Beweises völlig abhängig ist von der Ideenlehre. Die Berührungen sind nun keine bloß äußerlichen, sondern sie sind sehr tiefbegründete. Denn wenn man die zu Grunde liegenden Hauptgedanken ihrer speziellen philosophischen Fassung entkleidet und sie in abstraktester Allgemeinheit vergleicht, so zeigt sich, daß sie bei Mendelssohn die gleichen sind wie bei Plato; bei diesem treten sie auf in dem Gewande der antiken, bei jenem in dem der modernen Philosophie. Gleich der Gedanke, mit dem die erste Hälfte des Beweises bei Mendelssohn beginnt, es möchte das Geistige in einer gewissen Ordnung des Zusammengesetzten seinen Grund haben, ist dem Sinne nach genau dasselbe in abstrakto, was die *ἀγορία* konkret ausdrückt; denn das ist ja der allgemeine Sinn der pythagoreischen Lehre von der Harmonie und den Zahlen, daß sie das wahre Wesen der Dinge in einer gewissen Ordnung derselben begriffen sahen. In der Auffassung der Harmonie, die Plato nach dem antiken Standpunkte als objektiv existierend dachte, zeigt sich natürlich der gewaltige Fortschritt des Denkens, der darin besteht, daß man erkannt hatte, daß den Dingen nur die mathematischen Eigenschaften objektiv zukommen, die sekundären Qualitäten aber rein subjektiv sind. Beide, Mendelssohn wie Plato, gehen in ihrer antimaterialistischen Deduktion aus von der Denktätigkeit der Seele; das begriffliche Denken der Seele war bei Plato die Bürgschaft ihrer Präexistenz, bei Mendelssohn, wo es nach dem Descartes'schen Standpunkte die spezifische Eigenschaft der Seele war, die Bürgschaft ihrer selbständigen Existenz. Plato schließt nun wie folgt: Die Seele war vor dem Körper da und nicht umgekehrt, die Harmonie aber nicht vor der Leier, also ist die Seele keine Harmonie. Mendelssohn verwandelt infolge des erkenntnistheoretischen Unterschiedes das Zeitverhältnis in ein Kausalverhältnis und schließt ganz entsprechend: Die Harmonie ist eine Wirkung des denkenden Wesens und nicht umgekehrt; man kann aber eine Sache nicht aus ihren Wirkungen entstehen lassen; also ist die Harmonie nicht Ursache des denkenden Wesens. Die Grundlage, auf der dieser Teil ruht, ist bei Plato die Ueberzeugung von der objektiven Existenz der Ideen, bei Mendelssohn die Ueberzeugung von der Einheit des Bewußtseins. Die Gesamtheit der seelischen Vorgänge ist ja aber das, was der subjektive Idealismus an die Stelle der objektiven Seelenkraft Platos gesetzt hat, und so zeigt sich hierin, wie in dem ganzen Teile, daß Mendelssohn die Platonischen Ausführungen korrekt in die durch die moderne Subjektivierung der Ideen geforderte Form übertragen hat.

Im zweiten Teile treten die Ursachen der Aehnlichkeit der Mendelssohnschen mit der Platonischen Beweisführung mehr zu Tage. Die ganze Platonische Deduktion beherrscht der Satz, daß das Zusammengesetzte wie z. B. die Harmonie nicht vermöge *ποιεῖν τι οὐδέ τι πάσχειν ἄλλο παρ' ἃ ἂν ἐκεῖνα* (sc. *ἐξ ὧν ἂν συγκέηται*) ἢ ποιῆ ἢ πάσχει. Dieser Satz wurde auch zu Mendelssohns Zeit von der Wissenschaft anerkannt; er hat ihm deshalb für seinen Beweis zur Grundlage genommen und ihm entsprechend der Leibnizschen Auffassung der Materie die Form gegeben: es kann keine Kraft im Zusammengesetzten entstehen, die nicht in der Wirksamkeit der Bestandteile ihren Grund hat. In der weiteren Ausführung des Gedankens folgt er dem Plotin, der denselben in folgender Weise verwertet: Bei seiner Widerlegung der Auffassung, daß die Seele ein Körper sei, setzt er als selbstverständlich voraus, daß sie mit dem Leben identisch ist und schließt dann (Plot. Enn. IV 7): Wäre sie ein Körper, so müßte sie in Teile zerlegbar sein. *εἰ μὲν δὲ ἐν αὐτῶν* (nämlich dieser Teile) *προσεῖη τὸ ζῆν αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη ψυχὴ . . . εἰ δὲ μηδενὸς αὐτῶν ζώην ἔχοντος ἢ σύνοδος πεποίηζε ζώη- ἄτοπον. εἰ δὲ ἕκαστον ζώην ἔχει καὶ ἐν ἁρκεί. μᾶλλον δὲ ἀδύνατον συμφόρησην σωμάτων ζώην ἐργά- ζεσθαι καὶ νοῦν γεννᾶν τὰ ἀνόητα.* Später sagt er: *τί τοίνυν φήσουσιν οἱ τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι λέγοντες; πρῶτον μὲν περὶ ἕκαστον μέρος τῆς ψυχῆς τῆς ἐν τῷ αὐτῷ σώματι, πότερον ἕκαστον ψυχὴν οἶα ἐστὶ καὶ ἡ ὄλη; καὶ πάλιν τοῦ μέρους τὸ μέρος; οὐδὲν ἄρα τὸ μέγεθος συνεβάλλετο τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς. καὶ τοι ἔδει γε ποσοῦ τιος ὄντος. ἀλλὰ καὶ ὄλον πολλαχῆ, ὅπερ σώματα παρεῖναι ἀδύνατον ἐν πλείοσι τὸ αὐτὸ ὄλον ὑπάρχειν. εἰ δὲ ἕκαστον τῶν μερῶν οὐ ψυχὴν φήσουσιν, ἐξ ἀνύχων ψυχῆ αὐτοῖς ὑπάρξει.* Plotin faßt also die Sache von zwei ganz verschiedenen Seiten an. Zuerst geht er von der Seele aus. Wäre sie ein Körper, so ließe sie sich in materielle Teile zerlegen, deren keinem das spezifisch Seelische beiwohnt. Dagegen gilt, daß man aus unbeseelten, oder was dasselbe ist leblosen und unvernünftigen Teilen kein beseeltes, lebendiges, vernünftiges Ganze zusammensetzen kann, eine spezielle Anwendung des obengenannten Satzes, daß das Zusammengesetzte keine andern Eigenschaften haben kann wie die Teile. Entsprechend führt Mendelssohn aus, daß im Zusammengesetzten keine Kraft entstehen könne, die den Kräften der Bestandteile unähnlich sei; denn die Kräfte des Zusammengesetzten sind weiter nichts als die Kräfte der Bestandteile. An der zweiten der angeführten Stellen geht Plotin vom Körper aus; ist der Körper Seele, so müssen auch seine Teile Seelen sein und die Teile dieser Teile ebenfalls und so fort. Dagegen beruft er sich darauf, daß die Seele eine intensive Grösse ist und nicht durch quantitative Vervielfältigung in ihrer Wirksamkeit verstärkt werden kann. Mendelssohn führt gegen diese Annahme, daß alle Grundelemente unseres Körpers Seelen niederen Grades seien, den Satz an, daß viele geringere Grade zusammen keinen stärkeren Grad ausmachen und viel verworrene Begriffe keinen klaren hervorbringen können, den er der Schrift von Ploucquet, *dissertatio de materialismo cum refutatione libelli l'homme machine* verdankt. Richtig bemerkt hier Plotin, da bei einer körperlichen GröÙe kein Teil dem Ganzen an Vermögen gleich sein könne, so müsse in diesem Falle einem jeden Teile die Seele ganz beiwohnen, und entsprechend Mendelssohn: eine jede dieser Substanzen müÙte den ganzen Inbegriff aller Vorstellungen etc. des ganzen Menschen umfassen. Dies ist der Standpunkt von Leibnizens geistiger Atomistik, der Monadenlehre; Mendelssohn weist diese Auffassung hier kurz ab als eine unnötige Vervielfältigung, die mit der allerhöchsten Vollkommenheit des Schöpfers nicht im Einklang stehe. Für Plotin bleibt nun nur noch die Möglichkeit, und das ist bezeichnend für ihn, daß das Leben einem der Teile des Zusammengesetzten innewohne, und dieser ist dann eben die Seele; also denkt er seinem System entsprechend im Grunde die Seele als materiell, wenn auch auf einer höheren Stufe der Emanation. Mendelssohns Beweis hingegen gipfelt im Hinblick auf die Einheit der seelischen Funktionen in der Aufstellung des Descartes'schen Begriffes der Seelensubstanz, die als unausgedehnt und denkend von der Körpersubstanz grundverschieden ist. Schließt sich so Platos Beweis gegen den Materialismus an seine im zweiten Beweise gegebene metaphysische Grundlehre an, so läuft Mendelssohns Beweis schließlich positiv hinaus auf die Begründung der Descartes-Wolffschen Metaphysik, der er anhängt; Plato beginnt mit dem allgemeinen Gegensatz zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt und verengert ihn zu dem zwischen Seele und Körper, Mendelssohn geht von letzterem aus und erweitert ihn zu dem Gegensatz zwischen geistiger und materieller Substanz. Wenn sich also auch Mendelssohns zweiter Beweis in der Form deckt mit der ersten Hälfte des dritten Platonischen Beweises, an Bedeutung steht er im Zusammenhang des Ganzen völlig gleich Platos zweitem, dem metaphysischen Hauptbeweise.

Mendelssohns dritter Beweis.

Mendelssohn p. 163 — 184.

War noch beim zweiten Beweise der Anschluß an Plato wenigstens in formeller Beziehung durchgeführt, so zeigt völlige Loslösung vom Platonischen Vorbilde Mendelssohns dritter Beweis, der teleologisch-moralische. Hier, wo bei Plato alles ankam auf die Auffassung vom Wesen der Seele, mußte Mendelssohn seine eignen Wege gehen und nach seinen eignen Worten „gänzlich zu den Neueren seine Zuflucht nehmen“. Doch auch bei diesem Beweise wirkt Plato noch vorbildlich für die Art, wie der Beweis vorbereitet und eingeführt wird. Hatte sich Plato die Grundlage für seinen dritten Beweis geschaffen durch eine ausführliche Darstellung seiner Ideenlehre, so schickt Mendelssohn seinem Beweise voraus den Grundgedanken der Wolffschen anthropocentrischen Teleologie, auf der der erste Teil desselben ruht. Ebenso ist es eine Anlehnung an die Platonische Form, wenn auch bei Mendelssohn den Anlaß zum dritten Beweise gibt ein Einwand des Pythagoreers Kebes, freilich nicht derselbe, wie bei Plato. Den Einwand des Platonischen Kebes, der die Möglichkeit der Zerstörung der Seele durch Elanguescenz geltend gemacht hatte, hat Mendelssohn, wie früher bemerkt, überhaupt nicht berücksichtigt, der Mendelssohnsche Kebes verlangt den Beweis dafür, „daß der Allerhöchste den Geist des Menschen in einem wachenden Zustande, des Gegenwärtigen und Vergangenen wohl bewußt, in Ewigkeit wird fort dauern lassen“ (p. 164). Wie vorher gezeigt, soll ja der dritte Beweis bei Mendelssohn, ebenso wie der zweite, nur eine Lücke des ersten Beweises ausfüllen, und p. 164 werden die beiden vorhergehenden Beweise direkt vorausgesetzt. Dieser Beweis soll nun die Fortexistenz als eine bewußte nachweisen, er soll also dasselbe leisten, wie die Lehre von der *ἀνάμνησις* im ersten Beweise Platos, die dort von demselben Kebes vorgebracht wird, dem Mendelssohn hier den Einwurf in den Mund legt, der zum dritten Beweise führt. So wie nun Plato seinen Kebes zuerst eine vorläufige Darstellung der ihm bekannten Lehre von der *ἀνάμνησις* geben und ihn dann die Aeußerung tun läßt: *οὐδὲν μὲν' ἂν ἦτιον ἀζούοιμι πῆ σὺ ἐπεχείρησας λέγειν* (p. 73^b), so bezieht sich auch der Mendelssohnsche Kebes zurück auf den Anlauf zu einem moralischen Beweise, den er schon früher genommen hatte, als er seinen Einwand zum ersten Male vorbrachte mit den Worten: „Als ich Dir meine Zweifel vorbrachte, mein teurer Freund, habe ich selbst einige aus den Absichten des Schöpfers entlehnte Gründe angezeigt, die Dein Lehrgebäude höchst wahrscheinlich machen, ich wünsche sie aber aus Deinem Munde zu empfangen und meine Freunde wünschen es mit mir“ (p. 165). Mit Geschick hat also Mendelssohn noch bei der Ueberleitung zum dritten Beweise die Platonische Form benutzt, be fremdlich aber wirken zwei Reminiscenzen an Platonische Lehren im Beweise selbst. Die Worte p. 165 „oder sie endigen alle mit diesem Leben ihre Bestimmung und kehren in den Zustand zurück, aus welchem sie bei der Geburt gezogen worden“, sind offenbar ein Rückfall in die Präexistenzlehre und p. 171 „Ob nun diese tierischen, bloß sinnlich empfindenden Naturen mit der Zeit ihre niedrige Stufe verlassen und von einem Winke des Allmächtigen gelockt, sich in die Sphäre der Geister emporschwingen werden, läßt sich mit keiner Gewißheit ausmachen, wiewohl ich sehr geneigt bin, es zu glauben“, erinnert sogar an die Seelenwanderungslehre. Der Gang des Beweises ist in Kürze folgender:

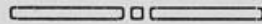
a) Aehnliche Wesen haben in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen. Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich. Sie alle haben angeborene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vervollkommen. Alle die Vollkommenheiten nun, die sie erreichen, sollten auf ewig verschwinden, obwohl doch das kleinste Sonnenstäubchen in der Natur nie völlig verloren gehen kann? Das ist unmöglich nach dem allerweisesten Plane der Schöpfung. — Eine wirkliche Vollkommenheit kommt nur den einfachen, sich selbst fühlenden Wesen zu; die leblose Natur ist nur um der lebendigen willen da. Der lebendige Teil der Schöpfung enthält sinnlich empfindende und denkende Naturen. Die ersteren, die Tiere, gehören schon mit zu den Absichten des Schöpfers, aber ihre Vollkommenheit ist geringeren Grades. Krone und Endzweck der Schöpfung ist der Mensch, dem bei seinem Streben nach Vervollkommnung die ganze Natur dienstbar ist. Nachdem Gott aber dieses Streben, das keine Grenzen kennt, in ihn gelegt hat, ihn mitten auf dem Wege stehen zu lassen, ja ihn sogar in einen Zustand der Bewußtlosigkeit zu versenken, das widerstreitet seiner Güte und Vollkommenheit.

b) Wollte jemand dies dennoch annehmen, so würde ihm diese Ueberzeugung sein ganzes Leben vergiften, das Leben aber würde ihm das höchste Gut sein, das er für nichts in Gefahr bringen würde, weder Pflichten noch Rechte würde er anerkennen, ja er müßte schließlich selbst die Vorsehung Gottes leugnen, da in der Welt so häufig das Böse über das Gute triumphiert.

Mendelssohns Beweis ist teils ein direkter, teils ein indirekter. Direkt beweist er in der ersten Hälfte das bewußte Fortleben der Seele mittels des teleologischen Gedankens, indirekt zieht er aus der Leugnung desselben in der zweiten Hälfte die moralischen Konsequenzen, die zu Unmöglichkeiten führen. Der teleologische Teil weist rückwärts auf die Leibniz-Wolffsche Philosophie, der moralische vorwärts auf Kant. Als selbstständiges Gebiet tritt die Teleologie zwar erst bei Wolff auf, aber die Anregung hatte schon Leibniz gegeben durch seine Lehre von den immanenten Zwecken. Von Wolff werden sie wegen seiner Rückkehr zum Dualismus transszendent gefaßt als Absichten Gottes, die er in die Dinge hineinlegt; diese Absichten sind aber alle gerichtet auf das Wohl des Menschen; die Wolffsche Teleologie ist bereits durchaus anthropozentrisch. Die direkte Quelle ist für Mendelssohn aber keine Schrift von Wolff, sondern Raimarus' 10. Abhandlung in den „Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“, wo sich alle Hauptgedanken des Beweises finden bis auf den einen von der Harmonie der Pflichten und Rechte, den Mendelssohn in der Vorrede als sein Eigentum ausdrücklich in Anspruch nimmt. Wenn er neben Raimarus noch Baumgartens' Metaphysik als Quelle für diesen Beweis nennt, so muß das ein Irrtum sein, allenfalls könnte sie für den zweiten Beweis in Betracht kommen.

Wenn auch die Einzelgedanken dieses Beweises mit einer einzigen Ausnahme fremden Ursprungs sind, so ist doch ihre Ausführung und ihr Zusammenschluß zu einem einheitlichen Ganzen Mendelssohns eignes Werk. Er hat dadurch einen Beweis geschaffen, der vom Standpunkte seiner Zeit nicht nur dasselbe leistet wie die Lehre von der *ἀνάμνησις* in Platons erstem Beweise, sondern auch dasselbe bringen, wie der ganze dritte Beweis Platons. Denn es ist im Grunde dieselbe Idee, die alle drei zum Ausdruck bringen, daß das Geistige seiner Natur nach dem Ewigen nahe verwandt ist. Die Wurzel dieses Gedankens liegt in der Fähigkeit der höheren Geistestätigkeit, die Schranken der Sinnlichkeit in formaler Beziehung zu überschreiten, und in dem idealen Charakter, den ihre höchsten Erzeugnisse, Religion, Kunst und Wissenschaft, sämtlich an sich tragen. Der Platonische objektive Idealismus interpretiert diese Zusammengehörigkeit als ein Anteilhaben der Seele an der objektiven Idee des Lebens d. h. der Ewigkeit, der Leibnizsche Perfektionismus faßt sie subjektiv: die im Menschen liegenden geistigen Fähigkeiten sind einer unendlichen Entwicklung fähig. Ihre Zugehörigkeit zur Ideenwelt erweist die Seele nach Plato dadurch, daß sie die Ideen denkt, seine Auffassung ist also ganz intellektualistisch, der Gedanke des Unendlichen ist die Gewähr für die Unsterblichkeit. Mendelssohn hingegen, der den Beweis auf das praktische Gebiet der Philosophie überträgt, zeigt sich schon als Vorläufer Kants: nicht der Gedanke des Unendlichen, sondern der Wille zum Unendlichen ist ihm die Bürgschaft der ewigen Fortdauer.

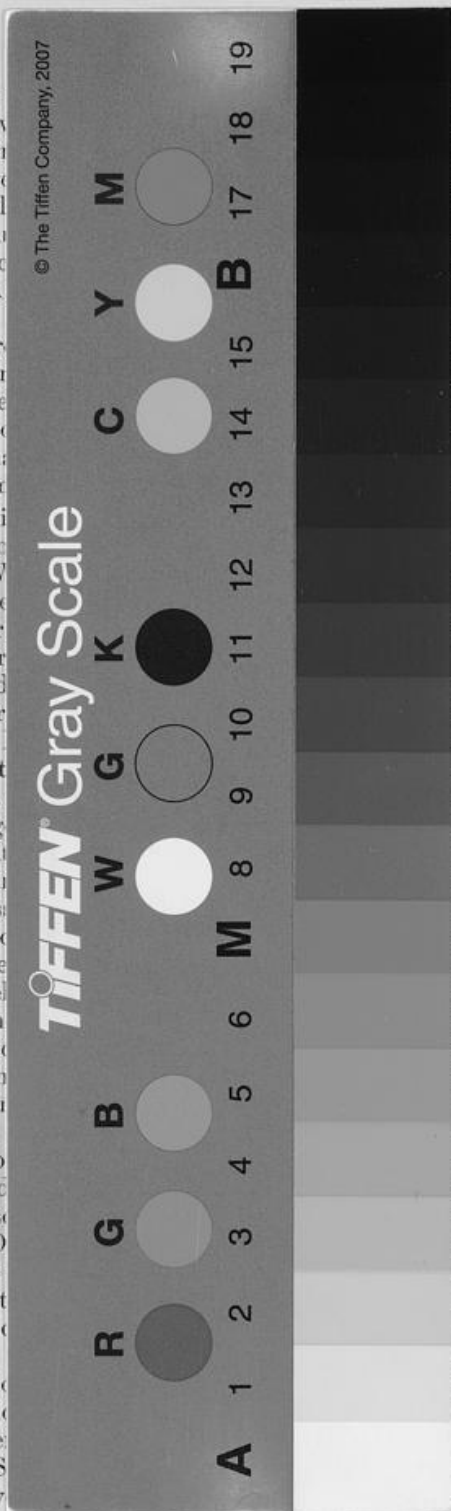
So hat Mendelssohn in seinem Phädon den drei leitenden Ideen, die Plato für seine Unsterblichkeitsbeweise herangezogen hatte und die seitdem in allen übrigen Unsterblichkeitslehren, wenn auch in verschiedener Stärke, zum Ausdruck gekommen waren, durch seine drei Beweise die dem wissenschaftlichen Standpunkte seiner Zeit entsprechende Ausprägung gegeben. Die erste dieser Ideen, die der Unvergänglichkeit der Substanz, wurde von den Naturwissenschaften dargeboten; da es aber materiellen Gedankenreihen eigentümlich ist, daß sie am ehesten zu einem gewissen Abschlusse gelangen, so bedurfte der physikalische Beweis der verhältnismäßig geringsten Aenderungen. Die zweite Idee, die der Wesensverschiedenheit von Geist und Materie, Seele und Körper, ist in der Philosophie heimisch; so war im zweiten Beweise die Platonische durch die Wolffsche Metaphysik zu ersetzen. Die dritte Idee, die der Identität des geistigen mit dem ewigen, unendlichen Sein, wird nahe gelegt von seiten der Geisteswissenschaften; an Stelle des Platonischen Beweises, der sich stützt auf den antiken Begriff der Seele als Lebensprinzip, war hier zu setzen ein Beweis der zur Grundlage nimmt die moderne Auffassung der Seele als der Gesamtheit der geistigen Lebensäußerungen überhaupt. Dies hat Mendelssohn geleistet, und man kann deshalb die Modernisierung des Platonischen Phädon, die er geboten hat, als eine wohlgelungene bezeichnen. Freilich eine selbstschöpferische philosophische Tätigkeit ist es nicht, die er dabei entfaltet, es ist ein künstlerisches Tun; er hat nicht der wissenschaftlichen Leistung, die im Platonischen Phädon vorliegt, etwas Ebenbürtiges an die Seite gestellt, sondern er hat das antike Kunstwerk, von dem einzelne Teile im Laufe der Zeiten verloren gegangen waren, seinen Zeitgenossen wieder genießbar gemacht.



Mendelssohns ersten Hälfte das bewiezt er aus der Leugnung der Unmöglichkeiten führender Philosophie, der moralischen zwar erst bei Wolff an den immanenten Zweckszendent gefaßt als Alle alle gerichtet auf das pöcentrisch. Die direkte Raimarus' 10. Abhandlung alle Hauptgedanken der Rechte, den Mendelssohn Wenn er neben Raimarus so muß das ein Irrtum

Wenn auch die Ansprungs sind, so ist der Mendelssohns eignes Ver Zeit nicht nur dasselbe auch dasselbe, wie der drei zum Ausdruck bringt Die Wurzel dieses Gedankes Sinnlichkeit in formaler Erzeugnisse, Religion, Idealismus interpretiert Idee des Lebens d. h. Menschen liegenden gehörigkeit zur Ideenwelt fassung ist also ganz in sterblichkeit. Mendelssohn überträgt, zeigt sich so Wille zum Unendlichen

So hat Mendelssohn sterblichkeitsbeweise hat wenn auch in verschieden dem wissenschaftlichen dieser Ideen, die der Unsterblichkeit da es aber materiellen schlusse gelangen, so bei Die zweite Idee, die der Philosophie heimisch physik zu ersetzen. Das Sein, wird nahe gelegt sich stützt auf den antiken zur Grundlage nimmt die äußeren überhaupt. des Platonischen Phädon selbstschöpferische philo Tun; er hat nicht der Ebenbürtiges an die Sitten im Laufe der Zeiten v



indirekter. Direkt beweist er in der des teleologischen Gedankens, indirekt die moralischen Konsequenzen, die zu rückwärts auf die Leibniz-Wolffsche ständiges Gebiet tritt die Teleologie Leibniz gegeben durch seine Lehre von seiner Rückkehr zum Dualismus transshineinlegt; diese Absichten sind aber Teleologie ist bereits durchaus anthropoer keine Schrift von Wolff, sondern ten der natürlichen Religion“, wo sich von der Harmonie der Pflichten und um ausdrücklich in Anspruch nimmt. als Quelle für diesen Beweis nennt, weiten Beweis in Betracht kommen

einer einzigen Ausnahme fremden Urschluß zu einem einheitlichen Ganzen geschaffen, der vom Standpunkte seiner *ἡθως* in Platos erstem Beweise, sondern ist im Grunde dieselbe Idee, die alle nach dem Ewigen nahe verwandt ist. ren Geistestätigkeit, die Schranken der m idealen Charakter, den ihre höchsten sich tragen. Der Platonische objektive Anteilhaben der Seele an der objektiven aktionismus faßt sie subjektiv: die im lichen Entwicklung fähig. Ihre Zugeh, daß sie die Ideen denkt, seine Aufendlichen ist die Gewähr für die Unlas praktische Gebiet der Philosophie Gedanke des Unendlichen, sondern der Fortdauer.

enden Ideen, die Plato für seine Unsterblichkeit allen übrigen Unsterblichkeitslehren, n waren, durch seine drei Beweise die nde Ausprägung gegeben. Die erste on den Naturwissenschaften dargeboten; sie am ehesten zu einem gewissen Abverhältnismäßig geringsten Aenderungen. und Materie, Seele und Körper, ist in Platonische durch die Wolffsche Meta-geistigen mit dem ewigen, unendlichen n Stelle des Platonischen Beweises, der zip, war hier zu setzen ein Beweis der Gesamtheit der geistigen Lebensman kann deshalb die Modernisierung gelungene bezeichnen. Freilich eine dabei entfaltet, es ist ein künstlerisches Platonischen Phädon vorliegt, etwas e Kunstwerk, von dem einzelne Teile lassen wieder genießbar gemacht.

