

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 γίνεσθαι 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 Bosovich *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' οὖν δηρὸν ἴσθω 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: *ἕνια δὲ μέρη 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 διαφθεῖσθαι τε καὶ ἀπολλύσθαι, ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκῃ* ἐνθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος καὶ ἐκβαίνουσα ὡς περὶ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχεται 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 *ἀρμονία* 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, κοῤῥῶν εἶναι καὶ ἀρμονίαν 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 *ἀρμονία* 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 *μυσολογία* 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 Helvetias 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 πεποίηκε 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 ἀνοούμεν 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 wünschte 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:

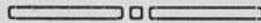
a) Aehnliche Wesen haben in dem weisesten Plane der Schöpfung ähnliche Bestimmungen. Alle erschaffenen Wesen, die denken und wollen, sind einander ähnlich. Sie alle haben angeborene Fähigkeiten, die sie durch Uebung entwickeln und vervollkommen. Alle die Vollkommenheiten nun, die sie erreichen, sollten 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.

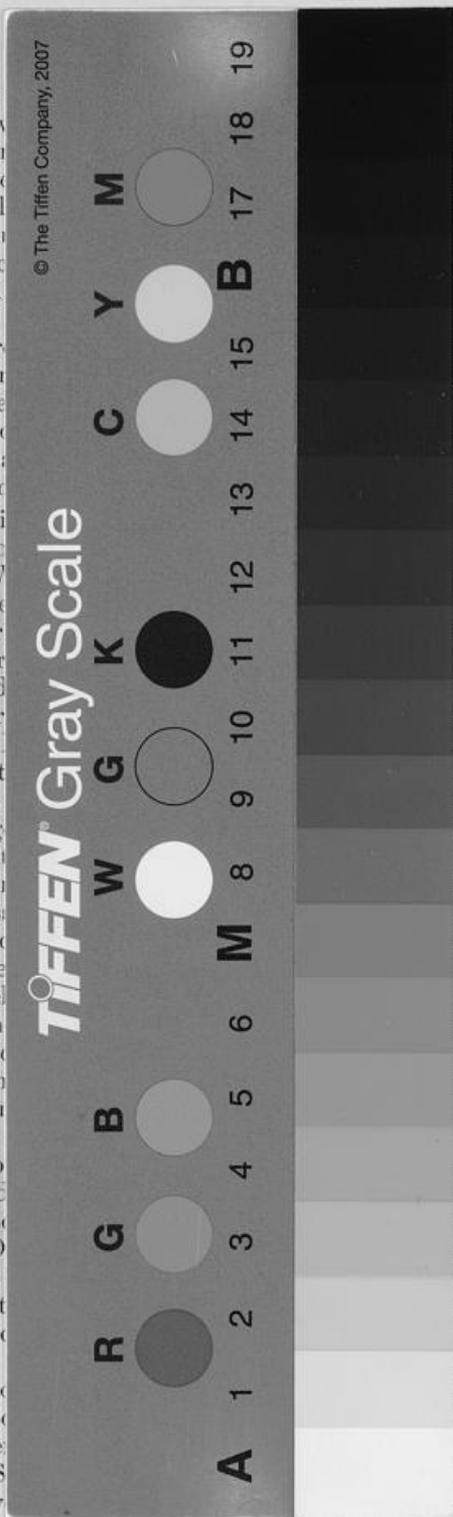
So hat Mendelssohn in seinem Phädon den drei leitenden Ideen, die Plato für seine Unsterblichkeitsbeweise herangezogen hatte und die seitdem in allen übrigen Unsterblichkeitslehren, wenn auch in verschiedener Stärke, zum Ausdruck gekommen waren, durch seine drei Beweise die dem wissenschaftlichen Standpunkte 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 Ursprungs sind, so ist der Mendelssohns eignes Ver Zeit nicht nur dasselbe auch dasselbe, wie der drei zum Ausdruck bringen 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 haben wenn auch in verschieden dem wissenschaftlichen dieser Ideen, die der Ursprung da es aber materiellen schlusse gelangen, so be 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 *nois* 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 Un das praktische Gebiet der Philosophie Gedanke des Unendlichen, sondern der Fortdauer.

enden Ideen, die Plato für seine Unn 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 Lebens- man 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.





