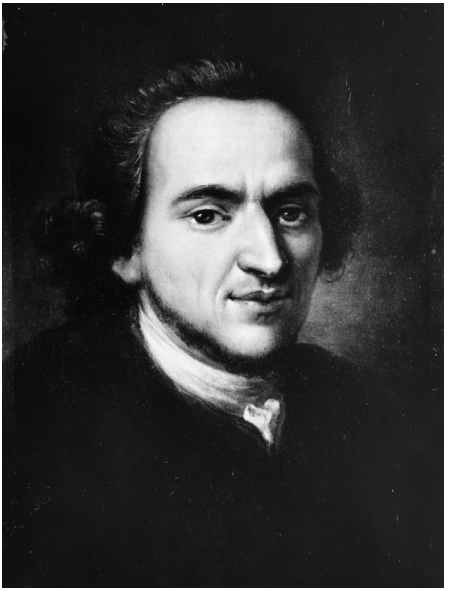
Philosophische Bibliothek

Moses Mendelssohn

Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele

Meiner



„Moses Mendelssohn, wegen seines Phädon, gemalt von [Christian] B[ernhard] Rode 1768“

MOSES MENDELSSOHN

Phädon

oder

über die Unsterblichkeit der Seele

Mit einer Einleitung und
Anmerkungen herausgegeben von

ANNE POLLOK

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 595

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1870-4
ISBN eBook: 978-3-7873-2293-0

Frontispiz:
Moses Mendelssohn, Porträt von Christian Bernhard Rode, 1768
(© Gleimhaus Halberstadt)

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Viervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53, 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Inhalt

Einleitung. *Von Anne Pollok* VII

Die Entstehung: Abbts Skepsis IX | Abbts *Zweifel*, Mendelssohns *Orakel*: eine literarisch-philosophische Diskussion über die Bestimmung des Menschen XIII | Der *Phädon* als letzte Bastion gegen den Zweifel XXI | Kritische Reaktionen: Kant und Herder XXXI | Zu dieser Ausgabe XLVI

Bibliographie LI

MOSES MENDELSSOHN

Phädon [Entwurf] (ca. 1763) 3

Briefwechsel mit Thomas Abbt (1756–1764) 5

Zweifel und Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend (1764) 15

Briefwechsel mit Thomas Abbt (1764–1766) 41

Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele, in drei Gesprächen (1769) 59

- Vorrede 61
- Leben und Charakter des Sokrates 65
- Erstes Gespräch 92
- Zweites Gespräch 132
- Drittes Gespräch 159

Briefwechsel mit Johann Gottfried Herder (1769) 191

Anhang, einige Einwürfe betreffend, die dem Verfasser gemacht worden sind [= Anhang zur dritten Auflage] (1769) 211

Anmerkungen zu Abbts freundschaftlicher Korrespondenz (1782) 229

Anmerkungen der Herausgeberin 261

Namenregister 293

Sachregister 295

Einleitung

Moses Mendelssohn (1729–1786) war Sokrates (469–399 v. Chr.), dem Protagonisten seines *Phädon*, in seinem ganzen intellektuellen Leben eng verbunden. Beide teilten eine gewisse Fremdheit gegenüber ihrer Umgebung – Sokrates aufgrund seines Denkstils, Mendelssohn aufgrund seines Judentums. Beider philosophischer Standpunkt ist schwerer fassbar, als es auf den ersten Blick erscheint – Sokrates Stimme ist uns nahezu allein durch die Linse des großen Ironikers Platon und anderer zeitgenössischer Quellen vertraut, und Mendelssohns liebste Darstellungstechnik war der verfremdende Dialog bzw. die Brieffiktion. Und beide starben letztlich für ihre tiefste Überzeugung – Sokrates in der im vorliegenden Dialog *Phädon* geschilderten Weise, Mendelssohn in den sich überhitzenden Verflechtungen des berühmten Spinoza-Streits mit Friedrich Heinrich Jacobi, die Macht der Vernunft verteidigend und darüber seinen wärmenden Mantel und die bereits angeschlagene Gesundheit vergessend. Mendelssohn wie Sokrates suchten den Menschen, und beide bevorzugten das Gespräch, nicht die monologische Abhandlung. Nicht umsonst wurde Mendelssohn von seinen Zeitgenossen als ein „zweiter Sokrates" gefeiert. Und nicht umsonst wurde er mit seiner „Übersetzung" des platonischen Dialogs über die Unsterblichkeit der Seele einer der berühmtesten und meistgelesenen Philosophen seiner Zeit.

Man muss Mendelssohns *Phädon*, diesen „Klassiker der rationalen Psychologie"[1], im Kontext seiner Zeit lesen, um seine Relevanz und seine Strahlkraft zu verstehen. Wie Mendelssohn selbst festhält, handelt es sich nicht um eine Übersetzung der platonischen Vorlage, sondern vielmehr läuft sein, Mendels-

[1] Wilhelm Dilthey: *Gesammelte Schriften*, 9. Aufl. Bd. 1: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Göttingen 1990, 13.

sohns, Sokrates sogar Gefahr, „zum Leibnizianer“ zu werden (hier S. 55). Einige inhaltliche Abweichungen werden schon durch den Vergleich des hier zuerst abgedruckten Entwurfs zum *Phädon* und dem endgültigen Text sichtbar. Mendelssohns Werk kann entweder als „Verfeinerung“ (JubA III.1, XX), besser aber als Übertragung der bestimmenden Konzepte des Unsterblichkeitsgedankens in die Philosophie seiner Zeit bezeichnet werden. Eine Übertragung, die noch dazu, wie einige Stellenvergleiche einer auf Akkuratheit bedachten Übersetzung mit Mendelssohns *Phädon* zeigen, weitaus bewegter und hinreißender geschrieben ist (siehe zu diesem ausführlichen Vergleich die Einleitung zu JubA III.1, XX–XXVI).

Wozu nun aber dieser modernisierte Rückgriff? Wozu einen Beweis zur Unsterblichkeit der Seele, aus dem Mund des antiken Philosophen, versetzt in Sprache und Erklärungsmodus der späten Aufklärung? Eigentlich interessiert Mendelssohn eine andere, ebenso alte wie immer drängende Frage: Was ist die Bestimmung des Menschen? Dies ist gemeint in seiner ganzen Doppeldeutigkeit: Was ist der Mensch, *wie* ist er bestimmt (im Sinne von: definiert)? – Und: Was soll der Mensch tun, *wozu* ist er bestimmt (im Sinne von: determiniert), d. h., worin besteht der Sinn seines Daseins (vgl. hier S. 229)? Es ist kein Wunder, dass diese beiden Fragen in den 1760er Jahren hoch im Kurs stehen. Neue Entwicklungen in Wissenschaft und Politik machen eine erneute Selbstvergewisserung des Menschen notwendig; die Metaphysik steckt tief in der schon lang empfundenen Krise, aus der sie bislang auch die umständlich geführten Beweise der Wolffschen Schulphilosophie nicht befreien konnten. Im Gegenteil, mit der Unzulänglichkeit der systematisch-rationalistischen Philosophie glimmt umso stärker der Verdacht auf, ob es nicht vielmehr die Naturwissenschaften oder zur Not die Politik oder die psychologische Gesellschaftslehre sind, die eine endgültige, nun eben desillusionierte Antwort geben können. So erklärt sich auch das neu aufflammende Interesse an Sokrates als einem, der den Menschen zu erkennen sucht. Zu Recht weist Alexander Nehamas darauf hin, dass die Faszination an Sokrates und dessen beharrlichem

Festhalten an der Macht der Vernunft ein spezifisches Phänomen des 18. Jahrhunderts ist.[2] Sokrates erschien als ein „Apostel der natürlichen Religion"[3], nicht der althergebrachten Dogmen, und damit bot er eine attraktive Antwort auf die gängigen und drängenden Fragen: War der Mensch nicht doch eine Maschine (d'Holbach), war nicht Zynismus die beste Antwort auf die ewige Erlösungssuche (Voltaire), waren es nicht doch allein die erfahrbaren Einwirkungen der Außenwelt, die überhaupt eine – sehr diesseitige – Antwort auf die Frage nach dem menschlichen Wesen bieten können (Locke)? Mendelssohns Sicht darauf, wie sich bereits im Briefwechsel mit Abbt, aber noch mehr im *Phädon* ergibt, ist doppelwertig, indem er versucht, eine theoretisch wie auch praktisch relevante Antwort zu geben. Für ihn ist die Doktrin von der Unsterblichkeit der Seele das Fundament unseres Wissens wie unseres Handelns. Und in diesem Sinne bestimmen die Grundgedanken des *Phädon* Mendelssohns umfassendes philosophisches Interesse.

Die Entstehung: Abbts Skepsis

Es überrascht daher kaum, dass der Plan einer überarbeiteten, in die Philosophie des Rationalismus übertragenen Fassung des platonischen Dialogs schon seit den 1750er Jahren und damit seit dem Beginn von Mendelssohns philosophischer Karriere besteht.[4] In einem Brief an Isaak Iselin vom 5. Juli 1763 spricht

[2] Alexander Nehamas: *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault.* Berkeley 1998, 93.

[3] Raymond Trousson: *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe.* Paris 1967, 18. Siehe zu Sokrates' Wiederentdeckung im 18. Jahrhundert, mit Fokus auf Mendelssohn, Miriam Leonard: *Socrates and the Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud.* Chicago 2012, 23–33.

[4] Zur Entstehungsgeschichte des *Phädon* siehe auch Anne Pollok: *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns.* Hamburg 2010, 503–506.

Mendelssohn von „einer Idee, die ich schon seit vielen Jahren liebkose […]. Es ist, einen *Phädon*, oder *Gespräch von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele* nach Anlage des Platon zu schreiben, aber ausdrücklich von Plato eigentlich nichts als die Anlage zu borgen, welche in der Tat vortrefflich ist. Seine Raisonnements hingegen überzeugen mich nicht […]" (JubA XII.1, 15, siehe auch JubA V.3a, 452). Platon überhaupt, so wird in Briefen an Lessing deutlich, interessiert ihn zu Beginn seiner philosophischen Studien. Dass die Arbeit an der „Übersetzung" dennoch mindestens fünfzehn Jahre währt, ist einer Vielzahl an Faktoren geschuldet. Zum einen war Mendelssohn ehrgeizig genug, zuerst das Griechische zumindest in den Grundzügen zu beherrschen, um sein Idol im Original lesen zu können. Zusätzlich jedoch hat er selbst in seinen Rezensionen zu verschiedenen Platon-Übersetzungen und -Adaptionen die eigenen Standards sehr hoch angesetzt. Die größte Schwierigkeit der platonischen Schreibweise, so führt er in seiner Rezension zu Diderots Plan zu einem Trauerspiel über den Tod des Sokrates[5] aus, ist die Gleichzeitigkeit von ästhetischem Reiz und philosophischem Niveau. „In der That sind hier zwo Klippen, denen fast nicht auszuweichen ist. Ueberzeugt Socrates seine Schüler durch philosophische Gründe; so gähnet der größte Theil der Zuschauer. Rührt er die Zuschauer durch seine Beredsamkeit; so bleiben die Philosophen unbefriedigt." (JubA V.1, 229) Er gibt dort eine Kostprobe des eigenen Könnens – und doch schreckt er noch vor einer endgültigen Ausführung zurück. Alexander Altmann konzediert in seiner Studie zur „Entstehung von Moses Mendelssohns Phädon"[6] neben dem allseits notorischen Zeitmangel,

[5] 119. Literaturbrief, 17. und 24. Juli 1760, JubA V.1, 225–234; siehe auch seine Beurteilungen der „Socratischen Schriften" von Hamann und Wegelin in den vorangegangenen Briefen, Literaturbriefe 113–119, 19. Juni bis 17. Juli 1760, JubA V.1, 200–225.

[6] Siehe Alexander Altmann: „Die Entstehung von Moses Mendelssohns Phädon", in: ders.: *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Philosophie Moses Mendelssohns.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1969, 84–108.

dem Mendelssohn sich spätestens seit 1761 als Geschäftsführer einer Seidenfabrik immer ausgesetzt sieht, auch eine tiefgreifende konzeptuelle Schwierigkeit als Grund der Verzögerung. Als gläubiger Jude, so die Vermutung, fühlt sich Mendelssohn zutiefst in der Schuld seiner Glaubensbrüder, zuerst ihnen eine so wichtige Schrift über die Unsterblichkeit der Seele zu vermachen. Ein „hebräischer Phädon" allerdings steht vor einigen schwerwiegenden Problemen. Zum einen scheint Mendelssohn sich im Hebräischen nicht für bewandert genug gehalten zu haben, um eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele in der Sprache seiner Religion zu wagen.[7] Doch darüber hinaus war ihm wohl klar, dass die Wahl der Sprache auch den Charakter der Schrift, und damit womöglich ihren Grundgedanken, grundlegend beeinflussen würde. Die 1787 in Berlin veröffentlichte Übersetzung des *Phädon* von Jesaia Beer Bing (mit einem Vorwort von Hartwig Wessely, das u. a. bestätigt, dass Mendelssohn selbst noch die Übersetzung billigte) kann als äußerst gelungen gelten. Und doch ist der Charakter des Werks völlig verändert: „[…] gerade die Güte der Übersetzung, d. h. die gelungene Übertragung des Textes in die hebräische Bild- und Gedankenwelt, zeigt, warum Mendelssohn vor der Arbeit zurückschrecken musste. Der hebräische Sokrates spricht wie ein jüdischer Weiser und das ursprüngliche Kolorit ist fast völlig übertüncht. […] Ein hebräischer Phädon war ihm nicht nur aus sprachlicher Unzulänglichkeit, sondern aus dem Gefühl heraus unmöglich, dass darin eine Art von Paradoxie stecke."[8] Wie sich auch einigen Briefen an seine Glaubensbrüder entnehmen lässt, befasst sich gerade der *Phädon* mit einem Beweis, den ein gläubiger Jude eigentlich nicht benötigt, ja, den zu verfolgen ihn eigentlich als einen Zweifler auswiese.[9] Eine Feststellung

[7] Wie Mendelssohn in einem Brief an Raphael Levi ca. Ende 1767 ausführt (siehe JubA XII.1, 148–51, JubA XX.2, 153–156).

[8] Altmann 1969, 90.

[9] Dies erklärt insbesondere die apologetischen Ausführungen an Hartwig Wessely, August-September 1768, JubA XX.2, 159–162. Wesselys Antwort ist begütigend: Schließlich würden die Weisen auch heute

der Wahrheit dieses Glaubenssatzes also brächte diese Wahrheit selbst in ein zweifelhaftes Licht.

Allerdings hege ich Zweifel an der Gewichtung dieser Schwierigkeit. Denken wir an die Geschwindigkeit, mit der Mendelssohn nur gerade vier Jahre zuvor seine Preisschrift *Über die Evidenz* (1763) ausarbeitete, die immerhin mit einer Neuformulierung des ontologischen Gottesbeweises aufwartet, so erscheint die Lage weniger eindeutig. Wenn ein Beweis der Unsterblichkeit der Seele den Zweifler enthüllen soll, was bewirkt dann erst ein Gottesbeweis aus desselben Feder? Und doch schien Mendelssohn bezüglich des letzteren keine derartigen Skrupel gekannt zu haben – aus dem einfachen Grund, weil er dies wohl nicht als das wirkliche Problem sah. Ganz im Gegenteil, wie seine aufklärungsprogrammatischen Schriften der 1780er Jahre zeigen. Dort führt er aus, dass nicht der Besitz von althergebrachten Glaubenssätzen, sondern nur die kritische Untersuchung und Begründung dieser Sätze als Wissen gelten können. Wozu wir selbständig eine Begründung zu liefern imstande sind, ist weniger anfällig für ideologische Überblendung. Eine Selbstvergewisserung der Einzigartigkeit und Dauer meiner Person kann also nicht mit Glaubenssätzen angenommen, sondern muss auch im rationalen Diskurs erkannt werden. Sein – nicht ganz orthodoxer[10] – Glaube der Übereinstimmung von Glaubens- und Vernunftwahrheiten erlaubt ihm diesen Optimismus. Vielleicht aber war es gerade die Ausarbeitung des *Phädon* in einer von

entdeckten Wahrheiten zustimmen, wenn sie diese ihren Ideen überlegen fänden. „Nie wurde es verboten, Dinge des Glaubens und der Meinungen mit vernünftigen Beweisen klarzulegen; alle Worte der Wahrheit sind die Kinder des einen Gottes; der Glaube und die Tora und die treue Überlieferung, die Natur und die Forschung mit gerader Vernunft, sie alle sind von einem Hirten gegeben, von dem wahren Gott." (JubA XX.2, 162–168, hier 165)

[10] Tatsächlich stößt Mendelssohn in der jüdischen Gemeinde durchaus nicht immer auf Verständnis oder Unterstützung. Näheres dazu enthalten die Studien von Allan Arkush, David Sorkin und Alexander Altmann (s. Bibliographie).

ihm exzellent beherrschten Sprache, die ihm zu dieser Zuversicht verhalf.

Ein rationaler Diskurs mit dem Ziel der Vereinigung von Glaubens- und Vernunftwahrheiten allerdings verlangt nach einer künstlerischen Form – und nach guten Argumenten. Hier liegt für Mendelssohn die größte Schwierigkeit bei der endgültigen Ausarbeitung, v. a. des dritten Gesprächs[11]. Die dort untersuchte Frage, ob nicht nur die Seele als bloße Substanz unvergänglich, sondern ob darüber hinaus *meine* individuelle Seele, und damit etwas verkürzt gesprochen meine *Person*, sich einer fortdauernden Existenz erfreuen darf, wollte Mendelssohn mit den in seinen Augen exakteren Möglichkeiten der im weitesten Sinne Leibnizianischen Metaphysik gelöst wissen, nicht mit Platonischen Mitteln. Doch trotz seiner in den 1760er Jahren schon beachtlichen philosophischen Karriere gab ihm erst die Herausforderung durch seinen Freund, den Mathematiker und Philosophen Thomas Abbt, das argumentative Rüstzeug und die Motivation, um seinen *Phädon* zu vollenden.

Abbts Zweifel, *Mendelssohns* Orakel: *eine literarisch-philosophische Diskussion über die Bestimmung des Menschen*

Aus diesem Grund setzt diese Edition nicht mit der Hauptschrift, sondern mit der erwähnten, ihm vorhergehenden Diskussion ein. In einem Brief vom 10. November 1762 (hier S. 8 f.) beklagt Abbt zuerst sein Ungenügen mit den gängigen philosophischen Lehren zur Bestimmung des Menschen. Insonderheit

[11] An Iselin, 16. November 1763, JubA XII.1, 22, schickt er einen „ersten Theil"; später, als er ihm am 7. Mai 1767 den fertigen *Phädon* übersendet, erwähnt Mendelssohn diesen als „erstes Gespräch" noch einmal (JubA XII.1, 131); das zweite und dritte Gespräch sind also später verfasst. Es liegt dennoch die Vermutung nahe, dass v. a. das dritte Gespräch im Zuge der Diskussion mit Abbt entstand – dort erst findet sich der Versuch einer Antwort auf dessen Fragen.

wendet er sich gegen die wohl berühmteste Abhandlung dieser Zeit zum Thema, Johann Joachim Spaldings *Bestimmung des Menschen* (zuerst 1748; die hier erwähnte Diskussion bezieht sich auf die siebte Auflage von 1763). Der kleine „Aufsatz", wie Spalding selbst seine Schrift nannte, ist eine Reflexion über Art und Zweck unseres Daseins. In einem inneren Monolog vergewissert sich das „Ich" seines wahren Wesens und Tuns, was freilich nicht bloß eine Nacherzählung des Gedankenwegs des Autors, sondern eine Anleitung zum Selberdenken und -erleben darstellt. Die Schrift ist damit auch nicht in erster Linie als eine polemische Streitschrift gegen den damals gängigen Materialismus zu verstehen, sondern zielt vor allem auf „existentielle Selbstverständigung"[12]. Obwohl Spalding sich in späteren Auflagen genötigt sah, diese Selbstverständigung expliziter an den christlichen Glauben zurückzubinden[13], ist doch der Großteil der Schrift auf empirische, oder besser: innerseelische und praktische Evidenz gegründet, nicht auf szientifische oder offenbarungstheologische Absicherung. Jeder, so die Botschaft, kann sich in einem solchen, aus Beobachtung und Meditation gespeisten Selbstgespräch seiner Bestimmung – und der aller Wesen – besinnen und fortan danach leben. Die Grundfrage des „Ich": Warum bin ich da, was soll ich (vernünftigerweise) sein? Oder, anders ausgedrückt, was kann ich sein, ohne mich ewig leer oder getrieben zu fühlen? Vom sinnlichen Vergnügen über das „Vergnügen des Geistes" und der Ausübung der Tugend geht die innere Reise des „Ich" bis hinauf zur Religion. Bevor wir auf

[12] So Albrecht Beutel in der Einleitung zur Kritischen Ausgabe von Spaldings Schriften: *Johann Joachim Spalding: Die Bestimmung des Menschen.* Hg. v. Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski und Dennis Prause. Kritische Ausgabe, 1. Abt., 1. Bd. Tübingen 2006, XXXI.

[13] Goezes Einreden machten es für Spalding notwendig, in einem Anhang (ab der 3. Aufl. 1749) zu erklären, dass seine Philosophie nicht gegen die christliche Offenbarung stehe, sondern diese allenfalls komplettiere (s. dazu insgesamt ebd., XXXIV–XLIX). Sein wichtigstes Argument: Wäre nie eine geoffenbarte Religion in der Welt, so wüssten wir auch nichts von der natürlichen (s. Spalding, 203).

Abbts Zweifel an dieser Stufenleiter eingehen, wollen wir einen kurzen Blick auf die wichtigsten Elemente in Spaldings Argumentation werfen.

„Ich" bin mir bewusst, dass ich nach einem angenehmen Gefühl suche. Sinnliches Vergnügen gefällt, doch wirkt es auf die Dauer selbstschädigend. Auch ein „vernünftiger", d. h. bewusster und einschränkender Genuss des Sinnlichen ist auf Dauer zu „vorsichtig" und lässt mich die Grenzen dieses Konzepts erst recht spüren (vgl. Spalding, 55) bzw. ruft ein „dunkles Gefühl der Leere" hervor (57). Wähle ich stattdessen die „Vergnügen des Geistes" (65 passim) und konzentriere mich auf das angenehme intellektuelle Empfinden der „Ordnung, der Harmonie, der Proportion, des Neuen und Großen, und alles dessen, was Schönheit und Vollkommenheit heißt", so ist dieser Genuss zwar dauerhafter. Doch auch dieses (sokratische) Streben nach Wahrheit (71) ist nicht der Endpunkt meines Strebens, da eben diese ewigen Ideen mich notwendig in der Reflexion weiterführen. Denn nun werde ich mir bewusst, dass „nicht nur meine eigene Vollkommenheit, sondern auch die aller anderen Mitwesen in mir verankert" ist („Tugend", 79 passim). Letztlich ist eine Erkenntnis nur gut, wenn sie die Tat ermöglicht – und diese ist wiederum erst wahrhaft gut, wenn sie auf das „allgemeine Beste" (97) zielt. Mit anderen Worten, der wissende Sokrates ist nur dann zugleich auch vollkommen, wenn er seiner Polis zu Diensten ist. Mit diesem Ausgriff in die Intersubjektivität geht allerdings das meditierende „Ich" noch einen Schritt weiter. Die Erkenntnis, dass jedwede Einsicht notwendig über die Grenzen des Ich hinausgeht und uns letztlich vor Augen führt, dass wir nicht die Quelle dessen sein können, was uns unsere Perfektion ermöglicht, führt hin zur „Religion" (135 passim). Das Ich ist nicht ein bloßer Mechanismus in der Zeit, sondern eine unvergängliche, letztlich nur Gott verantwortliche Person. Dieser Person wiederum ist auch Gott in besonderer Weise zugetan, indem er diese fortstrebende Entwicklung des Geistes nicht mit dem leiblichen Tod abschneidet. So findet sich als Kulminationspunkt der Abhandlung der Beweis von der Unsterblichkeit der

Seele (167 passim). Ich bin ein Wesen in fortwährender Vervollkommnung, dessen Sein letztlich das bloß irdische übersteigt. Was im Leben nicht gelöst erscheint, so tröstet Spalding, werde sich jenseits dieses Lebens richten.

Spaldings „Ich" würdigt jeweils die erreichte Stufe in ihrer positiven Bedeutung und ist also auch nicht als eine pietistische Abkehr von jeglicher Sinnlichkeit zu verstehen. Doch der vollkommene Mensch ist letztlich derjenige, der sich zur Erkenntnis seiner Einpassung in eine allgemeine göttliche Weltordnung gebracht hat. Vollkommenheit ist eine tiefgreifend „kommunale" und spirituelle Verfasstheit, indem ich diese meine Bestimmung und meinen Wert erst mit Blick auf das Ganze und die Unendlichkeit erkennen kann.

Abbt nun ist mit diesem Wunsch nach einer jenseitigen Zurechtrückung dessen, was hier auf Erden im wahrsten Sinne des Wortes „ver-rückt" erscheint, nicht besonders zufrieden. Er antwortet mit einer Parabel. Wie wäre es, so lädt er die Leser seiner *Zweifel über die Bestimmung des Menschen* ein zu überlegen, wenn sich die spaldingsche Reflexion letztlich als ein frommer Selbsttäuschung geschuldeter Wunsch entpuppte? In einer Parabel vergleicht er unsere Lage mit der von Soldaten im Krieg – sie befinden sich auf einer ihnen allen unbekannten Operation in einem sie persönlich nichts angehenden Krieg, wartend auf einen Marschbefehl oder ein wie auch immer geartetes Zeichen vom obersten Heerführer. Was, wenn dieser Marschbefehl nie kommt? Warum wurden nur einige wenige zu unbekannten Sonderaktionen abberufen, von denen sie nie zurückkehrten? Wurden sie belohnt oder bestraft? Es lassen sich weder Muster im Verhalten dieser Abwesenden noch Mittel der Voraussage künftiger „Befehle" finden, um die je eigene Position zu bestimmen. Abbt zeichnet letztlich das Bild einer zum Scheitern verurteilten Sinnsuche. Uns fehle, was wir dafür am nötigsten brauchten: eine rationale Lesbarkeit der Welt. Seine Kritik: Obgleich es wohl einen allgemeinen göttlichen Heilsplan geben könnte, so scheitert doch der Einzelne darin, – schon gar mit den Mitteln der Vernunft – die ihm jeweils zugedachte Rolle in diesem Plan zu

durchschauen. Nicht umsonst evoziert Abbt den „großen Feind der Systeme“, Pierre Bayle[14], als Kronzeugen seiner Ausführungen – was Mendelssohn in seinem „Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend“, mit einer entsprechenden Anrufung von Leibniz aufnimmt: Leibniz, der Bayles Zweifel mit der *Théodicée* beantwortete. Abbt nun fragt nicht nach dem Grund des Bösen, sondern vielmehr treibt ihn die existentiell zu nennende Frage nach der Abwesenheit eines lebenserfüllenden Sinns um. Nicht warum Einzelnen Böses oder Schlechtes zustößt, sondern ob unser Leben in einen allgemeinen und auch individuellen Sinnzusammenhang eingebunden werden kann, insonderheit da die ungleiche Verteilung menschlichen Glücks und menschlicher Lebenszeit so derart ins Auge fällt. Nicht nur warten wir, wie die Soldaten, vergebens auf einen „Marschbefehl“, sondern darüber hinaus lässt sich, so Abbt, angesichts der Übel in der Welt weitaus eher annehmen, dass wir uns in falsche Sicherheit wiegen, wenn wir eine ausgleichende Gerechtigkeit in ewiger jenseitiger Glückseligkeit erhoffen.

Erst die Berücksichtigung jener Briefe, die die Entstehung – und intellektuelle Verarbeitung – des *Zweifels* und *Orakels* begleiten, kann zeigen, wie stark Abbt letztlich die Perspektive des je Einzelnen macht. In klarer und kritischer Anlehnung an Spalding wird er nicht müde zu fragen, nicht wozu „der Mensch an sich“, sondern wozu der je einzelne da ist. Dies sei zwar die schwierigere Frage, so gibt er im *Zweifel* sogleich zu. Doch von ihr hänge letztlich die Akzeptanz der Antwort ab: ob sie mich zu einem bloßen Instrument der „Vorsehung“ degradiert oder nicht. Wichtig hier ist auch, dass Abbt diese existentielle, individuelle Perspektive schon in der Fragestellung aufnimmt: Wie kann ich anhand der mich umgebenden Offenheit je erkennen, was meine Bestimmung sein soll? Wie kann ich angesichts der Welt, wie sie sich mir darstellt, irgendeine Hoffnung hegen?

[14] Siehe dessen Artikel „Pomponace“ im *Dictionnaire historique et critique*, 5. Aufl., 3. Bd. Amsterdam 1740, 777–783.

Mendelssohns erste Antwort fällt im Spaldingschen Geist aus – und man kann durchaus di Giovannis Diagnose zustimmen, dass Mendelssohn Abbts tatsächliches Problem übersieht.[15] Ihm zufolge kommen wir bei genauer Betrachtung menschlicher Schicksale eben zum gegenteiligen Ergebnis: Wir sehen überall die göttliche Handschrift, die uns eine unvermeidbare Verbesserung des Einzelnen schon in diesem Leben verspricht. Auch jeder einzelne der von Abbt bemühten Soldaten könne sehr wohl anhand jeglicher noch so unwichtiger Tätigkeiten erkennen, worauf er sich im gegebenen Falle einzurichten habe. So seine grundlegende Festlegung im *Orakel*: „Die eigentliche Bestimmung des Menschen hienieden, die der Tor und der Weise, aber in ungleichem Maße, erfüllen ist als die Ausbildung der Seelenfähigkeiten nach göttlichen Absichten; denn hierauf zielen alle seine Verrichtungen auf Erden." (hier S. 33) Dass die Soldaten in der Parabel zum Nichtstun verdammt scheinen, da sie eben gerade *keine* Befehle erhalten, übersieht er hier großzügig. Man kann dies jedoch auch in Hinblick auf die von Abbt selbst ausgerufenen, selbstgesetzten „Lebensregeln" (*Zweifel*, hier S. 26) verstehen: Wenn die autoritäre Stimme ausbleibt, so bestimme dich selber zu dem, was dir angesichts der Lage sinnvoll erscheint. Du wirst letztlich nicht fehl darin gehen, dich selbst zu vervollkommnen.

[15] George Di Giovanni: „The Year 1786 and *Die Bestimmung des Menschen,* or *Popularphilosophie* in Crisis", in: *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics.* Hg. v. Reinier Munk. Heidelberg, New York: Springer, 2011, 217–234, insb. 228 f. Di Giovanni betont noch stärker, dass Abbt womöglich eine hinter den Dingen liegende göttliche Choreographie gar nicht bezweifelt – eindeutig jedoch verneint Abbt die Möglichkeit, aus der je eigenen Perspektive den eigenen Platz und damit eine eigene Verhaltensnorm angesichts des faktischen Weltgefüges zu erkennen. Dass Mendelssohn darauf mit einer eher universalistischen Theodizee antwortet, in der der Sinn des Einzelnen fundamental vom Sinn des Ganzen abhängt, zeigt lediglich, dass er die Fragerichtung missverstanden haben muss. Der Aufruf „Schaut nur genauer hin!" (vgl. Pollok 2010, 112) erscheint jedenfalls im Lichte von Abbts existentieller Problematik wenig hilfreich.

Mendelssohns diesseitiger Optimismus geht allerdings weiter: Auch angesichts schier aussichtsloser oder grausamer Situationen in unserem Leben können wir nie die Hoffnung verlieren. So bescheinigt er selbst zu früh gestorbenen Kindern eine Verbesserung der geistigen Fähigkeiten, die ihr Leben sinnvoll machte. Alle menschliche Tätigkeit und Entwicklung – sei sie auch rein biologisch – ist immer, zumeist sogar unbewusst, wirksam und notwendig Verbesserung. Und doch weist diese Dynamik keineswegs eine diesseitige endgültige *Erfüllung* auf, denn niemand stirbt als Engel. Mehr noch, so ist individuelle Vervollkommnung nur im Rahmen und unter Rücksicht auf die Vollkommenheit des Ganzen möglich, die wir vernünftig stipulieren können und müssen: Wir alle sind in verschiedenen Lagen geboren und zu verschiedenen Fähigkeiten veranlagt – wenn wir alle uns gleichförmig entwickelten und verbesserten, verlöre die Welt an Mannigfaltigkeit und letztlich Schönheit. Dem individuellen Durst nach Vollkommenheit kann letztlich nur die Ewigkeit genügen. So gibt laut Mendelssohn unsere irdische Entwicklung immer dieselbe Antwort auf Abbts Frage: Es wird besser, und es wird fürderhin noch besser werden. Die offene Grundkonstante menschlicher Entwicklung ist nicht, wie für Abbt, Anlass zur Sorge, sondern bereits die Antwort.

Was aber, so insistiert Abbt in den auf *Zweifel* und *Orakel* folgenden Briefen (so am 6. März 1765, hier S. 48 ff.), sei daran spezifisch für uns Menschen und für uns Individuen? Wieder fragt er nach individueller Durchdringung unserer Bestimmung; sei es zur allgemeinen oder zur speziell moralischen Verbesserung (womit letztlich die Frage nach der Gerechtigkeit und dem Sinn von Strafen prominent Einzug erhält). Wenn nur das vollkommen eingerichtete Universum und damit jedes Individuum *nur* im Bezug auf das Ganze eine Vollkommenheit haben kann, so wird uns dies als Person kaum gerecht. Und wiederum, wer kann beweisen, dass es diese universelle Ordnung gibt, wo doch zumeist die Erfahrung strikt dagegen steht?

Mendelssohn seinerseits stimmt Abbt hinsichtlich der Unhintergehbarkeit und Einzigartigkeit jedes Menschen zu. Dies sei

es gerade, was eine Frage nach dem jeweiligen „wozu“ (im Sinne von: Welche Funktion übernimmt dieser im allgemeinen Aufbau?) verbiete (26. März 1765, hier S. 50 ff.). Jeder Einzelne habe seinen Eigenwert und verbessere sich stetig; dies erscheint ihm angesichts der vernünftigen Welteinrichtung evident. Gegen Abbts grundlegende Frage nach der spezifischen individuellen Bestimmung: „Aber wohin gehen sie denn?“ fährt er ein letztes, grundsätzliches Argument auf: Dies sei keine philosophische Frage. Wir könnten davon letztlich im Einzelnen nichts wissen – aber dass „Wir nicht wissen *wie*“ ist letztlich kein Beweis für ein negatives „Wir wissen nicht *ob*“ (ebd., 54). Als Begründung im Abbtschen Sinne kann nur ein „handfester“ Beweis, ein göttliches Donnerwort gelten, nicht aber die – von Mendelssohn propagierte – Lesbarkeit der Welt. Die Frage selbst führt uns also direkt an die Grenzen der Philosophie. Unversehens befinden wir uns, fast zwei Jahrzehnte vor der berühmten Spinozismusdebatte, inmitten des Kampfes um die Grenzen des Rationalismus und damit in der entscheidenden Debatte darüber, wohin das Vertrauen in die Macht der Vernunft führen kann. Kann nur die Offenbarung oder die Vernunft die Frage nach Sinn und Zweck unseres Daseins beantworten? Mendelssohns letztes Wort im Briefwechsel, woran er auch in den späten *Anmerkungen zu Abbts freundschaftlicher Korrespondenz* (1782, dem letzten Text dieser Edition) festhält, ist eine optimistische Selbstbegrenzung vernünftigen Fragens. Wir können wissen, dass wir eine individuelle Bestimmung haben und dass diese die Form der Selbstvervollkommnung hat. Alles darüber Hinausgehende aber ist müßig: „Will man aber umständlich wissen, unter welcher Gestalt wir fortdauern werden, in welcher Region, mit welchem ätherischen Leibe, mit welcherlei Sinnen und Gliedmaßen wir dort leben und weben werden? So tritt die bescheidene Vernunft, mit dem Finger auf dem Munde, zurück. […] Und die Offenbarung selbst kann uns hierüber keinen nähern Unterricht geben: denn sie würde eine Sprache reden, die wir nicht verstehen, Grundideen voraussetzen, die wir nicht haben.“ (Anm. q, s. a. Anm. t und z, hier S. 237, 246 f. u. 259) Somit setzt Men-

delssohn Abbts Fragen eine absolute Grenze, die Vernunft wie Offenbarung gleichermaßen zu berücksichtigen haben. Dies sei dennoch kein Grund, die Metaphysik aufzugeben – im Gegenteil. Mendelssohns Schriften sind Ausdruck der Bemühung, den innerhalb dieser Grenzen liegenden Teil menschenmöglichen Wissens auszubuchstabieren. Wir können unsere generelle Verfasstheit erkennen, und wir können in der Tat, ausgehend vom Prinzip des zureichenden Grundes und der göttlichen Güte, von einer vernünftigen Verfasstheit der Dinge ausgehen. Ist dies der Fall, kann unser Dasein – für uns wie im Ganzen betrachtet – nicht sinnlos sein, und wir können von der Unsterblichkeit der Seele mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit[16] *wissen*.

Das Insistieren Abbts, das letztlich auch zum Zweifel einer vernünftigen allgemeinen Welteinrichtung führt, scheint wie erwähnt der Grund gewesen zu sein, der Mendelssohn den nötigen Zündstoff zur letztlichen Ausarbeitung des *Phädon* gab.[17] Und man kann die Anlage desselben, insbesondere das dritte Gespräch, als eine letzte Antwort für seinen viel zu früh verstorbenen Freund verstehen.

Der Phädon *als letzte Bastion gegen den Zweifel*

Ohne hier auf alle Aspekte des *Phädon* eingehen zu können, wollen wir uns auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen konzentrieren. Zuerst wird der besondere Mensch dieser Schrift vorgestellt: Mendelssohns entscheidend von Cooper ins-

[16] Zu Mendelssohns Theorie der Wahrscheinlichkeit siehe Pollok 2010, 245–289 mit weiteren Verweisen, sowie Edith Dudley Sylla: „Mendelssohn, Wolff, and Bernoulli on Probability" und Paul Franks: „Divided By Common Sense: Mendelssohn and Jacobi on Reason and Inferential Justification", beide in: *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, hg. von Reinier Munk. New York etc. 2011, 41–64, 203–216.

[17] Mit seinem Hinweis auf die Ewigen Strafen im letzten Schreiben vom 28. August 1766 (hier S. 57) gibt Abbt Mendelssohn noch Stoff für das letzte Gespräch bzw. dessen später eingefügte Zusätze (s. z. B. S. 178 f.)

pirierte Version vom „Leben des Sokrates“ bringt dem Leser die bewundernswerte Persönlichkeit des Protagonisten, seine unbedingte Wahrheits- und Menschenliebe näher. In dieser Einleitung finden wir auch die bereits in der Diderot-Rezension enthaltene Teilübersetzung des *Kriton*, in der Mendelssohns Sokrates die Unrechtmäßigkeit einer Flucht vor der eigenen Exekution beweist (S. 88–91). Überhaupt betont die Einleitung zweierlei: zum einen Sokrates' unbedingtes Festhalten an den von der Vernunft, aber auch durch die Gesellschaft seiner Zeit (manchmal nennt er dies auch „von den Göttern“) gesetzten Normen. Zum anderen, und dies ist insbesondere für die Form des Dialogs wichtig, betont Mendelssohn die Aufrichtigkeit des Sokrates, der weder flieht noch seine Richter zu manipulieren sucht (etwa indem er mit trauernden Verwandten aufwartet). Sein Ziel ist nicht nur die Erkenntnis der Natur und des Menschen, sondern auch eine Übereinstimmung mit sich selbst und seinen Grundsätzen. Dies ist auch der Tenor des ersten Gesprächs, in dem Mendelssohns Sokrates nicht nur die Unvergänglichkeit der Substanz „Seele“ beweist, sondern einen weiteren Beweis gegen die Rechtmäßigkeit des Selbstmords vorbringt. Den ersten Beweis hatte Mendelssohn schon in den *Briefen über die Empfindungen* (1755) veröffentlicht, wo er den Selbstmord als eine prinzipiell arationale Flucht darstellt, der keinesfalls eine Lösung sei. Nun fügt er diesem eine weitere Dimension hinzu: Der Mensch ist als Eigentum Gottes nicht in der Position, sein Leben zurückzuweisen. Die von Krito vorgeschlagene Flucht, so schließt der Leser, ist nicht allein unrechtmäßig, sondern widerspricht auch dem Glauben an eine vernünftig eingerichtete Welt. Verdeckt findet sich hier ein erster Fingerzeig in Richtung der existentiell verunsicherten Soldaten in Abbts Parabel: Ein Vermeiden des Problems ist nicht erlaubt. Dennoch bleiben genug Unsicherheiten. Warum ist Sokrates nahezu glücklich, nun seinem Tod ins Auge zu sehen? In diesem Lichte entspinnt sich die Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele im Haupttext.

Der direkte Beweis, der auf dem unausgesprochenen Grundthema der Bestimmung des Menschen aufruht, erfolgt in zwei

Teilen: zuerst streng metaphysisch, indem die Immaterialität und Unvergänglichkeit der Seele im Unterschied zu zusammengesetzten Dingen der materiellen Natur hervorgehoben wird; sodann moralphilosophisch, bezogen auf die Bedeutung der Unsterblichkeit für (menschliche) Tugend. Der Grundtenor im ersten Gespräch lautet: Unsere Seele, unser Erkenntnisvermögen, ist die höchste, gottgleiche Fähigkeit, die uns ermöglicht, eine Einsicht in das wahre Wesen der Dinge zu erlangen. Wir entdecken in uns den Abglanz des Allerhöchsten, das „*lauter Wesen, lauter Wahrheit, lauter Güte, lauter Vollkommenheit ist*" (S. 108, wie der allzeit schwärmerische und nicht allzu kluge Apollodorus bewundernd wiederholt), und wir entdecken, dass wahre Weisheit bedeutet, diesem Wesen nachzueifern.

Laut dem Gesetz der Stetigkeit, das Mendelssohn hier von Leibniz und Boscovich übernimmt, ist Sterben als ein Übergang vom Leben zum Tod ein unmögliches Konstrukt, da ein totaler Wechsel zwischen zwei einander entgegenstehenden Zuständen unmöglich erscheint. „Zwischen *Sein* und *Nichtsein* ist eine entsetzliche Kluft, die von der allmählich wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann." (S. 124)[18] Mendelssohn selbst nun hat sich im Vorwort die Mittel an die Hand gegeben, diesem nahezu predigthaften Ergebnis des ersten Gesprächs eine tiefergehende Reflexion anzuhängen. Denn ein Großteil des Beweises hängt an der Zurückweisung einer kör-

[18] Dieser Bezug wiederum zur göttlichen Güte, aufgrund deren die Zerstörung und der Bruch mit dem Kontinuitätsgrundsatz unmöglich ist, erinnert an den Argumentationsgang in Meiers *Beweis dass die menschliche Seele ewig lebt* – siehe dazu Francesco Tomasoni: „Mendelssohn's Concept of the Human Soul in Comparison with Those of Georg Friedrich Meier and Kant", in: *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*, hg. v. Reinier Munk. Heidelberg u. a. 2011, 131–157. 1771 wurde dieser Aspekt in einem anonym veröffentlichen „Anti-Phädon" kritisiert; s. Günter Gawlick: „Ein vergessener Anti-Phädon aus dem Jahr 1771", in: *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung.* hg. v. Eva Engel und Michael Albrecht. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000, 73–88.

perlichen Vollkommenheit, die doch – so Mendelssohn selbst – in der gegenwärtigen Zeit nicht mehr haltbar sei. Was also das erste Gespräch erbrachte, muss notwendig im Lichte der optimistischeren Körperphilosophie der späten Aufklärung neu entwickelt werden. Mendelssohn leitet diese „modernere" Betrachtungsweise durch die Einreden von Simmias und Cebes ein, die die oben erwähnte Zweigliedrigkeit des Beweises bestimmen. Und wiederum beziehen sich diese Einreden auf die Abbtsche Frage nach der Bestimmung des Menschen, die Mendelssohn seinen Simmias ausdrücklich zu Beginn des zweiten Gesprächs erwähnen lässt (hier S. 134).

Simmias drängt Sokrates also, den Beweis von der Immaterialität der Seele im zweiten Gespräch weiter auszuführen. Was ist, wenn unser Wissen erst durch den Einfluss der vergänglichen Dinge entsteht und etwas „Zusammengesetztes" (aus Begriff und Erfahrung) bildet? Muss dann nicht unsere Seele notwendig bei der Zerstörung dieses Zusammengesetzten verschwinden? In seiner Antwort verweist Sokrates auf die einigende Kraft der Seele als Grundlage unserer Wahrnehmung von Vollkommenheit (und wir erinnern uns an Mendelssohns Ausführungen zu diesem Thema in seinem Brief an Abbt vom 13. August 1756, hier S. 6 f.). Und so findet erst im zweiten Gespräch der wirklich „moderne" Beweis der Immaterialität statt, da nicht Platon, sondern Mendelssohn die Vorstellungskraft der Seele für den Beweis fruchtbar macht. Dies gibt der „Seelensubstanz" erst ihre wahre Form als eine „vis repraesentativa": „Wenn kein denkendes Wesen hinzukommt, das die mannigfaltigen Teile zusammennimmt, gegeneinander hält, und in dieser Vergleichung eine Übereinstimmung wahrnimmt, so weiß ich sie nirgend zu finden; oder weißt du, mein lieber Simmias! in der seelenlosen Natur ihre Spur aufzusuchen? […] Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Tätigkeit Vergleichungen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen." (S. 147 f., siehe auch den Anhang zum *Phädon*, hier S. 215) Denken ist kein Epiphänomen des Körpers und damit nicht an dessen Vergänglichkeit

gebunden. Denken, oder allgemeiner, Vorstellungen zu haben und zu verknüpfen (in Engführung der Leibnizschen Begriffstriade von perception, apperception und appetitus, welches letztere Mendelssohn mit „Willen" gleichsetzt), ist wiederum keine Wirkung von einem einzelnen Teil der Seele, sondern ist ihre Grundtätigkeit. „Aber Wahrnehmen, Vergleichen, Schließen, Begehren, Wollen, Lust und Unlust empfinden, erfordern eine von Ausdehnung und Bewegung ganz verschiedene Bestandheit" (S. 155) Damit ist der Abweis des Materialismus für Mendelssohn vollzogen und der Beweis für die Inkorruptibilität der Seele vollbracht. Was nun noch fehlt, ist der tatsächliche Beweis von der Immortalität der Seele als Person.[19] Wie, so fragte Cebes zu Beginn des zweiten Gesprächs (S. 137f.) – und unschwer kann man Abbts Stimme hier vernehmen –, kann das Fortleben nach dem Tode denn nun genau aussehen? Wer beweist uns, dass wir tatsächlich ein „Selbstgefühl" behalten und unsere individuelle Vervollkommnung werden fortsetzen können?

Im diesen Strang aufnehmenden dritten Gespräch beginnt Sokrates mit einer Reflexion über das Wesen menschlicher Seelen (dass er auch über tierische Seelen spricht, sei hier nur erwähnt). Deren grundlegende Tätigkeit, die Selbstvervollkomm-

[19] Siehe dazu Tomasoni 2011, 136, der auf Meiers *Auszug der Vernunftlehre* (1752, 2. Aufl. 1760, §§ 432–438) hinweist. Mendelssohn war dieser Text vertraut, so dass er durchaus wusste, dass man allein mit einem Aufweis der Inkorruptibilität der Seele noch keinen vollständigen Beweis erbracht hat. Zu Meiers eher skeptischer Haltung siehe dessen *Gedancken vom Zustande der Seele nach dem Tode* (1746) sowie die *Vertheidigung seiner Gedancken vom Zustande der Seele nach dem Tode* (1748). Aus karrieretechnischen Gründen sah sich Meier später gezwungen, seine Gedanken zu widerrufen und einen eigenen Beweis der Unsterblichkeit vorzulegen: *Beweis daß die menschliche Seele ewig lebt*, 2. Aufl. Halle 1754, demzufolge die Unsterblichkeit der Seele in der „besten aller möglichen Welten" schlicht die maximale hypothetische Nothwendigkeit" mit sich bringt (ebd., 57 f., 81, 88, 97; siehe desweiteren Tomasoni 2011, 144). Mendelssohn wie auch Abbt erwähnen Meier nicht explizit, könnten seine diesbezüglichen Schriften aber durchaus gekannt haben.

nung durch „Übung“ der Vermögen, versichert uns nicht allein unseres Status als individuelle Persönlichkeiten, sondern zeigt unsere Gleichartigkeit als dynamische Entitäten, die letztlich nur eine Bewegung kennen: aufwärts, zu höherer Vollkommenheit. „Alle endlichen Geister haben anerschaffene Fähigkeiten, die sie durch Übung entwickeln und vollkommener machen. Der Mensch bearbeitet sein angebornes Vermögen zu empfinden und zu denken mit einer erstaunenswerten Geschwindigkeit. Mit jeder Empfindung strömet ihm eine Menge von Erkenntnissen zu, die der menschlichen Zunge unaussprechlich sind; und wenn er die Empfindungen gegen einander hält, wenn er vergleichet, urteilet, schließt, wählt, verwirft, so vervielfältiget er diese Menge ins Unendliche.“ (S. 163) Dieser Ausgriff ins Unendliche, die auf immer fortgehende Perfektion angelegte Seelentätigkeit ist unsere Bestimmung im Sinne unserer Definition – sie bezeichnet, was wir sind. „Das Ziel dieses Bestrebens bestehet, wie das Wesen der Zeit, in der Fortschreitung.“ (S. 171)

Es ist auffällig[20], dass der Kulminationspunkt seines Beweises für die Ewigkeit dieses Bestrebens, und damit für die Unsterblichkeit der personellen Seele, stark rhetorisch gefärbt ist. Mendelssohns Sokrates betont noch einmal die grundlegenden Tätigkeiten der Seelen, um dann das selbst aufgebaute Bild durch eine drohende rhetorische Frage scheinbar zu zertrümmern: „[S]o lange sie mit Selbstgefühl empfinden, denken, wollen, begehren, verabscheuen, so bilden sie die ihnen anerschaffenen Fähigkeiten immer mehr aus; je länger sie geschäftig sind, desto wirksamer werden ihre Kräfte, desto fertiger, schneller, unaufhaltsamer werden ihre Wirkungen, desto fähiger werden sie, in der Beschauung des wahren Schönen und Vollkommenen ihre Seligkeit zu finden. Und wie? meine Freunde! alle diese erworbenen, göttlichen Vollkommenheiten fahren dahin, wie leichter Schaum auf dem Wasser, wie ein Pfeil durch die Luft fliegt, und lassen keine Spuren hinter sich, dass sie jemals da gewesen sind? Das kleinste Sonnenstäublein kann in der Natur

[20] Siehe Pollok 2010, 516 f.

der Dinge, ohne wundertätige Zernichtung, nicht verloren gehen: und diese Herrlichkeiten sollen auf ewig verschwinden?" (S. 164) Nein, es ist der Weisheit nicht „anständig" (S. 173), diesen Fortgang der Geister schlicht abbrechen zu lassen. Wir werden also auch aus diesem Grunde nicht vernichtet, und, nun an Cebes (Abbt) gewandt, wir werden sicherlich mit einem „Selbstgefühl" nach dem Tode weiterleben – wie dies im Einzelnen auch aussehen mag.

Mendelssohns Sokrates geht noch weiter. Denn abgesehen vom Prinzip göttlicher Güte und Vernunft scheint die Unsterblichkeit der Seele auch in praktischer Hinsicht geboten: Eine absolute Beschränkung auf dieses Leben führe zu unlösbaren moralischen Paradoxa. Hätten wir allein dieses Leben, so entwickelte es sich zum höchsten Gut – und letztlich müsse alles erlaubt sein, es zu verlängern. Unentscheidbare Situationen wären die Folge: Ein Staat müsse durch einen Krieg, also durch das Selbstopfer seiner Landeskinder als Soldaten, gerettet werden – doch zugleich habe jeder dieser besagten Soldaten, als je einzelner Mensch, das unhintergehbare Recht, auf sein Überleben zu pochen. Kein Richter der Welt – und auch kein jenseitiger, also nicht einmal Gott – könne zwischen diesen gleichberechtigten Ansprüchen entscheiden (vgl. S. 176). Dass dies ein valentes Problem auch für Mendelssohn darstellt – denn soweit der Beweisgang hier skizziert wurde, könnte man ebenfalls eine eher solipsistische Gesellschaftstheorie als Ausweg vermuten, die ein solches „Opfer" nicht vom Einzelnen verlangte –, zeigt sich auch in seinen späteren politischen Schriften. Schon im *Phädon* argumentiert er, dass menschliche Vervollkommnungsfähigkeit nach einem Miteinander der Individuen verlangt. „Das menschliche Geschlecht ist zur Geselligkeit, so wie jedes Glied zur Glückseligkeit berufen." (S. 143) Mendelssohn betont später, in einem indirekt auf Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)[21] eingehenden Votum „Über

[21] Eine hervorragende Diskussion von Kants *Idee* und ihren Quellen bietet Manfred Kühns Aufsatz „Reason as a species characteristic", in:

die beste Staatsverfassung" (ebenfalls um 1784), die Bedeutung der Rangfolge, die dieser Beweisgang etabliert. Gesellschaft ist kein Selbstzweck, noch kann sie über der Forderung der Vervollkommnung des Menschen stehen, denn die Erfüllung der Vollkommenheit darf niemals den Einzelnen zum bloßen Mittel herabwürdigen, sondern muss ihn zu ihrem Endzweck haben. Dies macht uns jedoch nicht zu bloßen Egoisten, die nun wiederum die Gesellschaft als reines Mittel missbrauchen. Wir sind immer eingebunden in eine Gemeinschaft – unser recht verstandenes individuelles Wohl ist somit immer auch ein gemeinschaftliches.

So gibt es auch im Politisch-Gesellschaftlichen einen Punkt, auf den alles hinausläuft: „Alles beruht auf der großen Frage: *was ist die Bestimmung des Menschen, und was soll er hier auf Erden?*" (JubA VI.1, 146) Nun allerdings angewandt auf den Menschen in der Gesellschaft und damit auf das Mischungsverhältnis des Menschen „an sich" und des Individuums. So ist eine exakte Erfassung dieser „Bestimmung" durchaus kompliziert; zum einen ist sie den jeweiligen spezifischen Situationen unterlegen und damit etwas Wechselhaftes, Relatives. Formal betrachtet aber ist sie immer gleich: Vervollkommnung hin zum Guten. Diese binäre Stellung erhält sich auch in Hinblick auf die Adressaten, da unsere Bestimmung uns als Individuen und als Gattung umfasst. Die Gattung unterstützt die Bildung des Indi-

Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide. Hg. v. Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt. Cambridge 2009, insbesondere S. 74 ff., 82–87. Leider verwendet Kühn nicht die Briefe, die die veröffentlichten Schriften flankieren, und kommt so zu einem Ergebnis, das in Bezug auf Mendelssohn etwas ungenau erscheint. Jedoch ist der sehr austarierte Blick auf Kants genaue Stellung hinsichtlich von Abbts, Spaldings und Mendelssohns Sichtweisen richtungsweisend. Insbesondere Kühns Schluss, dass Mendelssohn wohl Kants Begriff einer „moral history as the condition of the possibility of a conception of infinite perfectibility" (92 f.) zugestimmt hätte, ist interessant. Mendelssohn hätte wohl diese nicht als ein Ideal, sondern eine Doktrin aufgenommen, deren rationale Notwendigkeit auch ihre faktische Realität verbürge. Doch dies ist ihm als Nicht-Kantianer wohl nicht vorzuwerfen.