

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

## **Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit**

**Gomperz, Heinrich**

**Jena, 1904**

Sokrates II. Fünfte Vorlesung.

**urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8057**

## SOKRATES II

### FUNFTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



IR haben neulich angefangen, uns mit der sokratischen Persönlichkeit zu beschäftigen, und glaubten, dieselbe noch am besten kennen lernen zu können aus der Haltung, die sie auf dem Höhepunkte und zugleich am Ende ihres Lebens der drohenden und eintretenden Katastrophe gegenüber eingenommen und bewahrt hat. Ich will nun heute diesen Teil meiner Aufgabe zu Ende führen, indem ich zunächst noch den Tod des Sokrates darstelle. Über ihn berichtet Platon in dem Gespräche „Phaidon“. Die Reden über die Unsterblichkeit der Seele, welche den größten Teil dieses Dialogs einnehmen, sind für durchaus unhistorisch zu halten. Die Schlußkapitel jedoch, in denen das Ende selbst geschildert wird, müssen zwar, da Platon ausdrücklich angibt, daß er nicht zugegen war, gleichfalls als stilisierte Wahrheit angesehen werden, allein hier ist es von vornherein wahrscheinlich, daß sich Platon an die gewiß reichlich vorhandene mündliche Tradition angelehnt haben wird, und ihr Inhalt bietet uns keinen Anlaß, diese Vormeinung aufzugeben.

Nach dem Berichte Platons<sup>1</sup> also, den dieser dem Phaidon in den Mund legt, versammelten sich am Morgen des Tages, an dem Sokrates den Schierlingsbecher leeren sollte, in seinem Kerker eine stattliche Anzahl von Jüngern: Phaidon aus Elis, Euklid und Terpsion aus Megara; Simmias, Kebes und

<sup>1</sup>) Phaedo p. 59b.

Phaidonides aus Theben; Apollodor, Kritobul, Kriton, Hermogenes, Epigenes, Aischines, Antisthenes, Ktesipp und Menexenos von Athen. Es wurden nun tagsüber philosophische Unterhaltungen gepflogen. Gegen Abend aber beschloß Sokrates eine Ausführung mit den Worten<sup>1</sup>: „Ihr nun, Simmias, Kebes und ihr anderen, werdet späterhin einmal diese Reise (ins Jenseits) antreten; mich aber, würde ein Tragiker sagen, ruft schon jetzt das Geschick. Und es ist wohl schon ungefähr Zeit zu baden, denn ich denke, es ist besser, wenn ich mich wasche, eh' ich das Gift trinke, und nicht den Weibern die Mühe mache, daß sie den Leichnam waschen müssen.“ — Nach diesen Worten sagte Kriton: „Gut, Sokrates, aber was hast du mir oder diesen aufzutragen wegen deiner Kinder, oder wegen sonst einer Sache: wie könnten wir am meisten in deinem Sinne handeln? — Wenn ihr tut, was ich immer sage, Kriton, erwiderte er, und nichts neues: mir und den meinigen und euch selbst werdet ihr zu Dank handeln, wenn ihr, was immer ihr tut, euch um euch selbst bekümmert — auch wenn ihr's nicht jetzt versprecht. Wenn ihr aber jetzt noch soviel und entschieden versprecht, und kümmerst euch dann nicht um euch selbst, und wandelt nicht, sozusagen, in den Spuren der Reden, die jetzt und früher von uns gesprochen wurden, so werdet ihr gar nichts leisten. Dies also, entgegnete (Kriton), wollen wir uns vornehmen; aber wie sollen wir dich begraben? Wie ihr nur wollt, sagte er, wenn ihr mich nämlich fassen könnt, und ich euch nicht entwische! Und dabei lachte er leise, blickte auf uns und sprach: Ich kann den Kriton nicht überzeugen, ihr Männer, daß dies hier der Sokrates ist, der jetzt (mit euch) redet, und jedes Wort an seine Stelle setzt, sondern er denkt, ich sei jener, den er in kurzer Zeit als Leichnam sehen wird, und so fragt er, wie er mich begraben soll? Daß ich aber eben in einer so langen Rede auseinandergesetzt habe, daß, wenn ich das Gift werde genommen haben, ich nicht mehr bei euch bleiben, sondern ganz fortgehen werde zu irgend welchem Glück

---

<sup>1</sup>) Phaedo p. 115a.

der Seligen, das, kommt ihm vor, rede ich nur so, um euch zu trösten, und auch mich selbst. Ihr müßt also jetzt, fuhr er fort, für mich dem Kriton die entgegengesetzte Bürgschaft leisten, als die war, die er für mich den Richtern geleistet hat. Er nämlich hat sich dafür verbürgt, daß ich ganz gewiß dableiben würde; ihr aber müßt euch dafür verbürgen, daß ich ganz gewiß nicht dableiben werde, wenn ich tot bin, sondern ganz weggehen, — damit der Kriton es besser erträgt. Denn sonst würde er, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, sich meiner wegen aufregen, als ob mir etwas Schreckliches widerführe, und würde beim Begräbnis sagen: da bahren sie den Sokrates auf! oder: da tragen sie ihn hinaus! oder: da begraben sie ihn! Denn du weißt ganz gut, lieber Kriton, sagte er, daß eine unrichtige Ausdrucksweise nicht nur an und für sich etwas Ungebührliches ist, sondern auch den Seelen einen Schaden zufügt. Aber es heißt: sich wacker halten, und sagen, daß mein Leib begraben wird, und zwar so begraben, wie es dir paßt, und wie du meinst, daß es den Gesetzen am besten entspricht. — Nach diesen Worten nun stand er auf und ging in ein (anderes) Zimmer, um zu baden. Kriton aber folgte ihm, und hieß uns warten. Wir warteten also, und dachten nach und sprachen über das Gesagte, bald aber auch über die Größe des Schicksalschlages, der uns getroffen hatte. Denn es war uns geradezu, als müßten wir, des Vaters beraubt, als Waisen den Rest unseres Lebens verbringen. Nachdem er aber gebadet hatte, führten sie seine Kinder zu ihm — er hatte nämlich zwei kleine Buben und einen großen. Und auch die Weiber aus seinem Hause kamen. Mit denen redete er in Kritons Gegenwart, und gab ihnen die Aufträge, die er eben wollte. Dann hieß er die Weiber und Kinder weggehen, und kam selbst zu uns heraus. Und es war schon nahe an Sonnenuntergang; denn er war lange drinnen geblieben. Er kam also nach dem Waschen herein und setzte sich, redete aber danach nicht mehr viel. Und da kam (auch schon) der Diener der Eilmänner, trat zu ihm und sprach: Sokrates, an dir werde ich nicht bemerken, was ich an anderen bemerkt habe, daß sie

mir zürnen und fluchen, wenn ich auf Befehl der Obrigkeit ihnen ansage, daß sie das Gift nehmen sollen. Denn ich habe dich schon sonst in dieser Zeit als den Wackersten, Sanftesten und Besten kennen gelernt von allen, die je hier hereingekommen sind, und auch jetzt bin ich sicher, daß du nicht mir zürnst, sondern denen, von denen du weißt, daß sie daran schuld sind. Nun aber — du weißt ja, wozu ich komme — und trachte das, was sein muß, so gut es geht, zu ertragen. Und dabei weinte er, kehrte sich um und ging hinaus. Sokrates aber blickte ihm nach und sagte: Und auch du lebe wohl! Wir aber werden also tun. Und, zu uns gewendet: Wie liebenswürdig der Mensch ist! Und schon die ganze Zeit kam er zu mir herein, und redete mit mir, und war der reizendste Mensch. Und jetzt (seht), wie hübsch er um mich weint! Und nun, Kriton, wollen wir ihm folgen, und man soll mir das Gift bringen, wenn es schon gerieben ist; wenn aber noch nicht, so soll es der Mensch reiben! Aber ich denke, sagte Kriton, die Sonne ist noch über den Bergen, und noch nicht untergegangen. Und ich weiß doch, daß andere das Gift ganz spät nehmen, (lange) nachdem sie gemahnt worden sind, und vorher noch recht gut essen und trinken, einige auch noch eine Schäferstunde halten mit denen, nach denen sie Verlangen tragen. Also dränge doch nicht; denn es hat noch Zeit. Und mit Recht, Kriton, entgegnete (Sokrates), machen's diese so, von denen du sprichst; denn sie meinen davon einen Vorteil zu haben; und mit (demselben) Recht werde ich's nicht so machen, denn ich meine, wenn ich's etwas später trinke, so würde ich keinen Vorteil davon haben, und nur mir selber zum Gespött werden, wenn ich am Leben klebte und sparte, wo nichts mehr ist. Aber (jetzt) geh', folg' mir, und tu' nichts anderes! — Und als Kriton das hörte, winkte er einem Sklaven in seiner Nähe. Und der Sklave ging hinaus, und nach einiger Zeit kam er zurück, in Begleitung des Mannes, der ihm das Gift geben sollte. Der trug es zubereitet in einem Kelch. Als nun Sokrates den Mann sah, sagte er: Schon recht, Bester, aber (sag' mir) — denn du kennst dich ja damit aus — was soll ich machen?

Ganz einfach, erwiderte dieser, trinken; dann auf- und abgehen, bis dir die Beine schwer werden; dann dich hinlegen, und dann wird es schon selbst wirken. Und dabei reichte er dem Sokrates den Kelch. Und dieser nahm ihn, und ganz heiter, . . . ohne zu zittern, ohne sich zu verfärben, ohne eine Miene zu verziehen, ganz wie sonst blickte er den Mann mit seinen Stieraugen an, und: Was meinst du, sagte er, könnte man von diesem Trunk eine Trankspende darbringen? Ist's erlaubt oder nicht? Jener aber sagte: Sokrates, wir bereiten (gerade) soviel, wie wir meinen, daß es richtig sei zu trinken. Ich verstehe, sagte er; aber beten darf man doch wohl zu den Göttern, und muß es auch, daß die Umsiedlung von hier nach dort glücklich von statten gehe. Darum also bitte ich, und so möge es geschehen. Und mit diesen Worten setzte er an, und heiter und ruhig trank er's aus. Und die meisten von uns waren bis dahin noch so ziemlich imstande gewesen, das Weinen zurückzuhalten. Als wir aber sahen, wie er trank — und (schon) getrunken hatte, da nicht mehr; sondern mir selbst zum Trotz brach der Tränenstrom hervor, und ich verhüllte mich, und beweinte mich selbst. Denn nicht seinetwegen (weinte) ich da, sondern über mein eigenes Schicksal, daß ich eines solchen Freundes beraubt sei. Kriton aber war noch vor mir aufgestanden, da er die Tränen nicht mehr zurückhalten konnte. Apollodor aber hatte schon die ganze Zeit ununterbrochen geweint; in diesem Augenblicke aber brüllte er laut, vor Heulen und Schreien, und es war niemand unter den Anwesenden, den er nicht erschüttert hätte — außer Sokrates selber. Der aber sagte: Was macht ihr, ihr komischen Leute? Ich habe doch nicht zum wenigsten deshalb die Weiber weggeschickt, damit sie nicht solche Unordnung machten; denn man sagt, man solle in andächtiger Stille scheiden. Seid doch ruhig und bezwingt euch! Und da wir das hörten, schämten wir uns, und hörten auf zu weinen. Er aber ging auf und ab. Dann sagte er, es würden ihm die Beine schwer, und er legte sich auf den Rücken. So nämlich ordnete es jener Mann an. Und zugleich griff ihn dieser, der ihm das Gift gegeben hatte, an, und

nachdem einige Zeit verstrichen war, besah er die Füße und Beine. Dann drückte er kräftig seinen Fuß und fragte ihn, ob er es spüre, was (Sokrates) verneinte. Und etwas später ebenso die Waden. Und indem er so von unten nach oben ging, zeigte er uns, wie jener erkaltete und erstarrte. Und indem er ihn anrührte, sagte er: Wenn es bis zu seinem Herzen kommt, dann ist es aus. Als ihm nun schon beinahe die Bauchgegend erkaltet war, da enthüllte er sich — denn er hatte sich verhüllt — und sagte — und das waren seine letzten Worte —: Kriton, sagte er, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig. Bringt ihn aber dar, und versäumt es nicht! Ja, erwiderte Kriton, das wird geschehen. Denke aber nach, ob du sonst nichts mehr zu sagen hast? Auf diese Worte gab er keine Antwort mehr, sondern nach einiger Zeit machte er eine Bewegung, und der Mann deckte ihn auf. Da waren seine Augen gebrochen. Und da drückte ihm Kriton Mund und Augen zu. — Dies . . . war das Ende unseres Freundes, von dem wir behaupten, er sei von allen seinen Zeitgenossen, die wir gekannt haben, der beste, und überdies der verständigste und rechtschaffenste gewesen.“

**G**eehrte Zuhörer! Ich habe Ihnen diese ausführlichen Exzerpte aus den Quellen gegeben, weil sich, wie ich glaube, die Eigenart des großen Mannes, von dem wir reden, nicht durch Vermittlung irgend welcher referierender oder resumierender Schlagworte dem Verständnis erschließt, sondern weil nur die, wenn auch noch so flüchtige, unmittelbare Berührung von ihr einen einigermaßen zuverlässigen Eindruck zu geben imstande ist. Ist aber diese meine Absicht einigermaßen erreicht worden, dann werden Ihnen vor allem drei Eigenschaften als im höchsten Grade charakteristisch aufgefallen sein: eine außerordentliche Furchtlosigkeit, eine außerordentliche Scherzfähigkeit und eine außerordentliche Verstandesmäßigkeit. Alle drei aber weisen zurück auf eine ebenso außerordentliche innere Freiheit, und leiten sich aus ihr ab.

Der erste dieser drei Punkte ist zu augenfällig, um einer eingehenderen Erläuterung zu bedürfen. So ist wohl kein anderer Mensch gestorben — wir mögen nun wen immer zum Vergleiche heranziehen. Nicht, als ob nicht auch in vielen anderen Fällen, von denen wir wissen, das Ende rein gewesen wäre von jener Jämmerlichkeit, wo eine erlöschende Existenz sich an die kleinen Güter des Lebens klammert, und es nicht über sich bringt, sie fahren zu lassen; und auch frei von jenem ergreifenderen Jammer, da eine mächtige Kraft sich in vergeblichem Widerstande erschöpft, und endlich gebrochen wird. Aber eins von zwei Dingen finden wir dann fast immer: entweder der Wille zum Leben ist schon geschwunden vor der Entscheidung; oder die stürmische Erregung dieses größten Augenblicks äußert sich, wo nicht als verzweiflungsvolle Angst, so doch in anderen Formen: als Starrsinn des Trotzes, als Zuversicht der Seligkeits Hoffnung, als Rausch des Heroismus. Von alledem ist in diesem Falle keine Spur zu finden. Kein Zug von müder Resignation, aber auch keiner von überquellender Steigerung des Gefühls zeigt sich in der gelassenen Haltung und ruhigen Heiterkeit des sterbenden Sokrates. Wir sehen: hier endet ein Mensch in seiner vollen und unvergleichlichen Kraft; aber selbst da es um ihr Sein und Nichtsein geht, vermag diese Kraft nicht aufs leiseste die vollkommene Gewalt zu erschüttern, mit der dieser Mensch sie selbst beherrscht. Die Glut des Lebens sprengt nicht die Form, in die sie gegossen ist; diese zerfällt erst in dem Augenblick, da jene erkaltet. Wer diese Probe bestand, dem konnte Platon mit Recht das Wort in den Mund legen: „Für einen guten Mann gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tode.“ Er hat ihn damit auf dem Höhepunkte seines Lebens im knappsten Ausdruck das Ideal der inneren Freiheit aussprechen lassen.

Der zweite Punkt, den ich nannte, die Scherzfähigkeit, ist als die sokratische Ironie berühmt. Ob jedoch diese Auffassung dem Tatbestande durchaus gerecht wird, ist mir einigermaßen zweifelhaft. Daß freilich eine so weitgehende Gleichgiltigkeit



gegen die äußere Lage und eine so vollkommene Freiheit von jeder innerlichen Angst, wie wir sie eben angedeutet haben, gar nicht bestehen kann, ohne eine unvergleichliche Ruhe, Leichtigkeit und Heiterkeit des Geistes und Gemütes zu erzeugen, versteht sich von selbst. Und wenn wir in unserer einleitenden Betrachtung die Gleichung: Leben = Spiel, als einen besonders adäquaten Ausdruck des Bewußtseins innerer Freiheit erkannten, so ist eben dies der Eindruck, den die Persönlichkeit des Sokrates auch schon im Altertume gemacht hat. Schon Platon sagt<sup>1</sup>, Schönheit, Reichtum und alles andere, wegen dessen die Menschen glücklich gepriesen werden, habe er verachtet: „Allen diesen Gütern schreibt er keinen Wert zu, und uns (die wir sie besitzen) achtet er für nichts, sondern ironisch und scherzend<sup>2</sup> verhält er sich sein Leben lang gegen die Menschen.“ Ebenso Epiktet<sup>3</sup>, nachdem er das ethisch wertvolle Leben einem Spiel, und näher einem Ballspiel verglichen hat: „Also konnte auch Sokrates Ball spielen. Wieso? Im Gerichtssaal spielen.“ Er zitiert nun das Gespräch mit Meletos<sup>4</sup>, dessen dialektische Kunstgerechtheit er offenbar mit der Eleganz des geübten Ballspielers in Parallele setzt, und fährt dann fort: „(So redete er), als ob er Ball spielte. Was für ein Ball war aber damals zur Hand? Das Leben, die Freiheit, die Verbannung, das Gift, der Verlust seines Weibes, das Hinterlassen von Waisenkindern. Das war zur Hand, womit er spielte. Aber er spielte nichtsdestoweniger, und warf den Ball der Ordnung gemäß.“ Und wieder ganz ähnlich Plotin, wo er das ganze äußere Leben einem Kinderspiel vergleicht<sup>5</sup>: „Wenn also Sokrates auch spielt, so spielt er doch nur mit dem äußeren Sokrates.“ Insofern also mag die herkömmliche Auffassung der sokratischen Ironie in ihrem Rechte bleiben. Eine tiefer dringende Betrachtung jedoch kann sich hierbei schwerlich beruhigen, führt uns aber zugleich zu dem dritten der oben vorläufig angedeuteten Punkte hinüber, den ich als die Verstandesmäßigkeit charakterisierte.

1) Conviv. p. 216 e. 2) παίζων, wörtlich: spielend. 3) Diss. II. 5. 18. 4) Statt dessen er aus Flüchtigkeit Anytos nennt. 5) Enn. III. 2. 15, p. 267.

Die Ironie des Sokrates besteht nämlich, genau besehen, eigentlich darin, daß er die eigenen, persönlichen Lebenslagen so auffaßt, erörtert und beurteilt, wie wir anderen dies mit gegebenen, fremden Situationen zu tun pflegen. Unsere Stellungnahme zu jenen Fragen, die uns am nächsten „angehen“, ist uns zumeist vorgezeichnet durch eine instinktive Reaktion auf den äußeren Eindruck, und deshalb gegeben im Gefühl. Wir fragen nicht, und wägen nicht die Gründe dafür und dawider ab, ob nicht vielleicht der Tod für uns ein Gut, unser Henker ein Freund, oder auch nur der Mann, mit dem wir gerade streiten, viel klüger sei als wir? Diese subjektive Stellung zu solchen Dingen wird uns durch unsere Interessen diktiert. Sie nennen wir unseren Ernst. Und wir sind nicht gewohnt zu bezweifeln, daß jedermanns Ernst unserem Ernste gleichen müsse. Äußert sich daher jemand so, als würden für ihn alle diese Voraussetzungen nicht gelten, als „gehe ihn nichts an“, wovon wir denken, es müsse ihn doch offenbar mehr angehen, als alles andere; als sei seine Stellung zu solchen Fragen ihm nicht im Gefühl gegeben, sondern nur aufgegeben als ein durch Gründe zu suchendes; als sei sie, mit einem Worte, eine objektive, und, können wir hinzufügen, als fürchte er nicht, was wir fürchten, und hoffe nicht, was wir hoffen; — dann sind wir geneigt, anzunehmen, diese Äußerungen seien nicht der Ausdruck seiner wirklichen Meinung, sondern er verstelle sich nur; sie seien also nicht im Ernst zu nehmen, sondern im Scherz. In der Tat schließen wir nie anders auf die Scherzhaftigkeit eines Wortes, als weil wir dem, der es ausspricht, eine andere Ernsthaftigkeit zumuten. Allein wenn dieser Schluß sonst oft berechtigt ist, muß er es auch hier sein? Warum sollte einer scherzen, vor seinen Richtern über Leben und Tod? Aber die Frage sagt viel zu wenig: wie könnte das ein Mensch — ohne so frei zu sein von unserem Ernst, daß wir jenen „Scherz“ für einen Scherz zu halten gar nicht mehr vermögen? Wer sein Leben zum Scherz aufs Spiel setzt, dem ist dieser Scherz Ernst — und die ganze Unterscheidung hat ein Ende. Und gerade dies ist es,

was wir bei Sokrates mit Recht erwarten werden. Denn wer so entfernt ist von der ursprünglichsten Furcht, wie wir dies eben bei ihm gesehen haben, bei dem hat jene instinktive Reaktion auf den äußeren Eindruck, jene gefühlsmäßige Stellungnahme aufgehört, die wir sonst als seinen Ernst hätten voraussetzen können. Wo bleibt also dann die „Ironie“? Sie sehen, in diesem Sinne ist sie nichts als das Zerrbild, als das sich die innere Freiheit in den Köpfen der innerlich Unfreien spiegelt. Denn das ist ja innere Unfreiheit, wenn Einem die äußeren Dinge durch Vermittlung unerschütterlicher „Interessen“ seine Stellung zu ihnen diktieren; eben dadurch wird er von ihnen abhängig, ist seine Wunschbejahung eingeschränkt und gebunden. Und eben dadurch, daß er diese Diktatur bricht, diese subjektive Befangenheit abstreift, wird er von ihnen unabhängig — und eben das ist die innere Erlösung und Befreiung!

Aber ich gehe nun noch ausdrücklich auf unseren dritten Punkt ein, auf die sokratische Verstandesmäßigkeit. Denn nicht zufällig mußte ich eben sagen: das Gefühl sei hier ersetzt durch Gründe, die emotionelle Stellungnahme also durch die intellektuelle. Denn dies ist die spezifische Form, in der sich bei Sokrates der Erlösungsprozeß vollzogen hat. Dies haben jene wohlgefühlt, die (wie Hegel und Nietzsche) ihm vorgeworfen haben, er habe die Instinkte des Griechentums in Verwirrung gebracht. Und gewiß: das Irrewerden des Instinkts ist ein großes Unglück, wenn und solange der Versuch mißlingt, ihn durch die Vernunft zu ersetzen. Ist er es aber auch dann, wenn er gelingt? Und können wir dies behaupten, die wir eben dadurch nicht mehr Tiere sind, sondern Menschen? Doch, wir wollen nicht urteilen, wir wollen verstehen: verstehen, zunächst den allgemeinen Zusammenhang von Verstandesmäßigkeit und innerer Freiheit; und weiter die untrennbare Verknüpfung beider in der sokratischen Persönlichkeit.

Wir haben eben gesehen, daß die innere Befreiung voraussetzt die Abstreifung des Subjektiven in unseren Eindrücken: eben jener Gefühle, Begierden, Interessen, deren sich die äuße-

ren Güter als Fesseln bedienen, um uns in Abhängigkeit und Unfreiheit zu erhalten. Was nach dieser Abstreifung übrig bleibt, ist das Objektive des Vorgangs oder der Lage: der Tatbestand selbst. Aber jene subjektiven Momente, die gewöhnlich zu dem objektiven Tatbestande hinzutreten, bilden zugleich einen großen Teil jener besonderen Umstände, welche dem einzelnen Erlebnis zugehören, über jene allgemeinen Züge hinaus, die ihm mit anderen, ähnlichen Erlebnissen gemeinsam sind. Sie müssen daher, wenigstens zeitweilig, zurückgedrängt werden, immer dann, wenn ein persönliches Erlebnis zum Behufe des Denkens unter Begriffe gebracht oder zum Behufe der Mitteilung in Worte gefaßt werden soll. Denn an sich kann ein solches subjektiv-persönliches Erlebnis weder logisch formuliert noch sprachlich ausgesagt werden. Es ist, als höchst persönlicher Eindruck, ein einzigartiges und einzigmaliges Vorkommnis. Wort und Begriff aber bezeichnen ein Vorkommnis nur, insofern es mit anderen ähnlich ist, mit ihnen zu einer Art gehört. In einer so alltäglichen Aussage, wie etwa in dem Satze: „Ich ging im Wald spazieren“, ist eine außerordentlich weitgehende Abstraktion von den individuellen, und namentlich auch von den subjektiven Zügen des Eindrucks vollzogen: nicht nur alles, was diesen Wald von anderen Wäldern, diesen Spaziergang von anderen Spaziergängen unterscheidet, ist damit abgestreift, sondern namentlich auch alles, was Eindruck und Stimmung dieser Lage vor denen anderer, mit den gleichen Worten wiederzugebender Lagen ausgezeichnet haben mag: die Pracht des Sommermorgens, die Frische des Schrittes, die Sammlung von Geist und Gemüt. Denken Sie nun, statt an ein solches, an ein in noch höherem Grade die subjektive Stellungnahme einschließendes Erlebnis: an Freude oder Trauer, Sieg oder Niederlage, Verlust oder Gewinn, so sehen Sie: um es auch nur auszusprechen als einen Tatbestand von dieser oder jener Art, wird schon erfordert die Überwindung zahlloser subjektiver Momente, die innere Erhebung über so und so viele „Interessen“, und damit die innere Befreiung von ihnen. Daß es auf einer oberen Stufe und in einem

größeren Maße ebenso ist, mit der Lyrik im engsten Sinne wie mit der subjektiven Poesie überhaupt, das ist uns ja seit Goethe ein Gemeinplatz. Der Dichter aber, dem es gegeben ist „zu sagen, was er leidet“, wiederholt damit nur in einer höheren Sphäre, was schon das Kind tut, wenn es sagen lernt: „Ich hab' mich angestoßen“. Denn auch dies muß es lernen: der ursprüngliche Ausdruck solcher Erlebnisse ist begriffloser Schmerz und wortloses Weinen. Hat es aber jenes einmal gelernt, dann weint es nicht mehr: mit der verstandesmäßigen Überwältigung des Erlebnisses hat es sich zugleich von seiner ausschließlich-persönlichen Stellung zu ihm befreit. Eine Stufenleiter also, auf der objektive Auffassung des Tatbestandes und innere Befreiung Hand in Hand gehen, haben wir zweifellos vor uns; was Wunder, wenn sie auch zugleich den Höhepunkt erreichen? Daß aber diesem Prozeß auch größte sittliche Bedeutung zukommt, wird uns schon auf einer verhältnismäßig niederen Stufe offenbar: ich denke an jenes Gebiet der Moralität im engeren Sinne, das wir die Gerechtigkeit nennen. Denn Rechtsgefühl heißt nichts anderes, als: eine Lage, an der ich zunächst beteiligt bin als Partei, so ansehen, wie sie sich mir darstellen würde, wenn sie stattfände zwischen Fremden, oder auch mit vertauschten Rollen. Auch hier wieder ist es dem primitiven Menschen eigen, das Unliebe, das ihm ein anderer zufügt, und das ihm Liebe, das er anderen zufügt, nur anzusehen als solches; Anzeichen aber und Bedingung höherer Ausbildung, abzusehen davon, daß ich gewinne oder verliere, und, entblößt von dieser subjektiven Färbung der Interessen, den Tatbestand ins Auge zu fassen, wie er an sich ist. Und wer würde zweifeln, daß auch dieses Fähigwerden zur Gerechtigkeit ein Schritt ist (wenn auch nur einer der ersten) auf dem Wege zur inneren Freiheit?

Daß also ein innerer Zusammenhang besteht zwischen dem Ideal der inneren Freiheit und zwischen einem Maximum jener Verstandesmäßigkeit, die objektiv den Tatbestand in den Vordergrund stellt, wie er an sich ist und seinen allgemeinen Merkmalen nach unter Begriffe gebracht und ausgesprochen werden

kann, — das sehen Sie. Damit ist nicht gesagt, daß in jedem Falle, wo ein Mensch diesem Ideale nahekam, gerade dieser Zusammenhang vor allem deutlich werden, gerade diese Seite des Ideals uns in die Augen fallen, gerade dieser Zug seines Wesens der hervorstechendste sein muß. Wir sagten ja schon bei früherer Gelegenheit: das Ideal hat viele Tore, und ein jeder wird durch ein anderes eingehen, je nach dem Wege, den ihm sein Ausgangspunkt vorzeichnet. Dieser Ausgangspunkt der ethischen Entwicklung aber ist der ursprüngliche, unvollkommene Charakter. Gäbe es nun absolute Vollkommenheit, so müßten sich an diesem Zielpunkte alle Einseitigkeiten der Herkunft und der Straße ausgleichen. So aber wird zwar jeder, indem er dem Ziele näher kommt, auch die anderen Grundeigenschaften des innerlich freien Menschen in sich entwickeln, eine aber wird dennoch dominieren, und ihr eigentümliches Gepräge ihm aufdrücken. Bei dem einen mag dies die Liebe sein oder die schöpferische Produktivität, bei dem anderen die Freudigkeit und Heiterkeit, bei dem dritten aber die Sachlichkeit. Und damit sind wir zu Sokrates zurückgekehrt. Bewundern wir auch an ihm die seltenste, freudigste Ruhe und Heiterkeit, und eine selbstvergessene Schöpferkraft, der direkt oder indirekt die ganze begriffliche Geisteswissenschaft des Abendlandes entsprungen ist, so werden wir doch der geschichtlichen Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir sagen: die Persönlichkeit des Sokrates ist ihrem innersten Wesen nach charakterisiert durch eine nahezu vollkommene innere Freiheit, die sich uns in erster Linie als fast absolute Sachlichkeit offenbart.

Und wenn Sie nun, geehrte Zuhörer, nach allem Vorgehenden, was ich hiermit sagen will, richtig verstehen und nachempfinden, dann werden Sie jetzt auch unschwer dasjenige, was gemeinhin die „Lehre“ des Sokrates heißt, in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenhange mit der Persönlichkeit ihres Urhebers begreifen. Aber ihrer näheren Darlegung schicke ich nochmals die Bemerkung voraus, daß mit Rücksicht auf die Form

des sokratischen Denkens (als welches sich nur fragend und anregend äußerte — Hebammendienste leistend, ist ein platonisches Lieblingsgleichnis) diese sogenannte Lehre nicht als eine eigentliche Lehre betrachtet werden darf, sondern daß sie eine von uns beliebte Zusammenfassung jener, zum Teil vielleicht nicht einmal direkt ausgesprochenen Voraussetzungen ist, die dem sokratischen Frage- und Antwortspiel zugrunde gelegen haben. Was wir aber über diese Voraussetzungen wissen, ist der Hauptsache nach das Folgende.

Aristoteles sagt<sup>1</sup>: „Sokrates beschäftigte sich mit den ethischen Problemen und durchaus nicht mit der gesamten Naturforschung“. Bei dieser Beschäftigung „suchte er zuerst allgemeine Begriffsbestimmungen aufzustellen . . . Denn diese beiden Dinge kann man mit Recht dem Sokrates zuschreiben: die allgemeinen Begriffsbestimmungen und die induktiven Reden“<sup>2</sup>. Er bestimmte aber „alle Tugenden“ als „Einsichten“, „Vernunft“, „Sachkunde“ oder Wissen<sup>3</sup>, so daß es also dasselbe sei „die Gerechtigkeit zu kennen und gerecht zu sein“<sup>4</sup>. Daher erklärte er auch insbesondere „die Tapferkeit für ein Wissen“<sup>5</sup>, und da das Wissen für alle Menschen nur eines ist, so seien auch „Selbstbeherrschung, Tapferkeit und Gerechtigkeit für Männer und Weiber dieselben“<sup>6</sup>. Dieses Wissen gewährleistet aber die Tugend, und „es ist nicht möglich, daß der Wissende sich nicht in der Gewalt habe; denn es wäre ja schrecklich, wenn, wo die Einsicht ist, etwas anderes stärker wäre“<sup>7</sup>. Vielmehr ist „nichts stärker als die Einsicht“<sup>8</sup>. Sokrates behauptete aber durchaus nicht, diese Einsicht selbst zu besitzen; denn „deswegen fragte Sokrates, antwortete aber nicht; er gestand nämlich, daß er kein Wissen habe“<sup>9</sup>.

Sie sehen, sehr imponierend ist die Masse der Zeugnisse, die uns übrig bleiben, gerade nicht. Dafür scheinen sie im wesent-

1) Metaph. I. 6, p. 987 b 1; vgl. de partt. anim. I. 4, p. 642 a 28. 2) Metaph. XIII. 4, p. 1078 b 17 ff. 3) Eth. Nic. VI. 13, p. 1144 b 19 und 28. 4) Eth. Eud. I. 5, p. 1216 b 7. 5) Eth. Nic. III. 11, p. 1116 b 4. 6) Polit. I. 13, p. 1260 a 21. 7) Eth. Nic. VII. 3, p. 1145 b 23. 8) Eth. Eud. VII. 13, p. 1246 b 34. 9) Soph. El. 33, p. 183 b 7.

lichen zuverlässig. Unsere erste Aufgabe aber muß die sein, ihren Gehalt uns dadurch näher zu bringen, daß wir ihn kurz in eine uns geläufigere Sprache übertragen.

Sokrates ging also, das ist die Meinung, darauf aus, die ethischen Grundbegriffe in der Weise zu bestimmen, daß er Antworten auf die Fragen provozierte, was jede Tugend eigentlich sei? Er fragte also etwa: Was ist die Tapferkeit? Was ist die Rechtschaffenheit? usw. Als die Methode zur Auflösung dieser Probleme aber schwebte ihm dasjenige vor, was Aristoteles die „induktiven Reden“ nennt. Das heißt, wie wir nach den übereinstimmenden Darstellungen des Platon und des Xenophon schließen können, er wollte die ethischen Fragen nach Analogie der technischen behandelt wissen. Er verwendete somit die spezifischen Tüchtigkeiten der einzelnen Gewerbe (des Reiters, Schusters, Flötenspielers), also die Kunstfertigkeiten, zur Illustration der allgemeinen menschlichen Tüchtigkeit, also der „Tugend“. Er meinte, wer wisse, wie ein guter Schuh beschaffen sei, werde auch einen solchen machen; und ebenso wäre auch derjenige tapfer, der wüßte, was Tapferkeit sei. Wie also den tüchtigen Schuster, so müßte das rechte Wissen auch den tüchtigen Menschen ausmachen. Den Inhalt dieses Wissens aber mochte er wohl wieder und wieder zu bestimmen versuchen; allein er war sich nicht bewußt, ihn auch endgültig bestimmt zu haben. Und eben deshalb, weil er dieses Wissen nicht hatte, sondern nur postulierte, — eben deswegen konnte er seine Voraussetzung (daß nämlich der Besitz desselben hinreichen würde, ein ethisches Leben zu gewährleisten) nicht an der Erfahrung erproben.

Diesen Sätzen gegenüber drängen sich sofort zwei Einwände auf. Erstens nämlich ist es doch nicht einmal richtig, daß die theoretische Kenntnis vom Wesen eines guten Schuher schon den guten Schuster macht. Um ein solcher zu werden, bedarf es vielmehr noch außerdem der praktischen Übung. Zweitens aber trägt doch jene theoretische Kenntnis nur insofern etwas dazu bei, das Wesen eines tüchtigen Schusters auszumachen,



als wir voraussetzen können, er sei, um in seinem Gewerbe nach Kräften zu prosperieren, entschlossen, möglichst gute Schuhe zu machen. Nur weil er von vornherein diesen Zweck verwirklichen will, hängt diese Verwirklichung lediglich von seiner Kenntnis der zugehörigen Mittel ab. Könnten wir voraussetzen, er wolle gar keine guten Schuhe machen, — und diese Voraussetzung wäre zum Beispiel in allen jenen Fällen berechtigt, in denen wir von „Schleuderware“ zu sprechen pflegen — so dürften wir gewiß nicht annehmen, er werde sie machen, sobald er nur wisse, wie sie zu machen seien. Welches Recht haben wir nun zu der Annahme, jeder Mensch wolle tapfer, gerecht usw. sein? Es scheint demnach, daß außer der Einsicht in das Wesen des Guten und der Übung in seiner Betätigung auch noch der Wille, es zu verwirklichen, erfordert wird.

Wie sollen wir uns nun denken, daß sich Sokrates zu diesen scheinbar so naheliegenden Schwierigkeiten verhalten hat? Ihre gesonderte Besprechung wird uns zeigen, daß sie ihm kaum zum Bewußtsein gekommen sind, zugleich aber auch, wie dies möglich, ja, warum es fast notwendig gewesen ist.

Weder in der aristotelischen noch in der platonischen noch in der xenophontischen Darstellung findet sich auch nur die Spur einer Auseinandersetzung mit der Behauptung, daß ein Mensch ein Geschäft zwar verstehen, aber nicht ausüben könnte, weil ihm die nötige Übung fehle. So energisch später Kyniker und Peripatetiker auf diesen Sachverhalt hingewiesen haben, indem sie neben der Einsicht zur Tugend noch, jene die entsprechende Kraft, diese den entsprechenden Habitus forderten — nirgends findet sich auch nur angedeutet, daß schon Sokrates diesen Gesichtspunkt gekannt, geschweige denn widerlegt hätte. Auch ist dies nicht so verwunderlich, wie man auf den ersten Blick denken möchte. Zunächst liegt der Tatbestand, für den, der die Verhältnisse im großen und rohen betrachtet, gar nicht zutage. Er sieht vielmehr, daß es Meister gibt, die eine Kunst ausüben, und von ihr auch eine zureichende Kenntnis haben; und ferner,

daß diese Kunstübung von einem Meister auf den anderen übertragen wird durch einen Prozeß, der damals nicht anders wie heute als „Lehren“ resp. „Lernen“ bezeichnet wird. Was liegt da näher, als der Schluß, daß das Wesen dieses Vorganges eben in der Mitteilung jener Kenntnis bestehe? Auch heute noch würde ja wohl der gemeine Mann auf die Frage: Wie lehrt der Meister den Lehrling sein Handwerk? erwidern: Indem er ihm zeigt, wie man's macht. Hätte sich aber auch Sokrates auf die Psychologie des Lernens näher eingelassen, so hätte ihm das Ungenügende seiner Voraussetzung noch keineswegs einleuchten müssen. Er hätte, solange der Lernende die Kunst noch nicht voll ausüben konnte, immer noch gemeint, jener habe eben die Unterweisung noch nicht völlig „verstanden“. Wir freilich meinen es besser zu wissen. Wir stellen uns vor, daß das „Verständnis“ einer Kunst, das einzige an ihr, was „gelehrt“, nämlich mitgeteilt werden kann, auf einer assoziativen Verbindung zwischen Sinnesempfindungen, resp. deren Gedächtnisbildern beruht; daß also z. B. beim Lesenlernen dieses „Wissen“ darin besteht, daß mit dem Gesichtsbilde des Zeichens A die Gehörsvorstellung des Lautes A verbunden wird. Dagegen meinen wir, das praktische „Erlernen“ der Kunst beruhe auf der Herstellung einer Assoziation zwischen dem Sinneseindruck und — nicht mehr einem andern Sinneseindruck, sondern — einem bestimmten Bewegungsimpuls; beim Lesenlernen z. B. bestehe das „Können“ darin, daß mit dem Gesichtsbild A jene Innervation der Sprachorgane assoziiert wird, welche den Laut A hervorbringt. Und wir glauben endlich, aus Erfahrung zu wissen, daß, wenn jene Assoziation, die wir gemeinhin „Merken“ nennen, schon nach ein- oder doch wenigmaliger Paarung fixiert werden kann, diese, die wir als „Einüben“ bezeichnen, zu ihrer Stabilisierung eine oftmalige Kombination erfordert; daß also, kurz gesagt, die Bedingungen für die Herstellung einer festen Verknüpfung zwischen einer Vorstellung und einer anderen Vorstellung viel leichter zu realisieren sind als die für die Verbindung einer Vorstellung mit einem Bewegungsimpuls. Daß aber in dem

Kindheitsstadium der Geisteswissenschaft diese Unterscheidung verkannt werden konnte, wird uns gewiß nicht wundernehmen. Dazu kommt aber weiter, daß die persönliche Eigenart des Sokrates ihm die Einsicht in diese Verhältnisse noch ganz besonders erschweren mußte. Denn wir haben als den hervorstechendsten Zug derselben eine ganz ungewöhnliche Sachlichkeit kennen gelernt. Das heißt aber: es ward bei ihm das Bewußtsein fast ausschließlich von objektiven Vorstellungen beherrscht, neben denen die subjektiven Impulse nahezu völlig in den Schatten des Unbewußten oder doch Unbemerkten zurücktraten. Wenn er also auf sein eigenes Bewußtsein reflektierte — und niemand kann auf ein fremdes reflektieren —, so fand er überhaupt nur solche objektiv-wertige Vorstellungen, sagen wir: Wahrnehmungen und Erkenntnisse, vor; und ganz fern mußte ihm der Gedanke liegen, daß Widerstände, die er gar nicht empfand, bei anderen das Fortschreiten von sittlicher Erkenntnis zu sittlichem Tun behindern könnten. Insofern sehen wir schon hier, daß der Intellektualismus seiner Natur den Intellektualismus seiner Lehre mit Notwendigkeit hervorge-  
trieben hat.

Ähnlich steht es nun aber auch mit dem zweiten Punkte. Die sokratische Lehre setzt voraus, daß, wie im Handwerk, so auch im Leben, überall, wo das Wissen vorhanden ist, wie es „gut“ gemacht wird, auch der Wunsch gegeben sein müsse, es „gut“ zu machen. Dabei fällt uns sofort der Doppelsinn des Wortes „gut“ auf. Beim Handwerker ist das „Gute“ das Zweckmäßige, dasjenige, was imstande ist, den gewünschten Zweck zu verwirklichen. Beim Menschen im allgemeinen ist es das sittlich Gebilligte. Das Gute, im Sinne des Zweckmäßigen, hat aber allerdings auch beim Menschen ein Analogon. Was einer wünscht, das nennt er ein Gut, was er nicht wünscht, ein Übel. Gut und Übel sind in diesem Sinne einfach andere Namen für die Eigenschaft des Gewünscht- und Nichtgewünschtwerdens. Und da wir, was wir wünschen, auch wollen, vorausgesetzt, daß wir es überhaupt verwirklichen können, und daß kein anderer,

stärkerer Wunsch dem entgegensteht, so kann man nun freilich sagen: ein jeder wolle, was (für ihn) gut ist, und wenn er nur erst wisse, wie er's anstellen müsse, um es zu erreichen, so werde er's auch sicherlich wollen, und dem entsprechend handeln. Die sokratische Lehre wäre also ganz richtig, wenn das sittlich Gute mit diesem wunschlich Guten schlechthin zusammenfiel. Hat nun Sokrates diese Identität wirklich behauptet? Sicher scheint mir, daß er die beiden „Gut“ nicht auseinandergehalten hat. Von allen anderen Gründen abgesehen, ergibt sich dies schon daraus, daß noch Platon an ungezählten Stellen diese Unterscheidung unbekannt ist<sup>1</sup>. Dieser aber war nicht der Mann, einmal entdeckte logische Distinktionen zu vergessen. Deshalb wird man nicht sagen dürfen, Sokrates habe zwei disparate Begriffe zusammengeworfen. Beide hatten sich vielmehr noch gar nicht differenziert. „Gut“ bedeutet ursprünglich alles, dessen Vorstellung von einer „Zustimmung des Gemütes“ begleitet, alles, was irgend welche „freundliche“ Gefühle erregt, was also in irgend einem Sinne bejaht wird — es sei nun diese Bejahung näher eine Wunschbejahung, eine Billigungsbejahung, oder eine Gefallensbejahung. In diesem Sinne also ist ebensowohl die Erfüllung eines Wunsches „gut“, mit der man zufrieden ist, wie ein Gegenstand, der einem gefällt, oder ein Verhalten, das man billigt. Ganz so daher, wie in dieser Zeit das Wort „schön“ die moralische und die ästhetische Bejahung zusammenfaßt, so drückt auch das Wort „gut“ sowohl die Wunschbejahung wie die Billigungsbejahung aus. Und dabei handelt es sich nicht um die zufällige Einheit eines Wortes, sondern um die noch ungeschiedene Einheit des Begriffs. Diese Begriffssonderung ist ja eben die Aufgabe, mit der die Philosophie zu allen Zeiten gerungen hat, und in deren Überwindung sie stets die Philosophie der Zukunft hervortreibt. Darüber aber, daß dieser Differenzierungsprozeß damals noch in seinen ersten Anfängen stand, wird sich niemand wundern, der bedenkt, daß ja eben

<sup>1</sup>) Man sehe beispielshalber Gorg. p. 460b, oder vgl. ebenda p. 499e mit 506d! Oder man lese daraufhin den ganzen Dialog „Hippias Minor“!

erst mit Sokrates dieses philosophische Ringen auf ethischem Gebiete beginnt. Aber auch hier treten die persönlichen Gründe zu den sachlichen ergänzend und entscheidend hinzu. Die absolut sachliche, ihrer Naturinstinkte unbewußte Persönlichkeit des Sokrates konnte auf Wünschen und Wollen als auf einen besonderen, unabhängigen Faktor überhaupt nicht reflektieren. Nur ein Wollen, das mit dem Erkennen selbstverständlicher Weise mitgegeben ist, und deshalb eine besondere Beachtung weder herausfordert noch erträgt, konnte in das psychologische Schema eines Bewußtseins passen, das seinen Begehrungsimpulsen so fremd gegenüberstand, daß es sie unter dem Namen des Daimonion für eine göttliche Stimme nahm. Derjenige, dem sein Ich allein im Denken aufging, konnte unmöglich die sittliche Bedeutsamkeit des Wollens bemerken. Und wenn schon das ganze Altertum diesen Intellektualismus nie völlig überwunden hat, wenn im platonischen „Gorgias“ Sokrates dem Polos beweist, was er wolle<sup>1</sup>; wenn die gesamte antike Ethik unter dem Begriff der „Eudaimonie“ (Wohl) ein als gegeben angenommenes Willensziel verstanden, und, statt zu fragen: was der Mensch wollen solle?, vielmehr gefragt hat: worin die Eudaimonie bestehe, die er will?, — so ist dieser Intellektualismus bei Sokrates doppelt notwendig: nicht nur durch die theoretischen Voraussetzungen seiner Zeit gefordert, sondern auch durch seine persönliche Eigenart bedingt.

Wir haben schon im bisherigen vorgreifend einige Beiträge gegeben zu der letzten Frage, mit der wir uns heute zu beschäftigen haben: zu der Frage nämlich nach dem Zusammenhange der sokratischen Lehre mit der sokratischen Persönlichkeit. Wir haben, kurz gesagt, gefunden, daß von einer so eminent sachlichen und verstandesmäßigen Natur eine andere als eine so eminent intellektualistische Lehre nicht erwartet werden könnte: wem das eigene Leben fast ganz aufgeht im Denken, dem muß, wenn er bei der Bildung seiner Begriffe seine eigensten und innersten Bedürfnisse zu Rate zieht, das Ideal des Lebens

---

<sup>1</sup>) p. 475 e.

auch zusammenfallen mit dem Ziel des Denkens, dem Wissen. Insofern wir aber gesehen haben, daß jene Sachlichkeit zugleich die spezifische Form ist, in der sich die innere Befreiung des Sokrates vollzieht, haben wir auch schon eine erste Brücke von seiner ethischen Lehre zu diesem Ideale selbst geschlagen. blieb ihm allein das Denken übrig nach Aufhebung aller Abhängigkeit von der äußeren Welt, so mußte es ihm eben als der adäquate Ausdruck seiner persönlichen Lebensstimmung erscheinen.

Eben deshalb aber, weil, was sich hier in einem einzelnen Individuum abgespielt hat, nur eine typische Seite allgemein menschlicher Verhältnisse hervortreten läßt, muß dem sokratischen Intellektualismus auch eine gewisse objektive Eignung, das Ideal der inneren Freiheit auszudrücken, zugestanden werden. Denn in der Tat ist das Denken diejenige unserer Fähigkeiten, die von unserm äußeren Schicksal verhältnismäßig am wenigsten stark und am wenigsten unmittelbar abhängig ist. Die Gefühle werden durch die äußeren Gegenstände und Verhältnisse unmittelbar erregt, die Begierden sind unmittelbar auf sie gerichtet. Durch diese also hängen wir mit jenen aufs direkteste zusammen, sind wir von ihnen am stärksten abhängig. Dies zeigt sich darin vor allem, daß sie am augenfälligsten im Gefolge jener wechseln. Je nach dem Wandel des äußeren Schicksals sind wir „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt“, wird Freude von Trauer, Furcht von Hoffnung abgelöst. So steht es mit dem Wissen nicht. Gewiß werden wir die Bedeutsamkeit jener Gesichtspunkte nicht verkennen, die von Augustinus bis Schopenhauer immer wieder zu der Lehre vom sogenannten Primat des Willens geführt haben. Gewiß ist der Intellekt ursprünglich ein Diener der Interessen. Und noch verschiebt sich mit jeder wechselnden Welle des Gefühls kaleidoskopisch die Gruppierung unserer Gedanken. Ganze Systeme der Wissenschaft entspringen den Bedürfnissen des Gefühls; und allgemein wird man sagen dürfen, daß jedes Denken stillsteht, sobald es an der Triebkraft der Affekte fehlt. Dennoch befreit sich das

Werkzeug des Intellekts allmählich in weitem Maße von der richtunggebenden Einwirkung der Instinkte, ja es wirkt hemmend, verändernd und fördernd auf sie zurück — vor allem dadurch, daß sich neben den allgemein biologischen spezifisch intellektuelle Bedürfnisse ausbilden, die wohl noch die Energie, aber nicht mehr die Richtung und die Ergebnisse des Denkens bestimmen: das Verlangen nach Widerspruchslosigkeit, nach Kenntnis, nach Zusammenfassung und Erklärung, kurz nach Wahrheit. Und unleugbar ist es, daß z. B. unser Wissen um das Einmaleins von unserer äußeren Lage und ihrem Wechsel kaum noch in nennenswerter Weise beeinflußt wird. Indem aber dieses in die Augen springt, wird auch klar, wie eine intellektualistische Theorie als adäquater Ausdruck des Ideals der inneren Freiheit erscheinen, und es bis zu einem gewissen Grade auch wirklich sein kann. Denn für eine Stimmung, die ganz erfüllt ist von dem Bewußtsein, daß alles wertvolle an uns von allem äußeren unabhängig, daß unsere Tüchtigkeit oder Tugend schlechthin unverlierbar ist, ist es wohl eine ungemein naheliegende Folge, diesen unseren Wert, diese unsere Tüchtigkeit und Tugend eben in das unverlierbarste unserer Besitztümer, in das Wissen zu setzen. Und so entbehrt, von dieser Seite her, die sokratische Lehre auch nicht ihrer objektiven Berechtigung: wie wir schon früher die Erkenntnis überhaupt als einen der charakteristischen Wege zur inneren Befreiung und Erlösung erkannt haben, so wird die vorherrschende Schätzung des Wissens in vielen Fällen zwar nicht eine Gewähr, wohl aber eine natürliche Folge hochgesteigter innerer Freiheit sein<sup>1</sup>.

In subjektiver Beziehung aber ist dieser Zusammenhang Ihnen nunmehr hoffentlich über jeden Zweifel einleuchtend geworden. Trotz allem gesagten hätte nie ein Mensch die Mei-

<sup>1</sup>) In der Tat ist die intellektualistische Formulierung des Freiheitsideals keineswegs auf Griechenland beschränkt, vielmehr bildet der Spruch: „Aus der Erkenntnis die Erlösung“ (Çankara bei Deussen, Die Sutra's des Vedanta, S. 283) die gemeinsame Voraussetzung aller indischen Systeme (Vedanta, Samkhya, Buddhismus usw.).

nung, daß alle nach dem Guten streben, daß niemand wissenschaftlich fehle, und daß die Kenntnis des Guten ausreiche zum sittlichen Tun, zur axiomatischen Grundlage seiner Lehre gemacht, der täglich an sich selbst das Gegenteil erfahren hätte. Das konnte nur, wer so frei war von blinden Impulsen des Begehrens wie Sokrates. Hinter dieser Zweideutigkeit im Begriffe des Guten steht, als ihre einzig mögliche Voraussetzung und Erklärung, die wunsch- und begierdelose, in sich beruhigte und befriedigte Natur eines innerlich freien Menschen. Damit Sokrates sagen konnte: „Nichts ist stärker als die Einsicht“, mußten in ihm selbst jene sonst übermächtigen Fesseln gelöst sein, mit denen wir anderen an bestimmte äußere Lagen, genießend und zurückbebend, gekettet sind. Sondern, der diesen Satz zuerst gesprochen hat, mußte imstande sein, jeder äußeren Lage unerschüttert gegenüberzutreten; er mußte die Kraft besitzen, das Ganze der Welt und des Lebens jederzeit wunschlos und freudig zu bejahen. Das aber heißt: er mußte, soweit das menschenmöglich ist, innerlich frei sein. Und so sehen Sie, daß sich die recht geschauten Persönlichkeit des Sokrates und seine recht verstandene Lehre wechselseitig bedingen und erklären.

Nun dürfen Sie, geehrte Zuhörer, freilich nicht glauben, daß damit, was über Sokrates zu sagen wäre, auch nur im Umriss erschöpft ist.

Die tieferen Gründe seiner Verurteilung bilden ein Problem für sich. Doch ist es mir zweifelhaft, ob wir bei dem Stande unserer gesicherten Kenntnisse uns darüber ein abschließendes Urteil zu bilden vermögen.

Ähnlich steht es mit der Frage nach seinen politischen Ansichten. Nur ist es hier von vorneherein wahrscheinlich, daß er seine Forderung des sachverständigen Wissens auch auf dieses Gebiet ausgedehnt, und im Gegensatze zur demokratischen Beamtenbestellung durch Wahl und Los die Herrschaft der Sachkundigen gefordert haben wird. In der Tat beruht nicht nur die ganze platonische Staatslehre auf diesem Prinzip, son-



dern auch von Antisthenes wird uns erzählt<sup>1</sup>, er habe (anlässlich eines Pferdemangels) den Athenern geraten, durch Volksbeschluß die Esel zu Pferden zu ernennen; und denen, die dies unsinnig fanden, geantwortet: „Aber auch zum Feldherrn wird man ja bei euch, ohne etwas gelernt zu haben, durch bloße Volksabstimmung.“ In welcher Richtung sich aber des Sokrates politische Desiderata im einzelnen bewegt haben mögen, wissen wir nicht.

Auch ist die Beschaffenheit seiner Definitions- und Induktionsversuche von größter Bedeutung für die Geschichte der Logik; allein wir können uns auf gelegentliche und darum notwendig unzulängliche Seitenblicke in dieses Gebiet nicht einlassen, und müssen uns auf das ethisch Bedeutsamste beschränken.

Auf Einen Punkt aber muß ich Sie, eben in diesem Interesse, noch mit Nachdruck hinweisen. Er bildet zugleich den Übergang zum folgenden. Es fragt sich nämlich: hat die sokratische Forderung des sittlichen Wissens wirklich keine, über diesen rein formalen Begriff hinausgehende Bedeutung? Hat Sokrates wirklich nur das Wissen um die Begriffe des Guten, der Tugend usw. postuliert, und nicht vielmehr das richtige Wissen um das Angenehme, das Nützliche oder dergl.? Diese Frage ist meines Erachtens mit der größten Entschiedenheit zu bejahen. Davon abgesehen, daß er ja, hätte er das „Wissen“ inhaltlich bestimmt, sich selbst ein solches Wissen hätte zuschreiben müssen, und nicht der Unwissende hätte sein wollen, der er sein wollte — die Frage wird gerade durch jene Umstände in diesem Sinn entschieden, die manchen für die andere Alternative zu sprechen scheinen: durch die ethischen Lehren seiner Jünger. Wir finden bei Platon eine Fortbildung der sokratischen Lehre vom Wissen zu der Lehre vom Schauen der unkörperlichen Ideen. Wir finden, daß bei Aristipp an die Stelle des bloßen (inhaltlich unbestimmten) Wissens das Wissen um das rechte Genießen tritt. Dieselbe Rolle spielt bei Antisthenes das Wissen um die natürlichen Bedürfnisse, bei Xenophon

---

<sup>1</sup>) Diog. Laert. VI. 8.

das Wissen um den Nutzen der Dinge. Hat also nicht vielleicht Sokrates selbst eine dieser Lehren vorgetragen? Nein!, müssen wir antworten; denn sonst hätten sich die anderen nicht aus der seinen entwickeln, ihre Vertreter ihn nicht in gleicher Weise für sich reklamieren können! Natürlich kann Sokrates bald in der einen und bald in der anderen Richtung Definitionen versucht, bald dieser, bald jener Lehre zugeneigt haben. Aber an eine entschiedene Vertretung einer dieser Doktrinen ist gar nicht zu denken. Ich führe diesen Gedankengang noch ein wenig näher ins einzelne aus.

Das xenophontische Wissen ist sehr simpler Natur. Es besteht in Erkenntnissen wie dem, daß man sich Freunde erwerben müsse, wenn man von ihnen gefördert werden wolle<sup>1</sup>, oder daß die Unenthaltbarkeit das Vermögen aufzehrt und die Gesundheit untergräbt<sup>2</sup>. Ein so naheliegendes Wissen aber kann man nicht postulieren, man kann es nur besitzen. Ein solcher Sokrates hätte nicht bloß fragend anregen können, er hätte lehrend predigen müssen. Dies tut denn auch der xenophontische Sokrates zur Genüge, ja zum Überdruß. Aber vom geschichtlichen Sokrates wissen wir durch Platon und Aristoteles gerade das eine, daß er dies nicht getan hat. Das xenophontische Wissen ist also nicht das sokratische.

Das platonische Wissen setzt die Ideenlehre voraus. Aber gerade von ihr sagt uns Aristoteles, daß sie dem Sokrates fremd war.

Das aristippische und das antisthenische Wissen endlich schließen einander gegenseitig aus. Hätte Sokrates die kynische Bedürfnislosigkeit gelehrt: der Luxus- und Genußmensch Aristipp hätte sich weder selbst als Sokratiker betrachten<sup>3</sup>, noch hätten ihn seine Genossen als solchen anerkennen können<sup>4</sup>. Und hätte er die kyrenaische Lustlehre bekannt: nie hätte derselbe Antisthenes, als dessen Lieblingsatz

1) Comm. II. 4. 1 ff. 2) Comm. I. 5. 3. 3) Diog. Laert. II. 71; 76; 80. 4) Xenophon, Comm. II. 1 u. III. 8; Platon, Phaed. p. 59c; Aristoteles, Rhet. II. 23, p. 1398 b 29.

überliefert wird<sup>1</sup>: „Ich wäre lieber verrückt, als daß ich Lust empfände“, Sokrates in dem Maße als ethisches Vorbild anerkennen und verehren können, wie er das getan hat<sup>2</sup>.

Es bleibt also notwendig dabei: das „Wissen“ des Sokrates war ein formales Wissen, dem jeder bestimmte Inhalt fehlte. Und dies allein konnte es auch sein, weil es eben kein besessenes, sondern ein bloß postuliertes Wissen war. Eben deshalb aber hatte es auch die Fähigkeit, sich mit dem verschiedensten Inhalte zu erfüllen. Und diese Erfüllung ist die Fortbildung der sokratischen Lehre in den ethischen Lehren der Sokratiker.

In dem Anstoß hierzu erschöpft sich indes die Wirksamkeit des Sokrates keineswegs. Mit dem Keim einer ethischen Lehre hat er auf seine Jünger das unausgesprochene Ideal seiner Persönlichkeit, die Idee der inneren Freiheit verpflanzt. Von dem unbedeutenden, in die triviale Ethik des Maßes zurückfallenden Xenophon abgesehen, tritt es bei allen Sokratikern unverkennbar hervor. Platon, Aristipp und Antisthenes errichten ethische Lehrgebäude, die alle drei in dem Ideal der inneren Freiheit, in der Forderung unbedingter Erhabenheit über alles Äußere, in der Lehre von der Selbsterlösung gipfeln. Und eben diese Übereinstimmung der Jüngerideale ist der entscheidende Beweis dafür, daß der Meister dasselbe, wo nicht ausgesprochen, so um so mehr verkörpert haben muß: sie drückt das Siegel auf unsere Auffassung des geschichtlichen Sokrates. Wie die sokratische Lehre, so entfaltet sich auch das der sokratischen Persönlichkeit immanente Ideal in der Ethik der sokratischen Schulen.

---

<sup>1</sup>) Diog. Laert. VI. 3. <sup>2</sup>) Vgl. Diog. Laert. VI. 11.