

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 Platons 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 που 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 *αὐτῶ* und *αὐτά* stets mit „diese Empfindungen“, *λαμβάνειν* erläutert er: „durch die Sinne erlangen“ und die Worte *τῷ ἅμα μὲν αὐτῶ μὴ ἐδέλειν 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 ἀντιλογικοὺς 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.