

## 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 deuten<sup>2)</sup>.

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

<sup>2)</sup> 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*<sup>3)</sup>; 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

<sup>3)</sup> 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 Gottes 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.

