

Kant und Mendelssohn über die Unsterblichkeit der Seele

von Wolfgang Brauner

I.

Mendelssohns bekanntes Wort von Kant als dem ‚Alleszermalmer‘¹ trifft den Kritiker, nicht den Metaphysiker Kant. Kants Kritik der Metaphysik weist nicht auf ein ‚Ende der Metaphysik‘ voraus, sondern dient der Errichtung einer neuen Metaphysik: einer Metaphysik der Sitten und einer Metaphysik der Natur. Die Kritik der reinen Vernunft ist hierzu der erste Schritt: die „Methode“², nicht das metaphysische System selbst. Sie hat die Aufgabe, Metaphysik als Wissenschaft zu ermöglichen, sie von dem „Blendwerk der Vernunft“ zu befreien und der metaphysischen Erkenntnis einen gesicherten Boden zu bereiten.

Kants Vorhaben einer Kritik und Wiedererrichtung der Metaphysik führt im Bereich der theoretischen Vernunft zur Restriktion auf die Grenzen möglicher Erfahrung, im Bereich praktischer Vernunft zur Restitution eines Vernunftglaubens und zur Postulatenlehre: „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (B XXX). Gegenstände von Vernunftkritik und Postulatenlehre sind die Ideen von Gott, der menschlichen Freiheit und schließlich der Unsterblichkeit der Seele. Da sie den Bereich möglicher Erfahrung überschreiten, sind sie keine Erkenntnisgegenstände der theoretischen, sondern Postulate der praktischen Vernunft.

Die Kritik Kants an der Überzeugung, die menschliche Seele sei unsterblich, steht im Kontext seiner Kritik an der rationalen Psychologie, wie sie v.a. die Wolffsche Schule im Anschluss an Leibniz entwickelt hatte. Im Geiste der Leibniz-Wolffschen Philosophie hat Mendelssohn in seiner Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* von 1767 versucht, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Kant, der die rationale Psychologie einer Reihe von Fehlschlüssen – „Paralogismen“ – bezichtigt, unternimmt im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der rationalen Psychologie in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787 eine explizite Widerlegung dieses Mendelssohnschen Beweises. Er kritisiert damit über Mendelssohn hinaus einen neuzeitlichen, von Descartes ausgehenden Rationalismus, der glaubte, u.a. aus dem Rückgriff auf den Begriff der Substanz einen theoretischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gewinnen zu können.

Die folgende Arbeit will die unterschiedlichen Positionen Mendelssohns und Kants zur Frage nach der Unsterblichkeit der Seele darlegen. In einem ersten Schritt (II.) soll dazu der Beweisversuch Mendelssohns, wie er im *Phädon* durchgeführt wurde, in Grundzügen wiedergegeben werden. In einem zweiten Schritt (III.) soll der Seelenbegriff, wie er der Mendelssohnschen Argumentation zugrunde liegt, herausgearbeitet werden. Kants Kritik an dem Unsterblichkeitsbeweis im *Phädon* richtet sich in erster Linie gegen den tradierten und von Mendelssohn übernommenen Seelenbegriff. Diese Kritik soll in einem dritten Schritt (IV.) aufgezeigt werden. In einem vierten Schritt (V.) soll schließlich Kants ‚Wiedererrichtung der Metaphysik‘, seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als Postulat der praktischen Vernunft, dargestellt werden.

¹ Vgl. Mendelssohn, *Morgenstunden*, 5.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXII.

II.

Mendelssohns Vorbild für den *Phädon* ist der platonische Dialog *Phaidon*. Sowohl das Grundthema der Unsterblichkeit der Seele als auch die literarische Form sind in Platons Dialog vorgezeichnet. Anlass des Gesprächs ist bei Mendelssohn wie bei Platon der Tod des Sokrates. In beiden Dialogen gibt Phaidon Sokrates' Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wieder, wie dieser sie in den letzten Stunden vor seinem Tode vorgetragen hatte.

In Beweisführung und Argumentation unterscheiden sich jedoch die beiden Schriften. Mendelssohn liegt an einer Beweisführung auf dem aktuellen Stand der philosophischen Diskussion: „ich habe“, schreibt er in der Vorrede zum *Phädon*, „die metaphysischen Beweisthümer nach dem Geschmacke unserer Zeit einzurichten gesucht“ (8). Von den drei Gesprächen, aus denen sich der *Phädon* – neben einer vorangestellten Darstellung über ‚Leben und Charakter des Sokrates‘ – zusammensetzt, steht, so Mendelssohn³, das erste noch ganz auf dem Boden des platonischen Dialoges, das zweite aber bereits aufgrund der Einschätzung, die platonischen Beweise für die Immaterialität der Seele seien „seichte und grillenhaft“ (ebd.), im neu- bzw. nachplatonischen Denken und das dritte vollends in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Betrachten wir zunächst das platonische Vorbild.

Platons Dialog *Phaidon* und die darin enthaltene Unsterblichkeitslehre basiert auf mehreren Grundgedanken: (i) der Unterscheidung von Leib [σῶμα] und Seele [ψυχή], parallel hierzu die Differenz von dem Irrtum unterliegender sinnlicher Wahrnehmung [αἴσθησις] als Vermögen des Leibes und die Wahrheit erfassendem Denken [διάνοια] als Vermögen der Seele (64 c ff.), (ii) der These von der Prä- und Postexistenz der Seele vor bzw. nach der Verbindung mit dem Leib, (iii) der Gedanke der Abtrennung [χωρισμὸς] der Seele vom Leib im Augenblick des Todes (64 c ff., 67 d) und (iiii) der Überzeugung vom individuellen, persönlichen Fortdauern der Seele. Die Begründung der These von der Unsterblichkeit der Seele führt Sokrates in drei verschiedenen Beweisgängen durch:

(a) Der erste Beweis (70 c ff.) greift die orphisch-pythagoreische Seelenwanderungs- und Reinkarnationslehre auf, die einen Übertritt der Seelen der Gestorbenen in die Unterwelt und eine Rückkehr und Wiederverkörperung der Seelen in den Lebenden annimmt. Diese Lehre erfordert, so Sokrates, die Annahme der Prä- und Postexistenz der Seele: die Seelen „könnten nicht wieder geboren werden, wenn sie nicht wären“ (70 d 1 f.). Das hier zugrundeliegende Modell ist ein Kreislauf-Modell: das Leben insgesamt, sowohl das menschliche als auch das pflanzliche und tierische Leben, unterliegt einem immerwährenden Entstehen und Vergehen. Leben und Tod sind – analog dem Schönen und Hässlichen, Gerechten und Ungerechten, Kleinen und Großen etc. – Gegensätze, die auseinander hervorgehen. Zwischen den jeweiligen Polen gibt es ein „zweifaches Werden“ (71 a 9), einen Übergang in der einen und in der anderen Richtung. Folglich entsteht aus dem Lebenden das Tote – dieser Übergang ist das Sterben – und aus dem Toten das Lebende – dieser Übergang ist das „Aufleben“ (71 e 9). Die Seele ist damit unsterblich: es gibt „ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Toten und ein Sein der Seelen der Gestorbenen, und zwar für die Guten ein besseres Sein, für die Schlechteren aber ein schlechteres“ (72 d 7 ff.).

Ergänzt wird dieser Beweis durch die Anamnesislehre (72 e ff.). Sokrates entwickelt hier die Differenz zwischen den Ideen, z.B. „dem Gleichen selbst“ (74 e 5), und deren unvollkommene Manifestation in den sinnlichen Gegenständen, z.B. in ‚zwei sich gleichenden Hölzern‘. Analog etwa der Erinnerung [ἀνάμνησις] an die dargestellte Person beim Betrachten eines Porträts geschieht beim Anblick sich gleichender Gegenstände die Erinnerung an die Idee: ‚das Gleiche selbst‘. Die Erkenntnis der Ideen muss demnach der sinnlichen Wahrnehmung

³ S. Mendelssohn, *Phädon*, 8 f.

zeitlich vorausgehen, sie muss sich „vor unserer Geburt“ (75 e 2) ereignet haben. Folglich muss auch die erkennende Seele bereits vor der Geburt existiert haben.

(b) Der zweite Beweis (78 b ff.) befasst sich mit der Frage nach der Postexistenz der Seele, ihrem Schicksal nach dem Tode. Dem Einwand, die Seele würde sich ähnlich dem Leib nach dem Tode auflösen bzw. „zerstäuben“ (77 e 1), begegnet Sokrates mit der Unterscheidung von Zusammengesetztem bzw. Sichtbarem und Unzusammengesetztem bzw. Unsichtbarem. Ersteres kann sich auflösen, letzteres nicht. Zu dem Zusammengesetzt-Sichtbaren gehört der Leib, zu dem Unzusammengesetzt-Unsichtbaren die Ideen und die Seele, die daher auch nicht – so Sokrates auf den Einwand Simmias’ – als „Stimmung“ (86 c 3) bzw. Harmonie [ἁρμονία] zu deuten ist. Der Leib ist folglich auflösbar, die Ideen und die Seele sind hingegen weder auflösbar noch überhaupt einer Veränderung unterworfen. Die Seele ist somit „dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöselichen und immer einerlei und sich selbst gleich sich Verhaltenden am ähnlichsten“ (80 a 10 ff.). Nach der Trennung der Seele vom Leib im Tode – so der Mythos gegen Ende des *Phaidon* (113 d ff.) – werden die Seelen, je nach Grad ihrer Tugendhaftigkeit und Vernunftbestimmtheit vor dem Tode, entweder in den Tartaros geworfen, den sie nur durch Zuspruch ihrer Opfer wieder verlassen können, erleben am Acherusischen See eine Läuterung oder gelangen ‚zu den Göttern’, wo sie „glücklich [εὐδαίμωνι] (...), von Irrtum und Unwissenheit, Furcht und wilder Liebe und allen anderen menschlichen Übeln befreit“ (81 a 4 ff.) existieren.

(c) Der dritte Beweis (102 b ff.) greift auf die Ideenlehre zurück. Die Ideen, z.B. das „Schöne an und für sich“ (100 b 5), ist Ursache [αἰτία] der Schönheit der Dinge; die Relation der wahrnehmbaren Dinge zu den Ideen ist ein ‚Teilhaben’ [μετέχειν]. Entgegengesetzte Ideen, wie etwa Größe und Kleinheit, schließen sich gegenseitig aus und können weder in einem an ihnen teilhabenden Ding gleichzeitig existieren, noch sich ineinander verwandeln. Auch Ideen, die sich nicht direkt entgegengesetzt sind, wie etwa die Dreiheit und das Gerade, schließen sich aus. Dieser Ausschluss beruht auf der Verbundenheit einer dieser Ideen mit dem Entgegengesetzten der anderen, z.B. der Verbundenheit der Dreiheit mit dem Ungeraden. Ein Ding kann nicht zugleich an einer Idee (z.B. Dreiheit) teilhaben und an einer anderen (z.B. Gerade), die einer mit ihr verbundenen Idee (z.B. Ungerade) entgegengesetzt ist. Übertragen auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele heißt das, dass die Seele nicht an dem Gegenteil dessen teilhaben kann, mit dem sie ursprünglich verbunden ist. Folglich kann sie, da sie mit dem Leben verbunden ist und das ‚Lebensprinzip’ des Leibes darstellt, nie das Gegenteil des Lebens, den Tod, annehmen und ist somit „unsterblich und unvergänglich“ (107 a 1), eine ins Unendliche dauernde und unzerstörbare Existenz.

In Anlehnung an die drei Beweise des *Phaidon* geschieht auch in Mendelssohns *Phädon* die Beweisführung in drei Gesprächen:

(a) Im ersten Gespräch übernimmt Mendelssohn die platonischen Grundgedanken (50 ff.): (i) der Differenz von Leib und Seele, analog von irrender sinnlicher Wahrnehmung und Wahrheit erfassendem Denken, (ii) der Postexistenz der Seele nach dem Tode, (iii) der Trennung von Leib und Seele im Augenblick des Todes und (iiii) der persönlichen und individuellen Fortdauer der Seele. Mendelssohns Sokrates ist ebenso wie der Platons von einem postmortalen „andere[n] Leben, (...) das (...) für Tugendhafte weit glückseliger seyn wird, als für Lasterhafte“ (49), überzeugt.

Die Beweisführung im ersten Gespräch des *Phädon* unterscheidet sich jedoch von der Platons in mehreren Punkten. So greift der *Phädon* zwar auf die Ideenlehre zurück, allerdings nicht, um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um die Existenz des ‚allerhöchsten Wesens’ zu beweisen (52 ff.). Die Ideen bzw. ‚Begriffe’ werden einerseits hypostasiert, d.h. als „Dinge [die] außer uns wirklich sind“ (52) aufgefasst, andererseits im Rekurs auf die Lehre des Philaon aus der innerseelischen Reflexion abgeleitet (53 f.). Die Anamnesislehre wird hingegen nicht mehr herangezogen.

Der eigentliche Argument für den Unsterblichkeitsbeweis im ersten Gespräch des *Phädon* gewinnt Mendelssohns Sokrates aus dem Begriff der ‚Veränderung‘. Sein Gedanke ist hier dem Platonischen vom Kreislauf des Lebens verwandt, geht aber über die antiken Vorstellungen hinaus. Da der Tod „eine natürliche Veränderung des menschlichen Zustandes“ (61) ist, stellt sich die Frage, was der Begriff ‚Veränderung‘ bedeutet. Sokrates untersucht ihn im Kontext der Lehre von der Natur (61 ff.). Natürliche Veränderung ist die „Abwechselung der entgegengesetzten Bestimmungen, die an einem Ding möglich sind“ (62) und beruht auf stets wirksamen Naturkräften. Sie erfordert einen Zustand des Dinges, der aufhört, einen anderen, der an seine Stelle tritt und mittlere Zustände, da die Veränderung nicht plötzlich, sondern allmählich geschieht. Darüber hinaus gelten mehrere Grundsätze: (a) der Satz, dass „alles Veränderliche (...) keinen Augenblick unverändert bleiben [könne]“ (63), (b) die These, dass die Zeit keine Linie von abgrenzbaren (Zeit-)Punkten sei, sondern ein stetiges Ganzes ausmache, es also „keine zwey Augenblicke [gibt], die sich einander die nächsten sind“ (65) und (c) das Prinzip der Stetigkeit, das besagt, dass die Natur „weder ein Daseyn noch eine Zernichtung hervorbringen“ (67) könne, es also zwischen Sein und Nichtsein eine „Kluft“ gäbe, die „von der allmählig wirkenden Natur der Dinge nicht übersprungen werden kann“ (70). Für die Seelenthematik folgt daraus, dass die Seele sich zwar verändern, aber niemals in einen Zustand des Nichtseins übergehen könne. Die Seele wird im Tod also nicht ‚zernichtet‘, sondern geht in einen anderen Seinszustand über. Dieser Übergang geschieht nicht plötzlich, in einem bestimmten Zeitpunkt (dem ‚Augenblick des Todes‘), sondern kontinuierlich. In dem neuen Seinszustand existiert die Seele, losgelöst vom Körper und „nach andern natürlichen, aber überirdischen Gesetzen“ (74), als empfindende, denkende und wollende: sie empfindet Schönheit, Ordnung, Ebenmaß und Vollkommenheit, hat Begriffe und strebt nach Glückseligkeit (75 ff.).

(b) Am Anfang des zweiten Gesprächs stehen ähnlich wie bei Platon zwei Einwände: (i) der Einwand Simmias‘, die Seele dauere wie die ‚Harmonie‘ oder ‚Symmetrie‘ nur ebenso lange wie die zusammengesetzten materiellen Dinge, die harmonisch oder symmetrisch sind, und (ii) der Einwand Cebes‘, die Fortdauer der Seele als denkende und glückselige sei nicht erwiesen, es könne vielmehr auch angenommen werden, die Seele existiere nach dem Tode, ähnlich wie bei einer Ohnmacht oder beim Schlaf, als bewusstlose, d.h. ohne „Selbstgefühl“ (83), weiter.

Auf den Einwand Simmias‘ antwortet Sokrates im zweiten Gespräch. Er widerlegt diesen Einwand, indem er zeigt, dass ein Ganzes wie ‚Harmonie‘ oder ‚Symmetrie‘, z.B. die Symmetrie eines Gebäudes, seinen Ursprung nicht in den einzelnen materiellen Bestandteilen, z.B. den einzelnen Steinen, haben kann. Der Ursprung dieser Ganzheiten liegt vielmehr „einzig und allein in dem denkenden Vermögen“ (93). Im Denkvermögen der Seele geschieht die Synthesis und das Vergleichen einzelner sinnlicher Eindrücke, schließlich die Konstitution der begrifflichen Ganzheiten. Damit kann auch die Seele selbst ihren Ursprung nicht in der Vielheit materieller Bestandteile haben, sie ist nicht deren Wirkung, sondern die Ursache ihrer Einheit.

(c) Im dritten Gespräch geht Sokrates auf den Einwand des Cebes ein. Sokrates räumt ein, dass die Seele vor dem Tode bewusstlose Zustände wie Schlaf oder Ohnmacht annehmen kann. Sie ist hier „noch an ihren Körper gefesselt, und muss sich nach der Beschaffenheit des Gehirns richten“ (103). Daraus kann aber nicht auf den Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper, also nach dem Tode des Menschen, geschlossen werden. In dem postmortalen Zustand folgt die Seele nämlich „ganz andern Gesetzen (...), als die ihr hienieden vorge-schrieben sind“ (ebd.). Die Seele kann nach dem Tode nicht bewusstlos, ohne Selbstgefühl, existieren, da dies dem göttlichen Plan der Schöpfung widersprechen würde, der auf die sittliche und geistig-seelische Höherentwicklung und Vervollkommnung des Menschen hin angelegt ist. Die Bestimmung des Menschen, diesem „letzten Endzweck der Schöpfung“ (113), ist die „Nachahmung Gottes“ (ebd.). Sie kann nur in einem bewussten, unendlichen Streben rea-

lisiert werden, das über das irdische Dasein hinausreicht: „So wie wir hienieden dem Regenten der Welt dienen, indem wir unsere Fähigkeiten entwickeln: so werden wir auch in jenem Leben unter seiner göttlichen Obhut fortfahren, uns in Tugend und Weisheit zu üben, uns unauhörlich vollkommener und tüchtiger zu machen, die Reihe der göttlichen Absichten zu erfüllen, die sich von uns hin in das Unendliche erstreckt“ (115). Über den Ort, an dem die Seelen existieren und über die Art ihrer Fortdauer kann Sokrates aber letztendlich keine Auskunft geben: „alles dieses“, so Sokrates, „weiß ich nicht“ (124).

III.

Im Unterschied etwa zu den Begriffen von ψυχή als ‚Lebensatem‘ bei Homer⁴ oder als ‚Staubteilchen‘ bei den Pythagoreern⁵ ist bei Platon die Seele eindeutig immateriell und steht dem Bereich des Materiellen, dem Leib, gegenüber. Diese Bestimmung wird an verschiedenen Stellen der platonischen Dialoge um weitere ergänzt. Im *Phaidros* ist die Seele „das sich selbst Bewegende“ (245 c 8) und damit zugleich „Quelle und Anfang der Bewegung“ (245 c 10) alles Nicht-Seelischen. Sie besitzt drei verschiedene Vermögen: das oberste – der ‚Wagenlenker‘ des Pferdegespanns, mit dem Platon im *Phaidros* die Seele vergleicht (246 a 6 ff.) – ist die ‚Vernunft‘ [νοῦς] (247 c 8), die beiden anderen, so die *Politeia*, sind das ‚Begehrliche‘ [ἐπιθυμητικόν] (440 e 9) und das ‚Eifrige‘ [θυμοειδές] (441 a 2), das der Vernunft ‚beisteht‘. Platons Unsterblichkeitsbeweise gelten in erster Linie dem Vernunftvermögen der Seele, dem νοῦς, den bereits der Vorsokratiker Anaxagoras der Materie gegenübergestellt und als deren ewiges, ordnendes und bewegendes Prinzip aufgefasst hatte⁶.

Für Aristoteles ist die Seele wie bei Platon „Ursprung der Bewegung“⁷, darüber hinaus aber auch „Wesen“ bzw. „Substanz“ [οὐσία], „Form“ [εἶδος] und „Vollendung“ [ἐντελεχεία] eines natürlichen Körpers (412 a 19 ff.). Damit hat sie auch bei Aristoteles einen immateriellen Charakter. Entsprechend der Definition von Substanz in der *Metaphysik*, wonach οὐσία ein „erstes Seiendes“ [πρῶτον ὄν] (1028 a 14) meint, das „selbständig abtrennbar“ [χωριστόν] (1028 a 34) ist, besitzt auch die immaterielle Seele diese Eigenschaften. Aristoteles schreibt ihr in der Abhandlung *Über die Seele* schließlich fünf Vermögen zu: „das nährenden [θρεπτικόν], strebende [ὀρεκτικόν], wahrnehmende [αἰσθητικόν], örtlich bewegende [κινητικόν] und denkende [διανοητικόν]“ (414 a 31 f.) Vermögen bzw. „die Vernunft“ [νοῦς] (414 b 18). Beim obersten Seelenvermögen, der Vernunft, unterscheidet er eine „wirkende Vernunft“ [νοῦς ποιητικός] von einer „leidensfähigen Vernunft“ [νοῦς παθητικός], wovon erstere allein unsterblich, letztere hingegen, wie alle übrigen Vermögen, vergänglich ist (430 a 14 ff.).

Der Neuplatoniker Plotin folgt dem Leib-Seele-Dualismus Platons: der Mensch besteht aus einem Leib [σῶμα], der selbst zusammengesetzt ist, und aus einer Seele [ψυχή], die einfach und immateriell ist: „sie hat keine Gestalt, keine Farbe und läßt sich nicht ertasten“⁸. Die Seele ist auch hier „Urbeginn der Bewegung“ (IV 7, 9, 7) und „sich aus sich selber Bewegendes“ (IV 7, 9, 8). Ihr Wesen ist das eines „wahrhaft Seiende[n] [ὄντως ὄν], welches nicht wird noch vergeht“ (IV 7, 9, 2), sie ist somit unvergänglich und unsterblich (IV 7, 9, 12 f.). Plotin schreibt ihr u.a. Denkvermögen [νοεῖν], Wahrnehmungsvermögen [αἰσθητικόν], Begehungsvermögen [ἐπιθυμοῦν], Ordnungsvermögen [κοσμεῖν] und zwei Arten von Selbster-

⁴ Vgl. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 19.

⁵ Vgl. Aristoteles, *Über die Seele*, 404 a 18.

⁶ Vgl. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Frgm. 59 B 12 ff.

⁷ Aristoteles, *Über die Seele*, 415 b 10.

⁸ Plotin, *Enneaden*, IV 7, 10, 3.

kenntnis [γινώσκοντα ἑαυτὸν] zu (IV 7, 8, 17 ff.; IV 7, 13, 4 ff.; V 3, 4, 4 ff.). Seele [ψυχῆ], Geist [νοῦς] und Eines [τὸ ἓν] sind bei Plotin die „drei ursprünglichen Wesenheiten [ὑπόστασεις]“ (V 1, 1, 1 ff.). Die Seele richtet sich mittels Denkvermögen und Selbsterkenntnis auf den göttlichen Geist – sie ist „Abbild des Geistes“ (V 1, 3, 7) –, mittels der übrigen Vermögen auf die Dinge der sinnlichen Welt. Ihr kommt somit eine „Mittelstellung“ [μέσην τάξιν] (IV 8, 7, 6) zwischen intelligibler und sinnlicher Welt zu, Plotin bezeichnet sie auch als deren „Grenzscheide“ [μεθόριον] (IV 4, 3, 11).

Eine Grundthese des neuzeitlichen Denkens ist die Auffassung, die Seele sei Substanz. Descartes unterscheidet – neben der Substanz: Gott – zwei Substanzen: die *res cogitans* und die *res extensa*⁹. Die als *res cogitans* verstandene Seele ist unausgedehnt, besitzt als Vermögen u.a. das Denken, Wollen, bildliche Vorstellen und Empfinden (51) und ist im Sinne der aristotelischen Definition eine selbstständige, vom Körper „völlig verschieden[e]“¹⁰ Substanz, „die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt“ (55), daher unzerstörbar und unsterblich (97).

Leibniz definiert die Substanz als „ein Seiendes, das der Handlung fähig ist“¹¹ und nennt die einfachen Substanzen ‚Monaden‘. In der gesamten Natur existiert eine Vielzahl solcher Monaden bzw. Seelen, in jedem lebenden Organismus ist eine eigene, individuelle Monade am Werk. Die unteilbaren immateriellen Monaden sind unzerstörbar und unsterblich: sie können „weder beginnen noch enden und dauern folglich solange wie das Weltall, das sich verändert, aber nicht zerstört wird“ (415). Die Monaden unterliegen ebenso wie das Weltall einer Veränderung, die „fortdauernd vor sich geht“¹², ihre inneren Tätigkeiten sind die des Strebens und Wahrnehmens bzw. Perzipierens. Ihre Einfachheit ist damit zugleich eine Vielheit von Perzeptionen. Die menschliche Monade bzw. Seele ist zugleich der Kern der Persönlichkeit des Menschen, Unsterblichkeit der Seele meint damit Unsterblichkeit der Person: beim Menschen besteht „nicht nur die Seele, sondern auch die Persönlichkeit (...), dasjenige (...), was eben diese Person ausmacht“¹³, fort. Ihr auszeichnendes Charakteristikum gegenüber den Tierseelen ist die Apperzeption, das Selbstbewusstsein. Es ermöglicht dem Menschen Reflexion und Vernunftkenntnis, Leibniz nennt die menschliche Seele daher auch „Geist“¹⁴.

Für Wolff, der sich an Leibniz anschließt, ist die Seele ebenso eine einfache, unausgedehnte und immaterielle Substanz¹⁵. Sie ist auch Person, d.h. moralisches Individuum, hat (Selbst-)Bewusstsein und Erinnerungsvermögen: „Person nennet [man] ein Ding, das sich bewußt ist, es sey eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen“¹⁶. Den Charakter der Persönlichkeit behält sie auch nach dem Tode und gelangt dort „noch zu größerer Vollkommenheit“ (573). Damit ist sie nicht nur, wie die Tierseele, unzerstörbar, sondern auch unsterblich: „Da nun die Seele des Menschen erkennt, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen, und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes behält; so ist sie unsterblich. Denn das unverwesliche ist unsterblich, wenn es den Zustand einer Person beständig behält“ (ebd.).

Mendelssohn greift in seinem *Phädon* auf die in Grundzügen dargestellte Tradition zurück. Explizit genannt werden in der Vorrede und den Anhängen zur zweiten und dritten Auflage des *Phädon* u.a. Platon, Plotin, Descartes, Leibniz und Wolff. Sein Seelenbegriff ist der der Leibniz-Wolffschen Philosophie.

⁹ S. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 46ff., 114ff., 128ff.

¹⁰ Descartes, *Discours de la Méthode*, 55.

¹¹ Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, 415.

¹² Leibniz, *Monadologie*, 443.

¹³ Leibniz, *Die Theodizee* I, 339.

¹⁴ Leibniz, *Monadologie*, 453.

¹⁵ S. Wolff, *Psychologia rationalis*, 621 ff.; *Vernünfftige Gedancken von Gott*, 463.

¹⁶ Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott*, 570.

Mendelssohns Sokrates definiert die Seele als die dem Körper innewohnende „Substanz, die nicht ausgedehnt, nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist, eine Vorstellungskraft hat, und alle unsere Begriffe, Begierden und Neigungen in sich vereinigt“ (97). Sie ist demnach eine einfache Substanz, der zugleich eine Mannigfaltigkeit von Begriffen und Willensregungen innewohnt. Sie hat ihre „eigne Bestandheit“ (103) und erfährt einen kontinuierlichen, über den Tod des Menschen hinaus fortdauernden Prozess von Zustandsänderungen, ohne dabei ihren Wesenscharakter zu verlieren (69).

Sokrates nennt sie, in Anlehnung an Aristoteles, eine „wirkende und leidende“ (73) Seele, spricht ihr aber die Eigenschaft der Bewegung ab (99). Ihre Vermögen sind das „Empfinden, Denken und Wollen“ (72). Diese „Grundthätigkeiten“ (133) bleiben auch nach der im Tode stattfindenden Trennung der Seele vom Leib erhalten. Das Empfinden ändert sich dabei, mangels leiblicher Sinnesorgane, von einem sinnlichen zu einem rein geistigen Empfinden (75 f.). Empfinden und Denken sind Arten des Vorstellungsvermögens (96 ff.). Das Denkvermögen besteht zum einen (a) aus dem „Zusammennehmen“ (93), der Synthesis (i) der sinnlichen Eindrücke zu Begriffen und (ii) einzelner Begriffe zu weiteren begrifflichen Ganzheiten. Zum anderen (b) ist das Denken die „Vergleichung und Gegeneinanderhaltung“ (ebd.) der einzelnen sinnlichen Eindrücke. Eine andere Unterscheidung nennt „nachdenken, urteilen, schließen, erfinden“ (52) als Denkvermögen der Seele.

Die Seele ist fähig zur Reflexion bzw. ‚Selbstbeobachtung‘, sie geht dabei analytisch vor und gewinnt dadurch die Vielheit der Begriffe (54). Neben dem reflexiven Selbstbewusstsein besitzt sie auch ein „Selbstgefühl“, das alle Seelentätigkeiten, wie Empfinden, Denken oder Wollen, begleitet (106) und ein Zeitbewusstsein, d.h. eine Bezogenheit auf Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (99), das ihre Konstitution als „Person“ (96) bedingt. Sie strebt nach Vollkommenheit und ist unter den vielen denkenden Substanzen, die in einem Körper existieren – Mendelssohn schließt sich hier dem Leibnizschen Monadenpluralismus an –, die „vollkommenste“ (98).

IV.

Kants Auseinandersetzung mit Mendelssohns Beweisversuch in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* basiert auf einer grundsätzlichen Kritik an dem traditionellen Seelenbegriff. Diese Kritik steht wiederum im Kontext der generellen Kritik Kants an einer Metaphysik, die den Bereich der Erfahrung überschreitet und hierbei gesicherte Erkenntnisse zu gewinnen glaubt. Die theoretische, spekulative Vernunft führt aber, so Kant, in einen „transzendentalen Schein“ (B 349), in Antinomien und Paralogismen, wenn sie den Bereich möglicher Erfahrung verlässt.

Kant bezichtigt die rationale Psychologie, vier Fehlschlüsse („Paralogismen“) gezogen zu haben und betitelt diese in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* als (i) Paralogismus der Substantialität, (ii) der Simplizität, (iii) der Personalität und (iiii) der Idealität (A 348 ff.). Der erste Paralogismus (i) endet mit der These, das Ich als denkendes Wesen oder Seele sei Substanz, der zweite (ii) mit der These, das Ich bzw. die Seele sei einfach, der dritte (iii) mit der These, die Seele sei eine Person und der vierte (iiii) schließlich mit der These, das Dasein aller Gegenstände der äußeren Sinne sei zweifelhaft. Gegen diese vier Thesen richtet sich die Kantische Kritik, die in der ersten Auflage breiter ausgeführt wird.

In der Begründung zur Kritik am ersten Paralogismus bzw. an der seit Aristoteles vertretenen These, die Seele sei Substanz, verweist Kant zum einen auf sein in der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* gewonnenes Ergebnis, wonach die Substanz eine transzendente Kategorie sei und somit eine rein funktionale Bedeutung habe, nämlich die Synthesis des Sinnlich-Mannigfaltigen zu leisten. Zum anderen führt er das Argument ins Feld,

diese Substanz sei kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung, folglich könne ihr auch keine Eigenschaft wie die der Beharrlichkeit zugesprochen werden (A 348 ff.).

Der zweite Paralogismus der Simplizität ist für Kant „der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft“ (A 351). In seiner Kritik an diesem Paralogismus wendet er sich gegen die Auffassung, die Einheit eines Gedankens könne nicht aus einer Vielheit von Vorstellungen resultieren, folglich könne das denkende Subjekt keine Vielheit, kein Zusammengesetztes, sein, sondern nur ein Einfaches, das sich so vom Körper unterscheide und unsterblich sei. Auf dieses Argument stützt sich Mendelssohn im zweiten Gespräch des *Phädon*. Kant hält dagegen, dass die hier behauptete ‚absolute Einheit‘ des Subjekts weder aus Begriffen bewiesen, sei es analytisch oder synthetisch, noch aus der Erfahrung abgeleitet werden kann (A 352 f.). Erfahrung vom Subjekt ist zwar im inneren Sinn möglich, dieser bezieht sich aber auf das ‚erscheinende‘, empirische Subjekt, nicht auf das transzendente Subjekt ‚an sich‘.

Der dritte Paralogismus befasst sich mit dem Begriff der Person. Dieser Begriff steht in enger Beziehung zum Identitätsbegriff und zur Selbstbewusstseinsthematik: Person ist, „was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist“ (A 361). Die Identität des Subjekts ist nun zwar, so Kant, im „eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen“ (A 362), diese Identität ist aber nur eine „formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges“ (A 363), eine „logische Identität“ (ebd.), aus der weder auf die Personalität, noch auf die Beharrlichkeit oder die Substantialität der Seele bzw. des Subjekts geschlossen werden kann.

Der vierte Paralogismus schließlich thematisiert die Differenz von denkendem Subjekt und Außenwelt und das Wissen des Subjekts von den Dingen der Außenwelt. Dieses Wissen sei, so die These der rationalen Psychologie, im Unterschied zum Wissen von dem, ‚was in uns ist‘ bezweifelbar, da es keine unmittelbare Wahrnehmung, sondern ein Schluss vom inneren Sinn auf die Existenz der Außenwelt sei. Kant setzt dieser Auffassung sein Konzept eines „transzendentalen Idealismus“ (A 369) entgegen, demzufolge die Dinge der Außenwelt nur als auf die Sinnlichkeit bezogene ‚Erscheinungen‘, nicht aber als ‚Dinge an sich selbst‘ erfahren werden. Dies gilt für den äußeren, aber auch für den inneren Sinn: die Dinge der Außenwelt sind in gleicher Weise wie das denkende Subjekt ‚Erscheinungen‘ bzw. ‚Vorstellungen‘, die in einer unmittelbaren Wahrnehmung erfasst werden. Auf die Dinge der Außenwelt wird somit nicht geschlossen; sie sind ebenso gewiss, wie die Gegenstände des inneren Sinnes (A 370 ff.).

Kants Kritik am Seelenbegriff der rationalen Psychologie geht mit seiner eigenen Bestimmung des denkenden Subjekts oder Ichs einher. Das Ich bzw. die ‚Seele‘ ist für Kant zum einen ein „regulatives Prinzip“ (B 699) bzw. eine „transzendente Idee“ (B 391). Unter einer ‚Idee‘ versteht Kant „einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (B 383), eine ‚transzendente Idee‘ ist demgemäß ein Begriff der reinen Vernunft, durch den eine nicht empirisch gegebene Totalität, ein „Unbedingtes“ (B 379), gedacht wird. Die Seele oder das Ich ist demnach ein ‚Unbedingtes‘, eine Totalität, die gedacht werden muss, aber, da jenseits aller Erfahrung, nicht erkannt werden kann.

Das Ich ist zum anderen Selbstbewusstsein: die „transzendente Einheit der Apperzeption“ (B 139), die Kant auch das Bewusstsein des „Ich denke“ nennt (B 131 ff.). Dieses transzendente Selbstbewusstsein ist von dem empirischen Selbstbewusstsein, die Wahrnehmung seiner selbst im inneren Sinn, zu unterscheiden.

An anderen Stellen bezeichnet er das transzendente Ich schließlich als das „logische Subjekt des Denkens“ (A 350) bzw. als dessen „Form“ (B 404) und schreibt ihm u.a. die Attribute der Einfachheit (A 355 ff.), der Immaterialität (A 357), der Identität mit sich (B 133 ff.) und ein Synthesisvermögen (ebd.) zu. Es ist kein Erkenntnisobjekt, kein Gegenstand einer Anschauung, sondern ein „Etwas überhaupt“ (A 355), eine „einfache und für sich selbst an Inhalt

gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“ (B 404).

Im Anschluss an die Kritik der Thesen von der Substantialität, Einfachheit und Personalität der Seele unternimmt Kant in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* eine „Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele“ (B 413). Zunächst gesteht er zu, Mendelssohn habe erkannt, dass die Unsterblichkeit der Seele nicht allein durch das Argument ihrer Einfachheit bzw. mangelnden Zerteilbarkeit gesichert sei – auf dieser Begründung basiert der zweite Unsterblichkeitsbeweis in Platons *Phaidon* –, sondern darüber hinaus ihr Verschwinden-Können widerlegt werden müsse. Kant referiert anschließend Hauptthesen Mendelssohns: die im ersten Gespräch des *Phädon* dargestellten Grundsätze der Stetigkeit und der Kontinuität der Zeit, also die These, die Seele könne nicht ‚zernichtet‘ werden, zum einen, da die stets wirksamen Naturkräfte nur Zustandsveränderungen, aber kein Dasein oder Nichtsein hervorbringen könnten, zum andern, da die Zeit ein stetiges Ganzes sei, bei dem die Zustände bzw. Augenblicke des Daseins und Nichtseins nicht aneinandergrenzen können, wie es bei diesen beiden Zuständen aber gedacht werden müsste.

Kants Gegenargument stützt sich auf den Begriff der „intensiven Größe“ (B 414). Der Seele müsse, wenn ihr auch Einfachheit zugestanden, d.h. eine „extensive Größe“ abgesprochen wird, doch eine „intensive Größe, d.i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht“ (ebd.), zugeschrieben werden. Die Seele mitsamt ihren Vermögen kann also ihrem Intensitätsgrad nach abnehmen und „durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte (...) in nichts verwandelt werden“ (ebd.). Es gibt schließlich „unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden“ (B 415 Anm.). Die Beharrlichkeit der Seele kann auch nicht aus den Wahrnehmungen des inneren Sinnes gefolgert werden, da hier „gar nichts Beharrliches“ (B 413) vorzufinden ist. Insgesamt bleibt also für Kant die Beharrlichkeit oder Unsterblichkeit der Seele „unbewiesen, und selbst unerweislich“ (B 415).

Mendelssohns Argument der Zeitlichkeit, das kein Aneinandergrenzen entgegengesetzter Zustände zulässt, widerspricht Kant bei der Erörterung des Zeitbegriffs in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B 48 f.) Der Begriff der Veränderung basiert für ihn auf der Vorstellung der Zeit als einer „inneren Anschauung a priori“ (B 48), nicht auf einem *Zeitbegriff*. Im *Begriff* der Zeit könne der Übergang in entgegengesetzte Zustände, wie Dasein und Nichtsein, nicht begreiflich gemacht werden, in der *reinen Anschauung* der Zeit hingegen „können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nacheinander, anzutreffen sein“ (B 48 f.).

Kants Erörterung des Mendelssohnschen Unsterblichkeitsbeweises kann aber kaum als eine explizite ‚Widerlegung‘ bewertet werden. Er diskutiert weder Mendelssohns Annahme stetig wirkender Naturkräfte, noch sein Prinzip der Stetigkeit, das dieser aus der Naturphilosophie übernimmt – Mendelssohn beruft sich hier auf die Schriften des Pater Boscovich¹⁷ –, auch nicht die Aporien des Zeitbegriffs, die Mendelssohns Argumentation stützen. Andererseits impliziert Mendelssohns Seelenbegriff durchaus eine Art ‚intensiver Größe‘: die Seele erfährt auch hier permanent Zustandsänderungen und Modifikationen ihrer Vermögen, wenn auch die Veränderung zum ‚Nichtsein‘ hin ausgeschlossen wird.

¹⁷ S. Mendelssohn, *Phädon*, 135.

V.

In der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant, dass es im Bereich der theoretischen Vernunft, sofern sie den Bereich der Erfahrung überschreitet, kein Wissen über die Seele und deren Unsterblichkeit geben könne. Die Unsterblichkeit der Seele ist somit kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens i.S. eines reinen Vernunftglaubens. In der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt er daher eine Postulatenlehre, in der die Unsterblichkeit der Seele als notwendige ‚Forderung‘ für die Moralität und Glückseligkeit des Menschen angesehen wird. Er gibt zwei Begründungen für das Postulat der Unsterblichkeit der Seele: eine *teleologische* und eine *moral-theologische* Begründung¹⁸.

Kants Argumentation geht von der Prämisse aus, das Ziel des durch den kategorischen Imperativ bestimmten menschlichen Willens sei das „höchste Gut“ (V 108). Das ‚höchste Gut‘ ist „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (ebd.). Es enthält zwei Elemente: die *Glückswürdigkeit*, die durch das sittliche Handeln zu erreichen versucht wird, und die *Glückseligkeit*, die erst durch Gott ermöglicht wird. Sittlichkeit und Glückseligkeit treten hier – im Unterschied etwa zu den Lehren der Epikureer oder Stoiker – auseinander: der ‚Lohn‘ für moralisches Handeln, die Glückseligkeit, ist nicht im und durch dieses Handeln selbst zu erreichen, sondern erst im und durch das Handeln Gottes.

Die teleologische Begründung (V 122 ff.) für die Unsterblichkeit der Seele thematisiert das erste Element des ‚höchsten Gutes‘: die Glückswürdigkeit. Ziel des sittlichen Handelns und „oberste Bedingung des höchsten Guts“ (V 122) ist die völlige Übereinstimmung des Willens bzw. „der Gesinnungen“ (ebd.) mit dem moralischen Gesetz. Diese vollkommene Übereinstimmung oder „Angemessenheit“ (ebd.) von Wille und Sittengesetz nennt Kant „Heiligkeit“ (ebd.). Sie ist „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“ (ebd.). Wenn auch diese Vollkommenheit im irdischen Dasein nicht erreicht werden kann, so wird sie doch durch die Unbedingtheit des kategorischen Imperativs, gefordert. Realisieren lässt sich diese Forderung des unbedingten ‚Du sollst‘ nur in einem unendlichen Streben, einem „ins Unendliche gehenden Progressus“ (ebd.). Aus dessen Unendlichkeit schließt Kant nun auf die Unsterblichkeit der (persönlichen) Seele: „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fort dauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (ebd.).

Eine ähnliche teleologische Argumentation findet sich auch in Mendelssohns *Phädon*. Im dritten Gespräch führt Sokrates aus, dass sich der Mensch seinem Ziel, der sittlichen und geistigen Vervollkommnung, nur in einem unendlichen Streben annähern kann (113 ff.). Dieses Streben endet nicht mit dem irdischen Dasein, sondern setzt sich über den Tod hinaus fort (115), folglich muss die Seele unsterblich sein. Mendelssohn unterscheidet allerdings nicht wie Kant zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit: für ihn ist bereits das sittliche Handeln allein ausreichende Bedingung für Glückseligkeit: die „Tugend allein“ (112) bzw. die „Nachahmung Gottes“ (113) führt bereits zur „Glückseligkeit der Geister“ (ebd.).

Kants moral-theologische Begründung in der *Kritik der praktischen Vernunft* (V 124 ff.) thematisiert das zweite Element des ‚höchsten Gutes‘: die Glückseligkeit, ihre Entsprechung zu Sittlichkeit und Glückswürdigkeit und die Bedingung dieser Entsprechung: die Existenz Gottes. Das Erlangen von Glückseligkeit setzt sittliches Handeln gemäss dem kategorischen Im-

¹⁸ S. Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, 78.

perativ und Glückswürdigkeit voraus. Ihr Grad ist proportional zu dem der Glückswürdigkeit. Damit diese Entsprechung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit jedoch erfolgen könne, muss, so Kant, die Existenz Gottes postuliert werden. Sie kann nicht aus dem moralischen Gesetz heraus erfolgen, sondern erfordert „das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur“ (V 125). Diese Ursache ist „ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Gott“ (ebd.). Gott bewirkt die Übereinstimmung bzw. Entsprechung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit.

Aus diesem ‚ethischen Gottesbeweis‘ und der Unterscheidung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit folgt schließlich die Annahme der Unsterblichkeit der Seele. Während die Seele im Diesseits Glückswürdigkeit anstrebt, erhält sie erst im Jenseits durch das Wirken Gottes proportionale Glückseligkeit: „Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt: weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, diese aber in dieser Welt unter dem Namen der Glückseligkeit gar nicht erreicht werden kann (...) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird“ (V 128 f.).

Literatur

- Aristoteles, *Über die Seele*, Hamburg, 1995 (PhB 476)
 Aristoteles, *Metaphysik*, 2 Halbbände, Hamburg, Band 1: ³1989 (PhB 307), Band 2: ²1984 (PhB 308)
 Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Hamburg, 1960 (PhB 261)
 Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg, ²1977 (PhB 250a)
 Diels, Hermann / Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 2, Hildesheim, ¹⁷1989
 Huonder, Quirin, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart, 1970
 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1976 (PhB 37a)
 Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kants Werke (=Akademie-Textausgabe), Band V, Berlin, 1968
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Die Theodizee I*, in: Philosophische Schriften, Band 2.1, Frankfurt/Main, 1996
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadologie*, in: Philosophische Schriften, Band 1, Frankfurt/Main, 1996
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*, in: Philosophische Schriften, Band 1, Frankfurt/Main, 1996
 Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Stuttgart, 1979
 Mendelssohn, Moses, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Hamburg, 1979 (PhB 317)
 Platon, *Phaidon*, in: Werke, Band 3, Sonderausgabe, Darmstadt, 1990
 Platon, *Phaidros*, in: Werke, Band 5, Sonderausgabe, Darmstadt, 1990
 Platon, *Politeia*, in: Werke, Band 4, Sonderausgabe, Darmstadt, 1990
 Plotins Schriften (=Enneaden), Hamburg, Band Ia: 1956 (PhB 211a), Band IIa: 1962 (PhB 212a), Band Va: 1960 (PhB 215a)
 Snell, Bruno, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, ⁶1986
 Wolff, Christian, *Psychologia rationalis*, in: Gesammelte Werke, II. Abt., Band 6, Hildesheim/New York, 1972
 Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in: Gesammelte Werke, I. Abt., Band 2, Hildesheim/Zürich/New York, 1983