

# **Digitales Brandenburg**

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

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

**Gomperz, Heinrich**

**Jena, 1904**

Platon. Achte Vorlesung.

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

# PLATON

## ACHTE VORLESUNG

Geehrte Zuhörer!



DEREI von den Jüngern des Sokrates haben dem Ideale der inneren Freiheit eine eigentümliche Gestalt gegeben: Antisthenes, Aristippos und Platon. Von den beiden ersten haben wir gesprochen; zu dem dritten müssen wir uns heute wenden. Wir treten damit in eine andere Welt. In eine andere, sage ich — deshalb noch nicht: in eine bessere, oder: in eine schlechtere. In der Tat, ein solches Werturteil abzugeben, möchte ich mich nicht getrauen; denn allzu schwer lassen sich hier Vorzüge und Nachteile gegeneinander abwägen. Wenn ich es zunächst mit einiger Übertreibung sagen darf: neben einer unermesslichen theoretischen Vertiefung stoßen wir bei diesem Übergange auf eine entschiedene praktische Verflachung. Sokrates, Diogenes, Aristipp sind vor allem große Menschen; sie sind sehr mittelmäßige Gelehrte, und sind Schriftsteller teils gar nicht, teils nur nebenher: ihr Leben ist ihre Lehre, ihre Persönlichkeit ihr Werk. Platon ist ein Gelehrter von fast beispielloser Vielseitigkeit, Fruchtbarkeit, Anregungskraft und Geistesmacht, und vielleicht der größte, hinreißendste und vollendetste Schriftsteller aller Zeiten; aber, neben jene gehalten, erscheint sein Leben arm, und er selbst als ein kleiner Mensch. Gewiß, es kann nicht anders sein: ein Ideal kann nicht bloß das Herz erfüllen und in Taten sich offenbaren, es muß auch den Kopf ergreifen, in Reden und Schriften sich darstellen; aber es büßt dafür schwer an seiner lebendigen Realität, und

seine heroische Epoche geht damit zu Ende. Es ist dieselbe Erscheinung, der wir auch auf religiösem Gebiete stets begegnen; ja man kann geradezu sagen: mit Platon tritt die Lebensauffassung der griechischen Philosophen aus der evangelisch-apostolischen in die patristisch-theologische Periode ein.

Gewiß, der Eindruck, den ich eben auszusprechen versucht habe, ist mitbedingt durch äußere Umstände. Von Kynikern und Kyrenaikern kennen wir neben kurzen Umrissen ihrer Lehren vor allem eine Fülle von biographischen Anekdoten; ihre Werke sind verloren. Von Platon besitzen wir neben spärlichen biographischen Notizen die Gesamtheit seiner Werke. Allein, es wäre kurzsichtig, diesen Zustand der Überlieferung für eine primäre Tatsache zu halten. Denn warum hat Leben und Charakter des Diogenes oder Aristipp in so frischem Andenken sich erhalten, indes ihre Schriften vergessen wurden? Und warum sind die Schriften Platons mit solcher Treue bewahrt worden, während die persönlichen Züge so blaß und spärlich sind? Im großen und ganzen sicherlich darum, weil schon das Altertum so beiden Teilen am meisten gerecht zu werden glaubte. Und soweit wir dies Urteil nachprüfen können, werden wir, jedenfalls soweit Platon in Frage kommt, es nur zu dem unsern machen können.

Denn, wie gesagt, auch von Platon haben die Alten Geschichten erzählt. Aber nicht nur geben diese kein deutliches Bild seiner Persönlichkeit, sondern sie lassen uns dies nicht einmal allzu sehr bedauern. Zum großen Teil sind sie frostig und eines etwas steifen und pedantischen Herrn würdig. Wenn er zum Beispiel seinen Schüler Xenokrates gebeten haben soll<sup>1</sup>, seinen eigenen Sklaven zu schlagen, weil er selbst zornig sei, und in diesem Zustande es sich nicht zutraue; oder wenn er den Trunkenen rät<sup>2</sup>, in den Spiegel zu schauen, damit sie von ihrem ausgelassenen Gebaren ablassen, so erscheint das gar sehr wie studierte Kathederweisheit, und liegt von der Freiheit eines Diogenes oder Aristippos himmelweit ab. Auch seine

<sup>1</sup>) Diog. Laert. III. 38. <sup>2</sup>) Diog. Laert. III. 39.

unglücklichen sizilischen Erlebnisse lassen uns vermuten, daß er im praktischen Leben eine wenig imponierende, ja vielleicht sogar eine etwas komische Figur gemacht habe<sup>1</sup>. Der Mensch also, wie er sich unter anderen Menschen, in der Wechselwirkung seines Innern mit der äußeren Welt dargestellt hat, ist uns wenig bekannt, und wir können wahrscheinlich dem Schicksal dafür danken, daß es uns diese weniger erfreuliche Seite seines Wesens verdeckt, und uns nur mit seiner Innerlichkeit allein bekannt gemacht hat, wie sie sich dem einsam Denkenden und Schreibenden zu offenbaren pflegte.

Denn Platon, der Denker und der Schriftsteller, ist so ziemlich die merkwürdigste Person der antiken, und wohl auch der gesamten Philosophiegeschichte. Und zwar deshalb, weil es kaum jemals wieder eine so innige Verschmelzung und Durchdringung so disparater Eigenschaften, Denkmotive, Gefühlsweisen und Darstellungsformen gegeben hat. Bei keinem Mystiker finden wir einen höheren Schwung als in der Liebesrede des „Phaidros“, bei keinem Logiker eine schärfere Dialektik als in den Erörterungen des „Parmenides“, bei keinem Humoristen eine sonnigere Heiterkeit als in den Sophistenschilderungen des „Protagoras“, und dem schließt sich als viertes Element der adelige Sinn des vornehmen Griechen an, wie er etwa in vielen Darlegungen des „Staates“ zutage tritt. Die Synthesis all dieser Gaben aber finden wir im „Gastmahl“, jener gewaltigsten Symphonie von Gestalten, Reden und Gedanken, die ebenso fein abgewogen ist im Aufbau ihrer Sätze, wie hinreißend auf ihrem Höhepunkte, und rauschend in ihrem Ausklang — einer Gedankendichtung, die überhaupt nur mit der „Divina Commedia“ und dem „Faust“ verglichen werden kann, aber auch aus dieser Vergleichung unbesiegt hervorgeht; denn, wenn sie hinter ihnen zurücksteht an Umfang und Reichtum, so übertrifft sie doch beide

---

<sup>1</sup>) Nach Plutarch (Vita Dionis 13) scheint es, daß er, an den Hof des jüngeren Dionysios gekommen, um Syrakus im Sinne seines Idealstaates zu regenerieren, seine Wirksamkeit damit eröffnete, daß er, seiner pädagogischen Theorie getreu, dem Tyrannen Unterricht in der Geometrie erteilte: gewiß ein Meisterstück der Pedanterie!

an Tiefe des Gehaltes ebenso wie an Einheitlichkeit der Form. Doch von diesem Wunderwerke mehr zu reden, ist überflüssig für jene, die es kennen und verstehen, und vergeblich für alle anderen. Von dieser höchsten Verbindung kehre ich zurück zu den Elementen. Denn die vier Richtungen, von denen ich sprach, scheinen mir auch auf ihre Hauptquellen zurückzuweisen.

Der vornehme Sinn entstammt Platons sozialem Milieu. Aus einer uralten Familie hervorgegangen, hat er seine Jugendeindrücke nie vergessen. Er war und blieb zu allen Zeiten ein Kavalier: das Ideal einer ebenmäßig-harmonischen Lebensgestaltung, fern von Übermaß und Einseitigkeit, aber zugleich auch dasjenige eines im Innern geordneten und nach außen mächtigen Athen hat er nie verleugnet.

Aus der Schule des Sokrates wiederum empfing er die Anregung zu jener scharfpointierten Art der Fragestellung und Beweisführung, die uns in allen seinen Werken in Erstaunen setzt: nur daß die außerordentliche Feinheit seiner Selbstbeobachtung und die außerordentliche Beweglichkeit seines Geistes jene Methode in den Dienst eines Weit- und Tiefblicks stellten, und sie mit einer Fülle blendenden Geistes verzierten, von denen wir beim Meister freilich keine Spuren finden.

Zugleich aber fiel der Abglanz von dessen Persönlichkeit auf ihn, und macht sich in der spielenden Anmut seiner Rede, in der überlegenen Heiterkeit seiner Darstellung in so hohem Grade geltend, daß dadurch besonders seine früheren Schriften als Kunstwerke vielleicht noch höher stehen denn als philosophische Abhandlungen.

Was er aber zu alledem als sein Eigenstes mitbrachte, das war der Schwung seines Gemütes, seine „befiederte Seele“, mit ihrer ehrfürchtigen Bewunderung alles Großen, der Kraft ihrer Begeisterungsfähigkeit, der Neigung im Spiel der dichterischen Phantasie zu schwelgen, der Sehnsucht nach dem Aufblick zu einer höhern Welt.

Dieser Vielseitigkeit seines Wesens entsprechend suchte und

find auch seine praktische und theoretische Lebensauffassung Anlehnung und Anknüpfung an die verschiedensten fremden Empfindungsweisen und Gedankengänge. Doch kann ich auch hiervon nur dasjenige erwähnen, was für seine Ethik von unmittelbarer Bedeutung ist. Denn ohne solche, entsagungsvolle aber notwendige Beschränkung müßte uns hier der Stoff ins Ungemessene wachsen, damit aber zugleich seine Übersichtlichkeit verlieren und die Verhältnisse des Ganzen durchbrechen. Nur das allerwesentlichste kann deshalb hier und im folgenden zur Sprache kommen.

Von Sokrates also hat Platon das Ideal der inneren Freiheit übernommen. Daß es für den sittlich wertvollen Menschen kein Übel geben könne, hat für ihn allezeit festgestanden. Schon in jungen Jahren hat er diesen Satz von der Persönlichkeit seines großen Meisters abstrahiert, und darum, wie Sie sich erinnern, den sterbenden Weisen den Satz sprechen lassen<sup>1</sup>: „Dieses eine muß man als die Wahrheit erkennen, daß es für einen guten Mann kein Übel gibt, weder im Leben noch nach dem Tode; und daß seine Angelegenheiten von den Göttern nicht vernachlässigt werden.“ Fast mit denselben Worten aber, die er hier jenem in den Mund legt, faßt er selbst, viele Jahre später, den Inhalt seines Hauptwerkes zusammen<sup>2</sup>: „Diese Meinung also muß man hegen in betreff des gerechten Mannes: ob er nun in Armut verfallt oder in Krankheiten oder in sonst etwas von den Dingen, die als Übel gelten; (alles) dieses wird für ihn enden als irgend ein Gut, im Leben oder nach dem Tode. Denn gewißlich wird von den Göttern nicht vernachlässigt werden, wer sich entschließen will, gerecht zu werden — — —.“

Von der sokratischen Lehre wiederum bleibt ihm stets das Postulat der Rationalität des Ethischen. Besteht es auch nicht allein in einer Vernunft Einsicht, so muß doch die Vernunft eine entscheidende Rolle bei seinem Zustandekommen spielen. Nicht nur den Satz hätte Platon in allen Phasen seiner Entwicklung als unantastbares Axiom betrachtet: „Ohne Vernunft keine Sitt-

<sup>1</sup>) Apolog. p. 41 d. <sup>2</sup>) Resp. X, p. 613 a.

lichkeit“, sondern auch den weitergehenden: „Nur durch Vernunft ist Sittlichkeit möglich.“

Von der ihm angestammten Ethik des Maßes ferner übernimmt er die Forderung, es müsse das Wesen des Ethischen in einer ebenmäßigen Ausgleichung widerstreitender Kräfte, in einem harmonischen Verhältnis unserer Fähigkeiten, in einem seelischen Gleichgewicht bestehen: es müsse, mit anderen Worten, der ethische Wert in einen Schönheitswert sich auflösen lassen. Es ist, als hätte seiner Lebensauffassung der Satz des Pythagoras zum Leitstern gedient: „Die Tugend ist eine Harmonie.“

Befand er sich aber so in Übereinstimmung mit der aristokratischen Seite des Pythagoräismus, so stand seinem eigensten Wesen dessen orphische Seite noch weit näher. Platon war vor allem andern eine enthusiastische Natur. Für den Enthusiasmus aber war kein Raum in der sokratischen Wissenslehre. Die Dichter werden — wir haben es ja gehört — in der „Apologie“ getadelt: nicht aus Einsicht schufen sie ihre Werke, sondern nur aus einem gewissen Enthusiasmus. Begeisterung — dieser Begriff hat keine Stelle in dem Gedankenkreise des Sokrates. Was soll man auch mit ihr anfangen? Sie lehrt einen nichts, ja sie behauptet nicht einmal etwas. Also kann man ihr nicht zustimmen. Aber ebensowenig kann man sie widerlegen. Der Begeisterte kann nicht antworten. Also kann man ihn nicht fragen; um so weniger überführen. Begeisterung ist Wahnsinn. Aber Wahnsinn ist völliger Mangel an Einsicht und Vernunft, er ist der Grenzbegriff aller erdenklichen Unwissenheit und deshalb auch aller erdenklichen Fehlerhaftigkeit und Schlechtigkeit. Er ist, mit anderen Worten, die absolute Dummheit. Für den sokratischen Gesichtspunkt enthüllen Wahnsinn, Begeisterung, Schwung nur ihre negative Seite: sie heben den Vernunftgebrauch auf oder setzen ihn doch herab. Es sind Defekte des Verstandes: der Wahnsinn erscheint als Blödsinn. Ganz anders bei Platon. Es ist nicht ohne weiteres richtig, sagt er<sup>1</sup>, daß der Wahnsinn ein Übel sei. Denn „die größten Güter erlangen

<sup>1</sup>) Phaedrus p. 244 a ff.

wir durch den Wahnsinn, sofern er uns nämlich als eine Gabe der Götter geschenkt wird. Denn die Prophetin in Delphi und die Priesterinnen in Dodona haben doch sicherlich, trotz ihres Wahnsinns, vieles Schöne für Hellas getan, in privaten und öffentlichen Angelegenheiten; bei Verstand aber sind sie nur kurze Zeit oder gar nicht. Und wenn wir die Sibylle nannten und die anderen, so mit göttlicher Sehergabe vielen vieles Künftige geweissagt und so geholfen haben, so würde unsere Rede unnötig ausspinnen, was jedermann offenbar ist. Dieses Zeugnis aber ist wert angeführt zu werden, daß, da unsere Altvordern die Namen festsetzten, sie den Wahn für nichts Schändliches oder Schimpfliches hielten. Unmöglich hätten sie sonst die schönste der Künste, welche die Zukunft erkennt, mit Anwendung eben dieses Namens Wahnsagung<sup>1</sup> genannt. Sondern, weil er etwas Schönes ist, wenn er durch göttliche Schickung entsteht — in dieser Ansicht setzten sie es so fest. Die Jetzigen aber, des Schönen unkundig, haben aus dem N ein R gemacht, und sie Wahrsagung<sup>2</sup> genannt. Denn auch die Erforschung des Künftigen, welche von den geistig Gesunden geschieht, durch Vögel und andere Zeichen, die durch Vernunft der menschlichen Meinung Wissen und Kunde verschaffen, nannten sie Wißsagung<sup>3</sup>, was man jetzt, stolz auf ein langes Ei, Weissagung<sup>4</sup> nennt. Um wie viel nun die Wahrsagung vollkommener und ehrenvoller ist als die Weissagung, der Name schöner als der Name, und die Sache als die Sache, um so viel ist auch, nach dem Zeugnis der Alten, der Wahn schöner als das Wissen, nämlich der göttliche Wahn als das menschliche Wissen.“ Platon sieht eben im Wahnsinn die positive Seite: die Steigerung des Gefühls, den Wegfall der verstandeskühlen Hemmung, das elementare Entzücken und Verzweifeln. Für diese Stimmung nun fand er im ganzen Umkreis seiner Erfahrung nur einen Anknüpfungspunkt. Für die Großen seines Volkes war der Enthusiasmus

<sup>1</sup>) Μανική; die Übertragung des Wortspiels rührt von Schleiermacher her. Die ganze Erörterung ist nicht als bitterer Ernst zu verstehen. <sup>2</sup>) Μαντική.

<sup>3</sup>) Οίονοιστική; ebenfalls Übertragung Schleiermachers. <sup>4</sup>) Οίωνοιστική.



etwas, das man zwar, getreu altehrwürdiger Überlieferung, zu festgesetzten Zeiten in Mysterien und Festspielen über sich ergehen ließ, damit aber auch erledigte und abtat: Aristoteles spricht, wie immer, in ihrem Sinne, wenn er, in einer berühmten Definition<sup>1</sup>, die tragische Erregung als eine Reinigung der Seele, als ein purgierendes Entfernen der Affekte darstellt. Nur in jener Region, wo die Orphik zu Hause war, wo abergläubische Vorstellungen und überschwengliche Empfindungen wundersam zusammenflossen, nur bei den „Stillen im Lande“, die sich in Schuldgefühl verzehrten und an Erlösungshoffnung berauschten, — nur da fand Platon gleichgestimmte Seelen. Aber wenn der Romantiker bei der Volksreligion Zuflucht sucht, so wandelt sich, mehr noch als sein Gedanke, ihr Gefühl. Platon übernahm den orphischen Dualismus und führte ihn in die Weltgeschichte des Geistes ein. Aber er ward eben dadurch ein anderer Dualismus. Der Gegensatz, der die Orphik beherrschte, war der von Heiligkeit und Schuld. Der Zwiespalt, der Platons Inneres zerriß, war der von idealem Streben und sinnlicher Begierde.

Platons Wesen, und damit versuchen wir die letzte psychologische Wurzel der platonischen Lebensauffassung aufzudecken, glich weder dem des Antisthenes noch dem des Aristipp. Er war nicht einfach wie jener ein unglücklich, oder wie dieser ein glücklich veranlagter Normalmensch, der in seinem Innern, der sokratischen Sachlichkeit entgegenstehend, eine einheitliche Masse subjektiven Gefühles vorfand, das es nun entweder zu unterdrücken oder umzubilden gegolten hätte. Dort rangen vielmehr zwei alte und unversöhnliche Feinde miteinander: auf der einen Seite die sinnliche Begierde, die „egoistischen“ Interessen, die Instinkte der verständigen Selbsterhaltung; auf der anderen die „edlen“ Leidenschaften, die außerpersönlichen Interessen, die Instinkte begeisterter Selbstüberwindung. Das Ergebnis der Auseinandersetzung dieser individuellen Voraussetzung mit der idealen Voraussetzung der sokratischen Per-

<sup>1</sup>) Poet. 6, p. 1449b 28.

sönlichkeit, mit der theoretischen Voraussetzung der sokratischen Lehre, und mit der sozialen Voraussetzung der aristokratischen Lebensansicht — ist die platonische Ethik.

Diese Auseinandersetzung und Ausgleichung hat sich nicht mit einem Schlage vollzogen. Platons Denken hat nicht nur nach dem ersten Abschlusse seines Lehrsystems noch mehrfache Wandlungen durchgemacht, sondern vor allem auch vorher schon sich nur schrittweise entwickelt. Wir könnten diese Entwicklung in seinen Schriften genau verfolgen, stünde die Zeitfolge derselben fest. Auch ohne auf die Streitigkeiten über diese Frage näher einzugehen, glaube ich soviel als gesichert annehmen zu können, als nötig ist, um diesen Werdegang in den größten Zügen zu skizzieren.

Platon soll, als er mit Sokrates bekannt geworden war, die Dichtungen verbrannt haben, die er bis dahin hervorgebracht hatte. Diese Nachricht ist nicht hinreichend beglaubigt, aber ohne Zweifel dem richtigen Gefühle für einen Vorgang entsprungen, für den sie uns als ein brauchbares Symbol gelten mag: dafür nämlich, daß er den platonischen Schwung in die verborgenen Tiefen seines Innern zurückgedrängt hat, als die sokratische Sachlichkeit über ihn Macht gewann. Dieser Zustand dauerte auch nach dem Tode des Meisters noch geraume Zeit. Der Jüngling schien nicht zu erfüllen, was der Knabe verheißen hatte und der Mann zu halten bestimmt war. Seine Jugendwerke fußen inhaltlich durchaus auf sokratischer Grundlage und zeugen formell nur von größtem mimetischen Talent, höchster plastischer Kraft und scheinbar ungetrübtester, anmutigster Heiterkeit. Soweit sie im engeren Sinne ethischen Inhalts sind, wie der „Protagoras“, der „Laches“, der „Charmides“, der kleinere „Hippias“, drehen sie sich um die bestrittenen Konsequenzen der sokratischen Wissenslehre. Ist das Tugendwissen ein Wissen von Lust und Unlust? Ist die Tugend, wenn sie doch ein Wissen sein soll, lehrbar, wie jedes andere Wissen auch? Sind alle Tugenden, wenn doch ihnen allen das Wissen vom Guten zugrunde liegt, letztlich nur eine? Lassen sich und wie

lassen sich auch Tapferkeit und Selbstbeherrschung auf ein Wissen zurückführen? Ergibt sich aus der Wissenslehre nicht die paradoxe Folgerung, daß, wie auf anderen Gebieten der absichtliche Fehler von geringerer Unwissenheit zeugt als der unabsichtliche, so auch die wissentliche sittliche Verfehlung als Zeichen kleinerer Schlechtigkeit aufgefaßt werden müßte, denn die unwissentliche? Dies etwa sind die Fragen, die hier erörtert werden: erörtert im Redekampf mit scharfen Worten und spitzen Begriffen, denen versöhnend Geist und Humor zur Seite stehen, anscheinend die Zeugen inneren Friedens. Doch dieser Schein ist oberflächlich. Was unter ihm verborgen ruhte, im „Gorgias“ tritt es das erste Mal zutage.

Schon die Art der Darstellung verrät den beginnenden Wandel. Neben das Wechselspiel der Gedanken tritt die Entgegensetzung mächtiger Affekte. Die Menschen werden aus Denkmachines zu leidenschaftlich bewegten Lebewesen. Es ist, als wäre der Schleier des sokratischen Intellektualismus von Platons Augen gefallen. Hören Sie z. B. die Sätze<sup>1</sup>, in denen Kallikles das Recht des Stärkeren verfiicht: „Die Natur aber, meine ich, zeigt selbst dieses an, daß es recht ist, daß der Bessere mehr besitze als der Schlechtere und der Stärkere mehr als der Schwächere. Sie erweist es aber vielfach so gut wie bei den anderen Tieren auch bei den ganzen Staaten und Stämmen der Menschen, daß das Rechte eben darin besteht, daß der Höhere über den Geringeren herrsche und mehr besitze als er. Denn auf Grund eines solchen Rechtes ist Xerxes gegen Hellas zu Felde gezogen und sein Vater gegen die Skythen, und — aber unzählige derartige Fälle könnte man anführen. Ich denke aber, im Einklang mit der Natur des Rechts geschieht solches, und, beim Zeus! im Einklang mit dem Gesetze der Natur, wenn auch vielleicht nicht mit dem Gesetze, das wir künsteln, indem wir die Edelsten und Gewaltigsten unter uns, wie die Löwen, durch Beschwörungsformeln und Zaubersprüche knechten wollen — dadurch nämlich, daß wir ihnen vorreden, es müßten alle

---

1) Gorg. p. 483d.

gleich viel haben, und das sei das Schöne und das Rechte. Ich denke aber, wenn einmal ein Mann von wahrhaft zulänglicher Beschaffenheit kommt, dann schüttelt er all das Zeug ab, zerbricht es und läßt es hinter sich, tritt mit Füßen all unser Geschreibsel und unseren Spuk und unsere Beschwörungsformeln und alle widernatürlichen Satzungen, und unser Knecht steht offenbar vor uns als Herr; — und da blitzt denn das Recht der Natur hervor<sup>1</sup>.“ Und, als Gegenstück dazu, eine Stelle<sup>2</sup> aus der Rede, in der Sokrates das Totengericht schildert: „Wenn sie nun vor den Richter kommen, und zwar die aus Asien vor Rhadamanthys, dann tritt Rhadamanthys zu einem jeden hin, und beschaut seine Seele, ohne zu wissen, wem sie zugehört, sondern oft, wenn er an die des Perserkönigs kommt oder sonst eines anderen Herrschers oder Fürsten, so findet er nichts Gesundes an dieser Seele, sondern, daß sie ganz zerpeitscht ist und voll von Narben, infolge ihrer Meineidigkeit und Ungerechtigkeit, die jede seiner Taten seiner Seele eingebrannt hat, und alles findet er verkrümmt von Lüge und Frevel, und nichts Gerades, weil er ohne Wahrheit gewandelt ist. Und er sieht, daß wegen der Wildheit und Schwelgerei und Überhebung und Zügellosigkeit seiner Taten seine Seele strotzt von Disharmonie und Häßlichkeit; und da schickt er sie alsbald schimpflich in den Kerker, wo angekommen sie gewärtig sein muß, die ihr gebührenden Leiden zu

<sup>1</sup>) Übrigens möchte ich bei dieser Gelegenheit die Frage aufwerfen, ob nicht dieser Vergleich mit dem Löwen, der in der Jugend zahm ist, später aber seine wahre Natur zeigt, eine leichte Reminiscenz verrät an die Strophen des Aeschylos (Agam. v. 691):

„Es zog einst einen Löwen  
Im Haus, der noch die Brust nahm,  
Ein Mann auf mit seinen Kindern.  
Zahm zu Beginn seines Lebens  
War er, ein Liebling der Kleinen  
Und auch dem Alten zur Freude:  
Oftmals lag er ihm im Arm  
Wie ein neugebornes Kind,  
Leckt' ihm strahlenden Blicks die  
Hand  
Und bat schmeichelnd um Nahrung.

Doch bald wuchs er und zeigte  
Die Artung seiner Eltern:  
Zum Dank für frühere Pflege  
Hält er nach bösem Schafmord  
Strengstens verbotene Mahlzeit;  
Alles verwüstet dem Herrn er,  
Dessen Haus mit Blut bespritzt  
(Wehrlos jammernd sieht's der  
Knecht):  
Scheint als Priester des Unheils von  
Gott dem Hause gesendet.“

<sup>2</sup>) Gorg. p. 524 d.

ertragen.“ Aber auch der Lehrgehalt des Gesprächs zeigt eine bemerkenswerte Besonderheit. Zwar wird die sokratische Grundüberzeugung mit den stärksten Worten ausgesprochen<sup>1</sup>: „Denn ich behaupte, daß Mann und Weib, wenn sie gut und trefflich sind, auch glücklich seien, elend aber, wenn ungerecht und schlecht.“ Und echt sokratisch heißt es<sup>2</sup>: „Denn ich denke, es gibt für den Menschen kein größeres Übel als eine unrichtige Ansicht über die Gegenstände unserer Unterredung.“ Aber wenn nun jene Grundüberzeugung insbesondere dahin zugespitzt wird, es sei wünschenswerter, unrecht zu leiden, als unrecht zu tun<sup>3</sup>, und, wenn man schon unrecht getan habe, gestraft zu werden, als ungestraft zu bleiben<sup>4</sup>, weil die Strafe von der seelischen Schlechtigkeit befreie<sup>5</sup>, so sieht man deutlich, wie hier auf den sokratischen Stamm das orphische Reis gepfropft, und an die Stelle der Auffassung: Verfehlung gleich Unwissenheit, die andere: Verfehlung gleich Schuld, gesetzt ist. Denn die Unwissenheit kann nur aufgehoben werden durch Belehrung. Die Strafe aber belehrt nicht, sie sühnt. Soll sie nun dennoch bessern, so hat hier, sei's auch unvermerkt, ein entschiedener Wechsel des Standpunkts stattgefunden. Und nur dem neuen Standpunkte entspricht auch jene Betonung der Jenseitsvorstellungen und ihrer ethischen Bedeutsamkeit, die uns an der angeführten Stelle entgegengetreten ist.

Diese Schwingungsphase des platonischen Denkens und Empfindens erreicht ihren Kulminationspunkt im „Phaidon“. Nicht nur wird hier die orphisch-pythagoräische Unsterblichkeitslehre zum Gegenstande der philosophischen Beweisführung gemacht, sondern auch die asketische, sinnenfeindliche Stimmung erreicht ihren Höhepunkt. Der Leib heißt hier geradezu ein Übel<sup>6</sup>, die Befreiung und Trennung der Seele von ihm das Geschäft des Philosophen<sup>7</sup>, und die vier Kardinaltugenden werden ausdrücklich Reinigungen genannt<sup>8</sup>, mit dem Beifügen, dies sei auch der eigentliche Sinn der alten Mysterienkulte.

1) Gorg. p. 470e. 2) Gorg. p. 458af. 3) Gorg. p. 469c. 4) Gorg. p. 472e.  
5) Gorg. p. 477a. 6) Phaed. p. 66b. 7) Phaed. p. 67d. 8) Phaed. p. 69c.

Diesem größten Ausschlag nach der Seite der Askese hin folgt aber ein bedeutsamer Rückschlag; und im „Staate“ sehen wir die Verschmelzung und Ausgleichung der verschiedenen Tendenzen zu dem spezifisch platonischen Lehrgehalte vollzogen. Ich versuche, seine Darstellung mit der seiner Entwicklung aus den früher dargelegten Voraussetzungen individueller, sozialer, theoretischer und idealer Art zu verbinden.

Geehrte Zuhörer! Wir haben gesehen, daß es der Kampf der „höheren“ mit den „niederen“ Interessen, der Widerstreit des leidenschaftlichen Affekts mit der sinnlichen Begierde ist, der Platons Lebensauffassung die Orientierung gibt. Diesen Dualismus nun versuchte er an den orphisch-pythagoräischen Dualismus anzuknüpfen. Hier aber war der entscheidende Gesichtspunkt der von Gerechtigkeit und Friede: ähnlich wie bei den Propheten des Alten Testaments das Ideal darin besteht, daß Israel in Gerechtigkeit wandle vor dem Herrn. Der Bruch dieses Friedens, die Ungerechtigkeit gegen den Mitmenschen ist es, welche die Schuld begründet. Von diesem sozial-moralischen Gesichtspunkte aus aber erscheint die Begierde insofern minderwertig, als gar häufig sie es ist, die zu Unrecht und Gewalttat verleitet. Diese Geringachtung der Sinnlichkeit nun konnte Platon im vollen Umfange sich aneignen. Die Begierde als das böse Prinzip — dieser Begriff ist durch ihn in die philosophische Ethik eingeführt worden, um aus ihr nicht sobald wieder zu verschwinden. Ebenso hat er aus diesem Gedankenkreis die Hochschätzung der Gerechtigkeit übernommen, die bei ihm nicht nur eine der vier Kardinaltugenden ist, sondern geradezu die Totalität aller ethisch wertvollen Eigenschaften bezeichnet, und deren Rolle im „Gorgias“ uns schon beschäftigt hat. Allein dem Ideal der Heiligkeit stand er doch verhältnismäßig fremd gegenüber. Und so setzt er denn in der endgültigen Fassung seines Systems dem „begehrlichen“ Seelenteil nicht die Reinheit, sondern vielmehr das „Mutartige“ entgegen, d. h. den idealen Schwung, die edle Leidenschaft. Aber auch das sokratische Axiom, daß Sittlichkeit nur durch Vernunft möglich sei, konnte er aus seinem Denken

nicht verbannen. Und so stellt er denn sie als ein Drittes und Höheres neben Begierde und Leidenschaft, und knüpft den ethischen Wert der Affekte an die Bedingung, daß sie der Vernunft gehorchen und dienen. Sollen also nun diese beiden die Sinnlichkeit schlechthin unterdrücken? Das könnte man erwarten, und dies deutet auch Platon im „Phaidon“ an. Hier aber legt sich das ererbte Ideal von Maß, Harmonie und Schönheit ins Mittel. Nicht die Unterdrückung und Ausrottung einer Seite der menschlichen Natur durch die anderen verlangt er, sondern der wünschenswerte sittliche Zustand besteht ihm in dem richtigen, harmonischen Verhältnis aller drei Vermögen. Die Seele befindet sich nur dann im Gleichgewicht, sie ist nur dann ebenmäßig, harmonisch und schön, wenn in ihr die Vernunft herrscht, die Leidenschaft dient und die Begierde beherrscht wird. Und eben diesen idealen Zustand nennt nun Platon, mit einer merkwürdigen Verschiebung des Begriffsinhaltes, die Gerechtigkeit<sup>1</sup>. Soll aber nun auf Grund dieser Konstruktion das sokratische Ideal der inneren Freiheit Bestand haben, so muß eben die also aufgefaßte „Gerechtigkeit“ mit der „Glückseligkeit“ identisch sein; denn nur, wenn schon der bloße Besitz einer also verfaßten Seele die Totalität alles ernstlich Wünschenswerten bedeutet, nur dann können alle äußeren Schicksalswendungen und alle Hemmungen der selbstischen Interessen den Menschen nicht an seinem wahren Gute berühren. Das Bild, das Platon mit Vorliebe zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes verwendet, ist das der Gesundheit<sup>2</sup>: so wie das Heil des Leibes in dem richtigen Verhältnis, in der inneren Harmonie seiner Teile besteht, so auch das Heil der Seele in ihrer richtigen Verfassung und in dem Gleichgewicht ihrer Vermögen. Sittlichkeit gleich seelische Gesundheit, ist vielleicht die prägnanteste Zusammenfassung der platonischen Ethik<sup>3</sup>. Und daß wirklich in diesem Sinne die

<sup>1</sup>) Resp. IV. p. 441 e ff. <sup>2</sup>) So schon Gorg. p. 526 und passim. <sup>3</sup>) Daß jedoch dieser Grundsatz, eben weil er aus der Lebensauffassung der Harmonie übernommen ist, von Platon durchaus nicht als Erstem ausgesprochen wurde, lehrt in sehr instruktiver Weise eine Stelle der äschyläischen „Eumeniden“ (v. 527), die wir weiter unten aus einem anderen Anlasse mitteilen werden.

Gerechtigkeit<sup>1</sup> und die Wohlfahrt<sup>2</sup> gleichwertige Begriffe seien — eben dies zu beweisen ist das Hauptabsehen des „Staates“. Denn dieses wird am Eingange des zweiten Buches<sup>3</sup> ganz ausdrücklich als das Problem hingestellt, dessen Untersuchung nun in Angriff zu nehmen sei: ob das Los des Gerechten, der für einen Ungerechten gilt, und deshalb alle üble Nachrede, körperlichen Qualen und zuletzt den Tod erleidet, jenem des Ungerechten, der für gerecht gilt, und deshalb alle Ehre, Macht und Lust genießt, vorzuziehen sei oder nicht? Die zusammenfassende Antwort aber, die im zehnten Buche<sup>4</sup> steht, habe ich Ihnen schon früher mitgeteilt: daß es nämlich für einen gerechten Mann in Wahrheit nur Gutes geben könne, Übel aber nur zum Schein.

Wenn nun aber in diesen Worten, statt wie an der entsprechenden Stelle der „Apologie“ vom „guten“, vielmehr vom „gerechten“ Manne die Rede ist, so haben wir in diesem Wortwandel den Niederschlag der ganzen platonischen Entwicklung zu erblicken: indem aus dem das Rechte erkennenden zunächst der gegen andere gerechte, und aus diesem wiederum der innerlich recht verfaßte (seelisch gesunde) Mann geworden ist. Daß nämlich in diesem Zusammenhange die „Gerechtigkeit“ in der Tat dieses letztere bedeutet, sagt Platon ausdrücklich, und schon Chrysipp<sup>5</sup> hat ihn so verstanden und deswegen angegriffen. Denn nachdem er die vier Kardinaltugenden als die verschiedenen Seiten der harmonischen Seelenverfassung beschrieben hat: die Weisheit als die Herrschaft der Vernunft, die Tapferkeit als den Dienst der Leidenschaft, die Selbstbeherrschung als das Regiertwerden der Begierde, und die Gerechtigkeit als die Herstellung und Erhaltung dieses Gesamtzustandes, fährt er also fort<sup>6</sup>: „In Wahrheit nun erschien freilich die Gerechtigkeit als etwas derartiges, aber nicht in bezug auf die äußere Tat des Menschen, sondern in bezug auf die wahrhaft innerliche gegen sich selbst und das Seine, indem sie keinen seiner Teile etwas ihm nicht Zukommendes tun läßt . . .“ Die Gerechtigkeit ist also von ihrer

1) Δικαιοσύνη. 2) Εὐδαιμονία. 3) Resp. II. p. 360e ff. 4) Resp. X. p. 613a.

5) Frg. 288 (Arnim III). 6) Resp. IV. p. 443c.



ursprünglichen Bedeutung als Wissen des Rechten vorerst im orphischen Sinne zu der sozialen Tugend des gerechten Handelns um-, und hierauf wiederum zu der individuellen Tugend der rechten innern Seelenverfassung zurückgebogen worden. Freilich nicht mit vollem Bewußtsein. Denn Platon meinte das Mittel gefunden zu haben, um an diese innere Rechtschaffenheit auch die äußere Gerechtigkeit unlöslich zu knüpfen.

Er konstruiert nämlich den Staat nach Analogie des Einzelmenschen. Wie dieser aus drei Seelen-Kräften oder Teilen, so besteht jener aus drei Ständen. Der Vernunft entspricht der Stand der vernünftig Leitenden, der Lehrstand, die Philosophen, oder, wie Platon sagt, die „Wächter“<sup>1</sup>. Der Leidenschaft korrespondiert der Stand der leidenschaftlich Angreifenden und Abwehrenden, der Wehrstand, die Krieger, oder, nach Platon, die „Helfer“<sup>2</sup>. Der Begierde endlich ist jener Stand analog, der dem Lebensunterhalte des Ganzen dient, der Nährstand, Ackerbauer und Handwerker. Wie sich nun die Seele in der richtigen Verfassung befindet, wenn die Vernunft herrscht, die Leidenschaft nur in ihrem Sinne sich äußert, und die Begierde, von beiden beherrscht, sich auf die Besorgung der animalischen Funktionen beschränkt, so ist auch die rechte Staatsverfassung dadurch charakterisiert, daß die Philosophen regieren<sup>3</sup>, die Krieger ein Werkzeug in ihrer Hand sind, und das Volk, beiden unterworfen, lediglich seine wirtschaftlich bedeutsamen Geschäfte treibt<sup>4</sup>. Die richtige Verfassung besteht somit in beiden Fällen darin, daß jeder Faktor „das Seine“ tut und nichts anderes. Und eben dies ist auch das Wesen der Gerechtigkeit: das eine Mal der inneren (individuellen), das andere Mal der äußeren (sozialen). Während also die „Gerechtigkeit“ des Individuums in der Beschaffenheit seines Innern sich erschöpft — dies ist die

1) Φύλακες. 2) Ἐπίκουροι. 3) Doch muß man bedenken, daß der Philosoph einen Zustand vor sich hat, in dem alle Staatsämter durch Volkswahl oder Los besetzt werden. Auch eine Beamtschaft, deren Mitglieder wissenschaftliche Studien betrieben und Prüfungen abgelegt haben müssen, wäre ihm ohne Zweifel schon als eine unermeßliche Annäherung an sein Postulat erschienen. 4) Resp. IV. p. 434c.

Folgerung, die aus Platons Voraussetzungen zwingend sich ergibt — konstituieren seine äußeren Handlungen, je nachdem sie der idealen gesellschaftlichen Struktur entsprechen oder nicht, Elemente der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Staates. Mit anderen Worten: allein des Menschen Charakter wird mit den Maßstäben der Ethik gemessen; sein Tun verfällt dem Urteil der Politik. So unausweichlich aber diese Konsequenz vom platonischen Standpunkte aus ist, so wird sie doch nirgends gezogen. Platon war vielmehr überzeugt, daß beide Vollkommenheiten Hand in Hand gehen, und daß eine „Ungerechtigkeit“ im sozialen Sinne nie ohne eine entsprechende ethische „Ungerechtigkeit“ sich ereignen könne<sup>1</sup>. Aber nicht nur hat er es unterlassen, diese Überzeugung irgendwie zu begründen, sondern es leuchtet auch ihre Unhaltbarkeit ein. Denn wenn vielleicht im Idealstaate der Idealmensch durch seine Vernunft stets nur das sozial Gerechte als ihm aufgegeben erkennen könnte, so müßte doch jedenfalls in einer unvollkommenen Gesellschaft, mangels einer wirklich „gerechten“ politischen Ordnung, auch der „Gerechteste“ vielfach „ungerecht“ handeln, zum Beispiel der innerlich „gerechte“ Handwerker sich irgendwie an Kriegsdienst und Regierung beteiligen<sup>2</sup>. Man wird also Platon schwerlich den Vorwurf ersparen können, daß er zwischen beiden Arten der Gerechtigkeit nicht hinreichend unterschieden, und, wie beim „Guten“, so auch hier auf die bloße Gleichheit des Wortes wie auf eine Identität von Tatsachen sich verlassen hat. Indes, dieser Vorwurf trifft ihn nicht allzu hart. Denn jede Ethik der inneren Freiheit hat mit den größten Schwierigkeiten zu kämpfen, sobald sie versuchen will, aus ihrem Prinzip auch die moralischen Normen abzuleiten. Wir haben ja in unserer ersten Vorlesung gesehen, daß nur ein Verzicht auf diesen Versuch und eine reinliche Scheidung zweier zwar verwandter, aber selbständiger Kultursysteme diesen gordischen Knoten durchhauen kann. Und bei Besprechung der stoischen Lehre werden wir gar bald erkennen, in welche Verwicklungen sie

<sup>1</sup>) Z. B. Resp. IV. p. 442e ff.; IX. p. 591a. <sup>2</sup>) Man denke an Sokrates!

sich dadurch gestürzt hat, daß sie zu dieser radikalen Operation sich nicht entschließen konnte, und auf wie künstlichem Wege allein es ihr möglich war, sich diesen Schlingen zu entwinden. Doch ehe wir zu einer Würdigung des platonischen Systems uns wenden, ist erst noch ein Punkt ins reine zu bringen.

Was aber, können Sie nämlich fragen, erkennt denn eigentlich jene Vernunft, der die Leitung von Individuum und Gesellschaft so ausschließlich überantwortet wird? Das Gute, hatte Sokrates gelehrt. Und an dieser formalen Bestimmung hält Platon im Grunde fest, wenn er auch an ihr eine Modifikation vornimmt, welche nicht nur für die theoretische Philosophie von größter Bedeutung geworden ist. Aber ihre Motive liegen doch zu einem so großen Teile auf diesem, uns hier fernliegenden Gebiete, daß ich mich an dieser Stelle ganz besonders kurz fassen muß. Für Sokrates war das Tugendwissen ein Wissen um die Bedeutung der ethischen Grundbegriffe. Aus diesen Begriffen nun hat Platon jene übersinnlichen Realitäten gemacht, die er Ideen nennt. Er ging dabei einerseits von der Erscheinung aus, daß der logische Wert eines Begriffes als unabhängig gedacht wird, nicht nur von der zufälligen sprachlichen Einkleidung, die jedesmal für ihn gewählt wird, sondern auch von der Natur der anschaulichen Vorstellungen, durch welche der einzelne sich ihn versinnlichen mag. Andererseits bediente er sich dabei genau desselben Prinzips, dem auch wir noch zu folgen pflegen, wenn wir eine Vielheit gleicher Vorgänge, zum Beispiel herabfallender Körper, auf ein einheitliches Gedankending, etwa das „Gesetz der Schwere“ als auf ihre zureichende Ursache zurückführen. Denn ganz in demselben Sinne scheinen dem Platon die räumlich und zeitlich so weit verbreiteten gleichen Eigenschaften der Einzel Dinge, zum Beispiel ihr Rotsein, „erklärt“ durch die Annahme, sie seien die Wirkung eines einheitlichen „Prinzips“, der „Röte an sich“. Ebenso nun führte er auch die Eigenschaften des Guten, Gerechten, Schönen usf. zurück auf eine, an und für sich selbst bestehende „Güte“, „Gerechtigkeit“, „Schönheit“ usw. Diese „Ideen“ nun sind die Gegenstände der vernünftigen Erkenntnis

oder genauer, einer intellektualen Anschauung, in Beziehung auf welche die Vernunft dem sinnlichen Sehvermögen entspricht. Die Forderung einer unbedingten Vernunft Herrschaft in diesem Sinne enthält daher in sich den Keim zur Verherrlichung eines „beschaulichen“ Lebens, das, als der kontemplative Weg zur Vollkommenheit, dem genießenden wie dem tätigen vorgezogen würde. Doch ist dieser Keim weder bei Platon, noch auch bei Aristoteles, sondern, wie sich zeigen wird, erst bei Plotin zur vollen Entfaltung gelangt. Dazu aber hat vorzugsweise der folgende Umstand mitgewirkt. In allen einzelnen, empirischen Erscheinungsformen finden wir die ethischen Eigenschaften nur annäherungsweise verwirklicht. Sie sind hier mit anderen, einschränkenden Elementen vermischt — oder, wie wir heute sagen würden, sie sind von diesen wirklichen Erscheinungen eben nur als Grenzbegriffe abgezogen. Für Platon dagegen bedeutet diese begriffliche „Unreinheit“ eine negativ zu wertende „Trübung“, die ihm bewirkt scheint durch jene notwendig unvollkommene Realisierung, welche allein die „Idee“ in der Welt der sinnlichen Erscheinung und des grob-materiellen Stoffes finden kann. Denn natürlicher Weise stellt die „Idee“ ihren Inhalt in voller, begrifflicher Reinheit dar; da das „Gute an sich“ nichts anderes ist als gut, so kann es selbstverständlich keine Beimischung des Schlechten enthalten — ebensowenig wie das „Gesetz der Schwere“ etwas von jenen „Störungen“ in sich enthalten kann, ohne die es doch niemals auf reale Vorgänge Anwendung finden kann. Da nun aber die ethisch wertvollen Eigenschaften — und diese stehen für Platon ganz überwiegend im Vordergrund — Gegenstände der positiven Wertschätzung sind, so müssen die „Ideen“, welche diese Eigenschaften in soviel höherem Grade enthalten als irgend welche einzelnen Menschen oder Taten, notwendig auch um ebensoviel höher gewertet werden als jene. Damit aber gewinnen die Ideen neben ihrem erklärenden Wert als Seiendes einen normativen Wert als Sein-Sollendes: aus den Begriffen werden Musterbilder, aus den Ideen Ideale. Damit tritt der Begriff des Ideals zum

ersten Male in der Geschichte der praktischen Philosophie zutage — und das Wort, mit dem wir ihn bezeichnen, prägt ihm noch heute die Spur dieses seines platonischen Ursprungs auf. Aber diese weltgeschichtliche Tat zu würdigen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Uns interessiert zunächst ihre Konsequenz für die platonische Ethik. Und da bitte ich Sie, sich folgendes klar zu machen. Als Ideale sind die Ideen Gegenstände begeisterter Bewunderung. Das heißt aber: unter der Hülle des sokratischen Intellektualismus lösen sie wiederum den platonischen Schwung aus — eben jenen „philosophischen Eros“, der als der Führer in die Welt der Ideen im „Gastmahl“ gefeiert wird. Während also nach dem Lehrgehalt des platonischen Systems die Vernunft es ist, die in dem „gerechten“ Menschen die höchste Stelle einnimmt, neben und über Begierde und Affekt; erweist sich bei näherem Zusehen psychologisch auch diese „Vernunft“ als ganz durchsetzt von Elementen des Gefühls; ja, man könnte sagen: sie ist selbst nur der „mutartige“ Seelenteil noch einmal, nur verkleidet als die altehrwürdige „Einsicht“, und in dieser Travestierung lauter und ungescheuter als die höchste Kraft der menschlichen Natur anerkannt und proklamiert. Soviel aber scheint mir jedenfalls festzustehen: wenn wir uns fragen, wie denn der platonische Idealmensch eigentlich psychologisch zu beschreiben sei, dann werden wir ihn besonnener Weise weit weniger charakterisiert sein lassen dürfen durch ein Prävalieren des theoretischen Interesses, als vielmehr durch das Vorherrschen leidenschaftlich-begeisterter Selbstüberwindung.

Gehrte Zuhörer! Wir haben nun Platons Entwicklung bis zu dem Punkte verfolgt, an dem seine ethischen Hauptgedanken zum ersten Mal zu der Einheit eines Systems sich zusammenfalteten. Hier machen wir Halt, um dieses System ein paar Augenblicke kritisch zu betrachten. Denn, was wir an Neben- und Spätgedanken noch zu beachten haben werden, wird in verschiedenen Richtungen auseinander gehen, und darum der Würdigung keinen einheitlichen Angriffspunkt mehr bieten.

Blicken wir nun zunächst auf das Verhältnis des platonischen

zu den beiden anderen sokratischen Systemen, so treten seine eigenartigen Vorzüge bald hervor. Sie konzentrieren sich in jenem Dualismus, der dem Platonismus mit allen Formen asketischer Lebensauffassung gemein ist, und der zum Ausdruck des Ideals der inneren Freiheit so wenig entbehrt werden kann, daß wir ja auch Kyniker und Kyrenaiker schließlich auf ihn hinführen sahen: den Dualismus des Äußern und Innern, Niedern und Höhern, Selbstischen und Außerpersönlichen, Leidenden und Tätigen, Genießenden und Schaffenden, Knechtenden und Erlösenden. Aber dieser Dualismus war in den beiden anderen Systemen nicht von vornherein angelegt: der Kynismus will in erster Linie durch Ausrottung der Gefühle die über alle Schicksalswandlungen erhabene sokratische Sachlichkeit realisieren; der Kyrenaismus dieselbe Befreiung vollziehen, indem er durch Umbildung des Gefühllebens jede mögliche Lage zum Gegenstande eines Genusses macht. Der Platonismus dagegen will die, zum Teil als Vernunft verkleideten Instinkte der Selbstüberwindung über die der Selbsterhaltung dominieren lassen, und das durch nichts Äußeres zu erschütternde Bewußtsein dieses Verhältnisses zur Grundlage der inneren Freiheit machen. Erzielt also weder mit dem Kynismus auf eine Gesamtunterdrückung, noch mit dem Kyrenaismus auf eine Gesamtrehabilitierung des Trieblebens, sondern erkennt und empfindet den ethischen Wertunterschied der zwei großen Instinktgruppen. Darin besteht seine große und dauernde Leistung für das Ideal der inneren Freiheit. Aber auch dieses sehen wir nun freilich: es kann nicht verkannt werden, daß auch Platon noch übermäßig im Banne des griechischen Intellektualismus steht, und durch die Einführung der „Vernunft“ an eine Stelle, wo sie gar wenig zu leisten vermag, die Klarheit jener Erkenntnis getrübt, ja das Wesen jenes Dualismus zum guten Teile verfälscht hat: die philosophische Ethik wäre vor endlosen Wortstreitigkeiten bewahrt geblieben, hätte Platons erdrückende Autorität jahrtausendlang, statt für den Scheingegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft, vielmehr für jenen Realgegensatz von Interesse und Begeisterung Zeugnis abgelegt,

von dem seine persönliche Lebensauffassung ohne Zweifel entscheidend beherrscht ward.

Aber noch eine andere, ebenso verhängnisvolle Schwäche seiner Lehre werden wir nicht übersehen können. Es ist wahr, Platon hat das Ideal entdeckt. Aber er hat es aufgefaßt als eine seiende und ruhende, ein für alle Mal gegebene (wenn auch übersinnliche) Realität, nicht als ein Postulat, das werden soll, in steter Annäherung und Bewegung. Dieser Mißgriff in der Form ist aber nicht ohne Folge geblieben für den Inhalt. Denn nun konnte er die Erlösung nicht beschreiben als die kontinuierlich fortschreitende Überwindung der „niedereren“ Triebe durch die „höheren“ Affekte, sondern er mußte sie sich erschöpfen lassen in der Herstellung eines bestimmten, „richtigen“ Verhältnisses zwischen beiden. Aber welches ist der Inhalt dieses „richtigen“ Verhältnisses? Wieviel darf der sinnlichen Begierde zugestanden werden? Inwieweit soll sie durch die „Vernunft“ eingeschränkt werden? Wann ist dieses Verhältnis ein „harmonisches“ und „ebenmäßiges“? Auf diese Frage versucht Platon nicht einmal eine Antwort zu geben, und die meisten asketischen Theorien haben von ihm dieselbe Ratlosigkeit übernommen. Ihnen allen fehlt eine materiale Bestimmung ihres Prinzips, und so bleibt dieses im Grunde rein formal: es schreibt nichts anderes vor als die Herstellung einer „richtigen“ Seelenverfassung; aber welche Seelenverfassung die „richtige“ ist — das zu bestimmen, bleibt subjektiver Meinung, Empfindung und Willkür überlassen. Wir werden seinerzeit sehen, wie schon bei Aristoteles diese logische Unzulänglichkeit bis ins Grotteske sich steigert. Heute aber müssen wir den Kern der platonischen Ethik verlassen, um noch rasch einige ihrer Neben- und Weiterbildungen wenigstens flüchtig ins Auge zu fassen.

Und da muß zunächst eines Gedankenkreises Erwähnung geschehen, der zwar für die platonische Spekulation selbst nur einen Nebenertrag bedeutet, in der Folge aber sich bedeutsamer gezeigt hat als diese selbst. Platon hat aus der Orphik und dem

Pythagoräismus die Lehre von einem unkörperlichen und unvergänglichen Seelenwesen übernommen. Daß nun diese Lehre an und für sich die Eignung besitzt, für das Ideal der inneren Freiheit einen theoretischen Ausdruck abzugeben, läßt sich nicht bezweifeln. Denn das Bewußtsein, mein eigentliches Ich werde gar nicht berührt von allen Leiden und anderen Schicksalen meiner leiblichen Erscheinung, schließt ja die Erhabenheit über sie alle ohne weiteres in sich. Das Bedenkliche dieser Anschauungsweise liegt vielmehr auf der entgegengesetzten Seite: die Unsterblichkeitslehre ohne anderen Zusatz müßte diese Wirkung in einem viel zu hohen Grade nach sich ziehen. Die Überzeugung, mein Ich sei auf alle Fälle geborgen, ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit meines äußeren Tuns und meiner inneren Gesinnung, würde die vollkommene Negation jeder Ethik, jeder Moralität, ja jeder praktischen Besonnenheit bedeuten. Sie würde die schrankenlose Willkür des Individuums zur Folge haben, jedes Selbsterhaltungsstreben vernichten, jede gesellschaftliche Organisation zerstören, kurz, eine kaum ausdenkende Sprengwirkung auf den Bestand eines geordneten Einzel- und Gemeinschaftslebens ausüben. Es hat deshalb seinen guten inneren Grund, wenn wir keine philosophische Unsterblichkeitslehre kennen, die nicht durch Hinzufügung eines Dogmas von der jenseitigen Vergeltung diese Wirkungen aufzuheben strebte, indem sie als Bedingung für eine wünschenswerte Form des Fortlebens eben jene Bestimmtheit des diesseitigen Lebens darstellt, die aufzuheben sonst die unmittelbare Tendenz der Unsterblichkeitslehre wäre. Aber die Vergeltungslehre setzt, wenn sie nicht, wie im buddhistischen Begriffe des „Karma“, den Eintritt von Lohn und Strafe als eine naturgesetzliche Notwendigkeit begreift, den Glauben an richtende und vergeltende Gottheiten voraus, und damit ersetzt sie die Selbsterlösungslehre durch eine Fremderlösungstheorie — davon abgesehen, daß sie in allen Fällen das Ideal an die tatsächliche Wahrheit sehr problematischer Annahmen knüpft. Von all diesen Konsequenzen nun ist Platon nicht freizusprechen; aber dieser ganze



Gesichtspunkt steht doch bei ihm keineswegs im Vordergrund. Denn nicht nur im „Gorgias“<sup>1</sup>, sondern auch im „Staate“<sup>2</sup> führt er diese Jenseitsvorstellungen wie geflissentlich erst nach Abschluß der eigentlichen Untersuchung in einem Anhang aus, so daß sie in jene sachlich in keiner Weise eingreifen, und in dem zuletzt genannten Werke bemerkt er ausdrücklich<sup>3</sup>, nachdem einmal die innere Identität von Tugend und Glückseligkeit nachgewiesen sei, könne es ja nicht mehr schaden, auch auf die äußere Vergeltung hinzuweisen. Allein diese Nachhut hat sich stärker gezeigt als die ganze Streitmacht. Das göttliche Gericht war viel handgreiflicher als die innerliche Selbsterlösung. Die abendländische Menschheit hat bewiesen, daß sie nur für diese Form der Erlösungslehre reif war. Die Abfälle von Platons Gedankenschmaus sind zum täglichen Brote des Volkes geworden. Zu Zeiten, wo die eigentümliche Form seiner Freiheitslehre höchstens hier und da einem einsam schreibenden Mönche bekannt war, wurden Himmel und Hölle von allen Kanzeln gepredigt. Und die Fremderlösungslehre, die er, halb andächtig halb scherzhaft, seiner eigensten Doktrin angehängt hatte, — sie hat seine und alle übrigen Formen des sokratischen Selbsterlösungsgedankens siegreich überwunden. Und so hat er selbst sein eigenes Schicksal besiegelt, sein eigenes „Karma“ gewirkt.

Allein Platons Entwicklung hatte mit dem „Staate“ noch keineswegs ihren Abschluß gefunden. Noch zwei weitere Stufen derselben sind uns bekannt, wenn auch freilich für die Ethik nicht ebenso bedeutsam wie die früheren.

Im „Philebos“ nimmt er aufs neue die Untersuchung auf, worin das Gute seinem Wesen nach bestehe, und zwischen dem kynischen und dem kyrenaischen Standpunkte vermittelnd, und ihrer beider berechtigten Kern seinem eigenen Systeme ein- und unterordnend, gelangt er<sup>4</sup> zu dem Ergebnis, das Gute bestehe aus fünf Elementen: Maß, Schönheit, Vernunft, Erkenntnis und jene Lust, deren Abwesenheit nicht als Unlust empfunden wird. Es ist für unsere Zwecke unnötig, auf die Erörterungen dieses

<sup>1</sup>) Gorg. p. 523 a ff. <sup>2</sup>) Resp. X. p. 608 c ff. <sup>3</sup>) Resp. X. p. 612 b. <sup>4</sup>) Phileb. p. 66.

dunkeln, im einzelnen an feinen Beobachtungen und Gedanken reichen, im ganzen aber doch schon einigermaßen senilen Werkes näher einzugehen. Das Gesagte muß genügen, um Ihnen zu zeigen, daß Platon hier an den allerwesentlichsten Gesichtspunkten seiner früheren Lehre festhält: nämlich an der entscheidenden Bedeutsamkeit von Maß und Vernunft — wenn auch im einzelnen manches sorgfältiger behandelt, manches freilich auch unplastischer und unbestimmter geworden ist, und wenn auch im allgemeinen mit der erlahmenden Schwungkraft seines Enthusiasmus die leidenschaftliche Begeisterung an Bedeutung verloren, und dafür das erkenntnismäßige Element der Vollkommenheit an Nachdruck gewonnen hat. Man könnte sogar in gewissem Sinne sagen: Platon sei im Alter dem Intellektualismus seiner Jugend wieder näher gekommen; die Vernunft sei aus ihrer vorwiegend symbolischen zu einer mehr selbstwertigen Stellung vorgerückt; der Philosoph sei mit den Jahren in den Wortlaut seiner Lehre hineingewachsen. Doch all dies ist, wie gesagt, für uns nicht von ausschlaggebender Bedeutung.

Dagegen nimmt die letzte Phase der platonischen Lebensauffassung wenigstens in einer Beziehung unser Interesse besonders in Anspruch. Sie liegt uns vor Augen in den „Gesetzen“, in denen er den Idealstaat der „Republik“ durch eine „zweitbeste“, leichter zu realisierende Verfassung ersetzen will. Diese Absicht ist auch für die Stimmung des Werkes charakteristisch. Es ist eine höchst merkwürdige Mischung von erlahmtem Interesse für die Grundfragen und gesteigerter Sorge um das Detail. Je weniger er der Welt im ganzen Geschmack abgewinnen kann, desto mehr fühlt er sich verpflichtet, im einzelnen zum guten zu raten. Je weniger ihn die Totalität seiner Vorschläge selbst befriedigt, um so sorgfältiger wägt er jeden von ihnen ab. Er sagt es selbst: wenn schon ein Zustand, wie man sich ihn wünschte, nicht zu erreichen ist, so muß man wenigstens tun, was man kann. „Nun sind wohl,“ meint er<sup>1</sup>, „freilich die menschlichen Angelegenheiten keiner großen und ernstesten Bemühung

<sup>1</sup>) Legg. VII. p. 803 b.

wert. Dennoch ist es notwendig, sie ernst zu nehmen. Dies ist zwar nicht erfreulich. Nachdem wir aber einmal da sind, so möchte es uns wohl geziemen, dies auf irgendeine uns anstehende Weise zu tun.“ Von dieser pessimistischen Resignation aus kommt er nun zu dem Vergleiche von Leben und Spiel. Dieser Vergleich, ich habe es öfter betont, muß sich stets als Ausdruck für die Lehre von der inneren Freiheit aufdrängen. Denn wer das äußere Leben als unfähig betrachtet, uns wahrhaft zu fördern oder zu schädigen, der kann es nicht im letzten Sinne ernst nehmen; dann erscheint es aber als Spiel. Bei Bion ist uns dergleichen schon vorgekommen; und wir werden später sehen, welche Bedeutung der Spielbegriff für die stoische wie für die neuplatonische Lebensauffassung gewinnt. Platon nun wird von der müden Weltverachtung seines Greisenalters zu dem Gedanken geführt: Das Leben ist nur ein Spiel!<sup>1</sup> Schon im letzten Buche des „Staates“ kommt<sup>2</sup> gelegentlich ein Vergleich des Lebens mit einem Würfelspiel vor, sowie auch der Satz, daß die menschlichen Dinge keiner ernstlichen Bemühung wert sind. Dann war im „Philebos“<sup>3</sup> von „der gesamten Tragödie und Komödie des Lebens“ gesprochen worden. Ins Religiöse wird der Gedanke weiterhin gewendet, wenn Platon in den „Gesetzen“<sup>4</sup> mit offener Anspielung auf das bekannte Wort des Heraklit und im Zusammenhange einer emphatischen Verkündung des optimistischen Universalismus, Gott den Brettspieler nennt. Noch deutlicher heißt es an einer anderen Stelle<sup>5</sup>: „Lasset uns ein jedes von uns lebendigen Wesen als ein göttliches Wunderwerk betrachten — sei es nun, daß es gefertigt sei als ein Spielzeug jener, sei es im Ernste: denn dieses er-

1) Diese Nuancierung des Gedankens mag mit Platons Unsterblichkeitsannahmen zusammenhängen: wird der Ernst ins Jenseits verlegt, so bleibt für das Diesseits nur die Spielauffassung übrig. So auch Mohammed, Koran 29. 64 (Übersetzung von Henning S. 395): „Und dieses irdische Leben ist nichts als ein Zeitvertreib und ein Spiel, und siehe, die jenseitige Wohnung ist wahrlich das Leben.“ Ebenso noch Koran 6. 32 (S. 145), 47. 38 (S. 500) und 57. 19 (S. 534). 2) Resp. X. p. 604c. 3) Phileb. p. 50b. 4) Legg. X. p. 903d. 5) Legg. I. p. 644d.

kennen wir ja doch nicht.“ Am ausführlichsten aber lesen wir an einem anderen, freilich dunkeln und auch hinsichtlich des Wortlautes nicht ganz zweifelfreien Orte<sup>1</sup>: „Ich behaupte aber, man müsse das Ernsthafte ernsthaft betreiben, das nicht Ernsthafte aber nicht; von Natur aber sei Gott aller seligen ernststen Bemühung würdig, der Mensch aber sei, wie wir früher sagten, hergestellt als irgendein göttliches Spielzeug und in Wahrheit sei dieses das beste an ihm. An diese Weise also müsse man sich halten, und, möglichst schöne Spiele spielend, müsse jeder Mann und jedes Weib also dahinleben, der entgegengesetzten Gesinnung wie jetzt. — — — Was ist also das richtige? Spielend soll man dahinleben. Welche Spiele aber opfern und singen und tanzen? Solche, daß man imstande sei, die Götter sich gnädig zu stimmen, die Feinde abzuwehren und im Kampfe zu siegen.“ Wenn man aber etwa aus diesen Äußerungen sich nicht allzuviel machen möchte, so erhalten sie, wie jüngst auch von anderer Seite bemerkt worden ist, durch ein mittelbares Zeugnis erhöhtes Gewicht. Aristoteles nämlich bestreitet gelegentlich mit Heftigkeit den Satz, die „Eudaimonie“ sei ein Spiel. „Nicht im Spiel also,“ sagt er<sup>2</sup>, „besteht das Glück. Denn ungereimt wäre es, daß das Ziel ein Spiel sei und man des Spieles halber sich das ganze Leben abmühen und dulden sollte. — — — Ernstlich arbeiten aber und sich abmühen des Spieles halber, das scheint armselig und allzu kindermäßig.“ Aristoteles nun hat nicht die Gewohnheit, offene Türen einzurennen und mit Windmühlen zu kämpfen. Eine derartige Auseinandersetzung — freilich keine allzu tiefsinnige, wie Sie bemerken — stellt offenbar eine Polemik dar. Gegen wen aber? Die Möglichkeit, daß ein anderer Sokratiker die These verfochten hätte, das ethische „Ziel“ bestehe in einer spielenden Auffassung des Lebens, kann nicht schlechthin ausgeschlossen werden; denn so gut wie Bion konnte ja auch einer seiner Vorläufer (z. B. sein Lehrer Theodoros) diesen Gedanken ver-

<sup>1</sup>) Legg. VII. p. 803c. <sup>2</sup>) Eth. Nic. X. 6, p. 1176b 27; vgl. auch Polit. VIII, 1, p. 1337b 35.

treten. Weitaus wahrscheinlicher aber, weil den Gewohnheiten des Stagiriten entsprechender, erscheint die Annahme, er habe hier seinen Lehrer Platon im Auge. Dann aber muß er die in den „Gesetzen“ hervortretende Lebensauffassung ernster genommen haben, als die meisten heutigen Ausleger. Und dann dürfen wir, da ja das Bild offenbar das Abgebildete voraussetzt, in diesem Tatbestande einen neuen und letzten Beweis dafür erblicken, daß Platon auch in der letzten Phase seines Denkens und Empfindens dem Ideale der inneren Freiheit treu geblieben ist.