

Digitales Brandenburg

hosted by Universitätsbibliothek Potsdam

Kant

Der europäische Gedanke im vorkantischen Denken

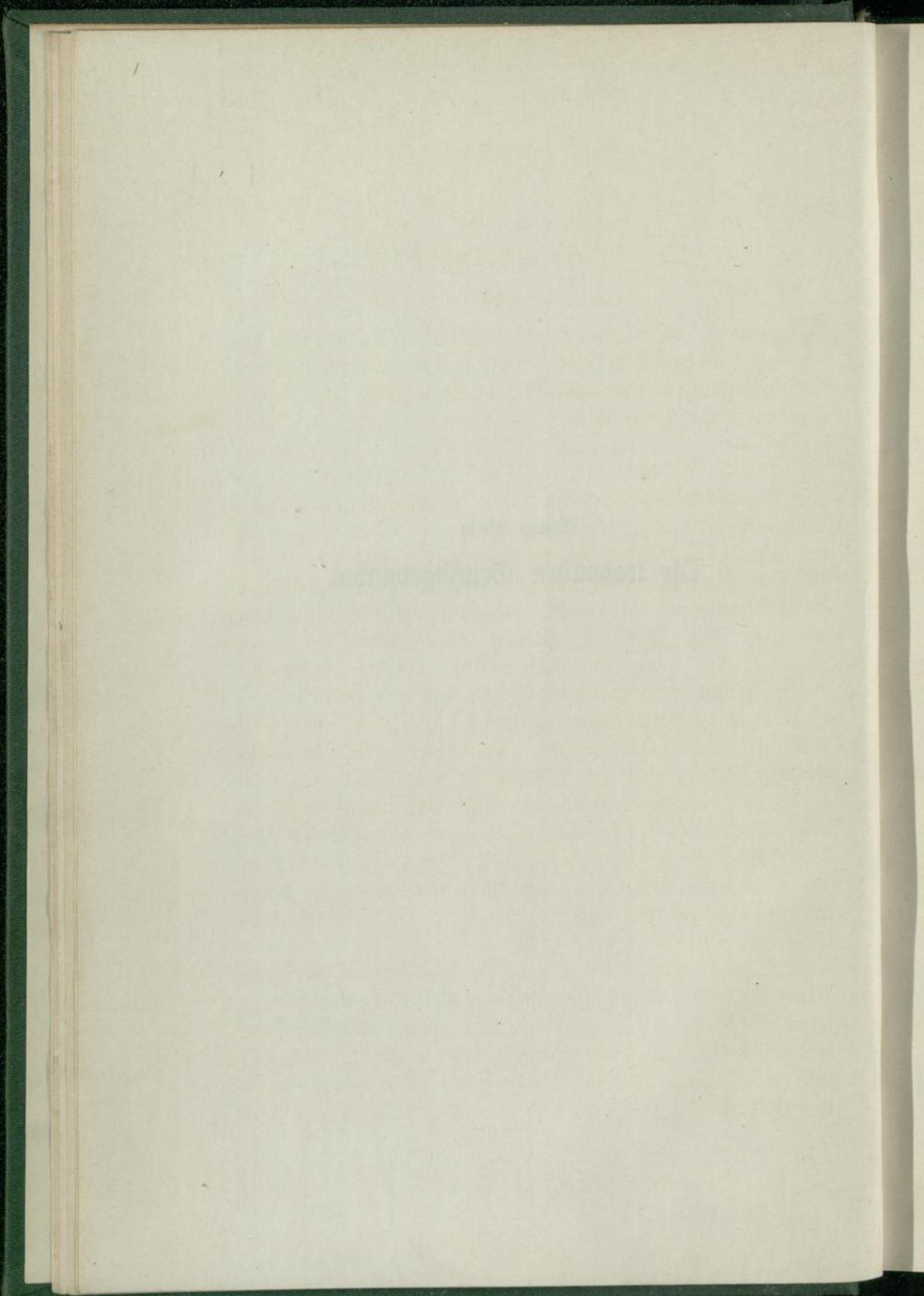
Kühnemann, Eugen

München, 1923

Erstes Buch. Die tragenden Grundgedanken.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-8104

Erstes Buch
Die tragenden Grundgedanken



Erstes Kapitel
Griechische Philosophie
Sokrates

Die wahre Geschichte der abendländischen Philosophie begann an dem Tage, an dem der Athener Sokrates in dem neckischen Tun, mit dem er seine Stunden füllte, einen gottgegebenen Beruf erkannte.

1. Die Frage. Das Wissen des Nichtwissens

Das neckische Tun bestand darin, die Menschen zu prüfen. Das Selbstbewußtsein des Menschen beruht darauf, daß er sich in irgendeinem Gebiete der menschlichen Betätigung als ein Wissender und als ein Könnner erscheint. Können und Wissen und mit ihnen das menschliche Selbstbewußtsein waren in dem damaligen Athen gewaltig gesteigert. Wie die Stadt mit immer neuen Werken hoher Kunst sich erfüllte, wie sie um sich ein Reich aufbaute und ihm seine Gestalt gab, wie sie in beständigen Kriegen unter hochberühmten Führern sich behauptete, erschienen überall die Meister, die an ihrem Werk in ihrem Können sich erwiesen und, Sachkenner ihres Werks, auch geborene Lehrer ihrer Sache waren. Die Stadt blühte in Weisheit. Sie blühte in Tugend, wenn man unter Tugend die Tüchtigkeit zum Schaffen des rechten Werkes und des rechten Lebens versteht. Und in all dem Glanz erschien nun die kleine sokratische Frage: was weißt Du? was ist die Weisheit? was ist die Tugend?

Die Frage schnitt tief in das innerste Streben der Zeit. Denn ihre letzte Sehnsucht war eben diese: die Weisheit zu lernen. Die Bewunderung folgte den großen Männern, die sich anboten, die Weisheit zu lehren. Sie lehrten die Weisheit und die Tugend. Denn die Menschheit hatte damals unter den Griechen die Unschuld und das Paradies verloren und

freute sich, wie sie es immer tut, dieses Verlustes. Nicht länger war die Tüchtigkeit des Bürgers eine Selbstverständlichkeit, die vom Vater auf den Sohn fraglos sich vererbte, als ein Inbegriff dessen, was recht, schön und gut und wacker ist, als ein ehrwürdiger, ungeschmälerter Besitz von Urväterweisheit und Edelsinn. Wer in der neuen, so weit, so reich, so fragwürdig gewordenen Welt sich behaupten und durchsetzen wollte, bedurfte einer besonderen und persönlichen Durchbildung, eines eigenen Wissens und Könnens. Zum erstenmal wurde die Wissenschaft ein Bedürfnis für den einzelnen, der im Leben etwas bedeuten wollte. Zustände erschienen, wie wir sie kennen, die wir alle nur durch Schulung in den Wissenschaften im Leben emporsteigen. Für dies gebieterische Verlangen der Zeit bieten die Sophisten sich an als die Lehrer, nach denen die Stunde ruft. Das heißt es, daß sie die Tugend lehren, die Tüchtigkeit zur Selbstbehauptung in den neuen Schwierigkeiten des Lebens. Sie sind der natürlich erwachsende Ausdruck für die Gärung und Sehnsucht der Zeit.

Aber — was ist die Tugend? Indem Sokrates so fragt und auf die Frage keine Antwort findet, erweist sich, wie gedankenlos jene ihre Tätigkeit begannen, ohne Klarheit über die eigenen Aufgaben und Ziele. Es erweist sich aber zugleich, wie die Tugend zu einer Frage geworden ist. Vorüber ist die naturgegebene Sicherheit sittlicher Zustände, die sich selber tragen und in sich selber gewiß sind. Wir brauchen ein neues Bewußtsein um die Tugend. Die Sophisten mochten gefährlich sein, indem sie häufig eine schnellfertige, von sittlichen Bedenken freie Gewandtheit an die Stelle ehrenfester, angestammter Sitte setzten. Aber wenn Sokrates ihnen die Gedankenlosigkeit in der Grundfrage ihres Tuns beweist und sie errötend verstummen macht, so hebt doch er erst völlig die altangestammte Sittlichkeit auf und macht die Tugend selber zu einer Frage. Er überwindet die Sophistik nur, indem er sie vollendet. Dies ist der Hergang in allen Übergangszeitältern einer großen

Gärung. Die Zeit, in der ein alter Zustand der Dinge abgelebt ist, sucht nach ihrem eigenen neuen Bewußtsein von dem, worin sie das Gute erkennt. Denn wer die Werte, die seinem Leben Halt geben, nicht mehr ererbt und als ein Selbstverständliches in seinem Blute trägt, der muß sie erringen im eigenen Erkennen. Wem das Leben nicht länger geschenkt wird, der muß zu leben verstehen. Das Reich des Gedankens folgt auf das Reich der Unschuld und ungebrochenen Einheit. Das war der Sinn in der Frage des Sokrates: er eröffnete das Reich des Gedankens. —

Einen gottgegebenen Beruf aber erkannte er in seinem neckischen Tun, als der delphische Gott einem seiner eifrigen Freunde die Antwort gab: es sei kein Mensch weiser als Sokrates. Wie war das möglich? Niemand weiser als er, der freilich bei all seiner Prüfung der Menschen noch keinen gefunden, der in seinen Angelegenheiten wirklich weise war, der aber auch ebensogut wußte, er war so unweise wie sie. Denn so sind bis jetzt seine Gespräche verlaufen. Er fragt etwa den Staatsmann: Was ist die Weisheit? Oder den Feldherrn: Was ist die Tapferkeit? Den Priester: Was ist die Frömmigkeit? Den Richter: Was ist die Gerechtigkeit? Den guten Bürger: Was ist die Besonnenheit? Sie antworten mit großer Zuversicht, da ihnen die Antwort so klar scheint wie ihr eigenes Leben. Aber seltsam führt er sie in den Widerspruch, in die große Ratlosigkeit hinein. Was jeder zu wissen scheint, das weiß noch keiner. Und unter allen weiß Sokrates allein, daß er nichts weiß.

Enthüllt denn das Wort des Gottes diese erschütternde Dürftigkeit des Menschenlebens? Wäre dies die beste menschliche Weisheit, zu wissen, daß wir nichts wissen? Dann wird es mit einem Male ein heiliger Beruf, durch Prüfung die Menschen des Nichtwissens zu überführen, sie zu der besten Weisheit zu bringen, die es für den Menschen gibt. Das aber ist die Weisheit der Selbstbescheidung. Eine große Aufgabe hat Sokrates unter den Menschen zu erfüllen. Sie sollen erkennen, wer sie sind. Das große: Erkenne dich selbst! ruft er

ihnen zu. Uns selbst erkennen heißt: uns sehen in unsern Grenzen, uns bescheiden in der Erkenntnis unserer Unwissenheit. Wundersam beginnt in dieser bewußten Tat der Selbstbescheidung die Philosophie. Die Philosophie beginnt mit dem Bewußtsein des Nichtwissens.

Sokrates ist der Mann, der den Menschen zwingt, sich Rechenschaft zu geben über sein Wissen. Es ist aber das Wissen um die Gedanken, die sein Leben beherrschen und bestimmen. Die Rechenschaft über sein Wissen ist die Rechenschaft über sein Leben. Mit der Rechenschaft vor sich selber hebt das bewußte Leben an. Dies ist der große Einschnitt, den seine Erscheinung unter den Menschen bedeutet. Bisher ließeſt Du Dich treiben vom Strom der Stunden und kannteſt keine Frage. Nun ſollſt Du wiſſen um Dich und Dein Leben und erkennen, daß Du ſelbſt und alles Daſein um Dich und mit Dir eine einzige fortgeſetzte Frage iſt. Sokrates iſt der geſchichtliche Name für ein Erwachen, ohne das es kein ernſthafteſ Leben gibt. Wo eine Seele aufſchreckt, um in ſich ſelber hineinzuschauen, über die nie erkannte Leere in ſich zu erſtaunen und die neue Sicherheit des Lebens in Geiſt und Bewußtſein zu ſuchen, da iſt es Sokrates, der wieder einmal ſein ewiges Werk beginnt. Der Mann der unermüdlichen Frage, der Mann des Nichtwiſſens gibt dem Wiſſen ſeinen Begriff und ſeine Würde in der Menſchheit. Uns iſt nicht erlaubt, dahinzutreiben in der Dunkelheit des ungeklärten Vorſtellens und Meinens. Alles rechte Leben muß im Wiſſen ruhen und ſeine Sicherheit haben in der Selbſt-Rechenschaft. Es liegt die tieſte Weiſheit in der Art, wie die Nachwelt das Bild des Sokrates bewahrt hat. Eine ganze Literatur hat ſich um ihn gebildet. Die Berichte treuſter Anhänger ſind erhalten. Unter ihnen iſt neben dem tüchtigen Xenophon Platon, einer der größten Menſchendarſteller, der tieſſinnigſten Verſteher, der hingebendſten Liebenden aller Zeiten. Aber je mehr wir die geſchriebenen Worte betrachten, die uns von ihm berichten, und die teils Laune des Geſchicks, teils Gunſt

des Zufalls, teils innerer Wert durch die Zerstörung der Zeiten uns erhielt, um so mehr zerrinnen sie uns in den Fingern und sinken in ihrem Quellenwert. Das einzige, was wir unbezweifelt wissen, ist eben dies: das Wirken des Sokrates unter den Menschen, sein unermüdetes Fragen, sein Sprechen mit immer neuen Unterrednern, die Kraft, mit der er jeden zur Rechenschaft über sich selber drängt, die Art der Untersuchung durch Gespräche, — das, was man seine Methode nennen mag. Er ist ein Wirken unter und in den Menschen; er ist nicht einer, der Lehren ausspannt, die man nun als die seinigen wiederholen könnte. Wer den Sokrates zu verstehen sucht, indem er seine Methode ausdenkt, durchdenkt und zu Ende denkt, der verläßt nicht den festen Boden und fliegt ins Leere, sondern er fußt auf der einzigen Gewißheit, die wir über ihn besitzen.

2. Die Methode. Die Entdeckung des Logischen und der theoretischen Vernunft

Mit diesem Verfahren, seiner Methode, ging es dem Sokrates wie jenem Mann, der auszog, ein paar Eselinnen zu suchen, und ein Königreich fand. Sokrates zog aus, um die Begriffe vom Guten und Rechten zu fassen, wie sie in seinen Mitbürgern lebten oder leben sollten, und er fand als der größte aller Weltumsegler und Entdeckungsfahrer eine neue und unbekannte Welt, die Welt des Geistes.

Denn das Wesen des Geistes liegt in dem Regen jener Rechenschaft, zu der Sokrates zwang. Er drängte die Athener, einen jeden einzelnen an seiner Stelle, sich klar zu werden über sein besonderstes Leben. Aber dies Eigenleben war nur zu fassen in jenen allgemeinen Beziehungen, in denen jeder denkt, lebt und sich entwickelt als ein Glied der Menschengemeinde. Wer bist Du? ein Bürger unter Bürgern, ein Arbeiter an einem Werke, wie es die Menschen brauchen. Ja, wär ich der Auserlesenste, Einzigste, Seltenste, ich bin es als einer, in dem die Schönheit sich in neuen Gestalten offenbart, die Wahr-

heit in neuen Gesichtern spricht, die sittliche Gemeinschaft einen höheren Sinn gewinnt, Gott sich bekundet oder ganz allgemein Menschenleben in neuer Bedeutsamkeit aufleuchtet, kurz, eine der großen geistigen Mächte sich neu bestimmt, die das Leben der Menschengemeinde tragen. Diese Mächte aber bilden die Welt des Geistes. Das sokratische Wort: Erkenne Dich selbst! erging an Anytos, Kallikles, Eukleides und Philippos. Aber es traf den allgemeinen Geist der Menschheit. Die Selbsterkenntnis des Geistes setzt in ihm an. Er war ein Denker mit jener unwiderstehlichen Lust am Denken, die als eine beherrschende Leidenschaft ein Menschenleben füllt. Er war ein sittlicher Erwecker aus den Tiefen einer großen sittlichen Sicherheit, die als sein Gottesadel in ihm ruhte. Er war ein Erzieher von jener Liebe zur Menschenseele im Gange zu ihrer Vollendung und jener Macht über die Seelen, die keinen Menschen unverändert lassen können, der in ihren Bannkreis tritt. Der Denker, der Erwecker, der Erzieher aber sind eins in ihm. Ihre Einheit ist die Einheit des Geistes. Sokrates trägt das Siegel der Berufung in der kindlichen Einfachheit seiner Ansätze und seines Verfahrens, mit der ihm das Gewaltige gelingt: die letzten Tiefen des Geistes selber zu erschließen.

Weißt Du, was die Gerechtigkeit ist? fragt er den Mann in der Straße. Dieser antwortet: Sie ist das und das. Laß uns die Antwort prüfen. Der Satz muß sich beweisen durch die Folgerungen, die in ihm liegen. Dann wäre also diese Handlung gerecht zu nennen um dieses von Dir genannten Zuges willen. Mag es so sein. Aber hier ist ein anderer Fall. Indem Sokrates uns unwiderstehlich weiterdrängt, werden wir schließlich dazu geführt, den Zug, den wir als Wesen der Gerechtigkeit bejahten, zu verneinen. Wir stehen in einem offenen Widerspruch. Aber sofort erweist dieser Widerspruch, in den er hineinführt, den ersten Satz als falsch. Wir müssen also die Bestimmung des Gerechten, die wir schon zu haben glaubten, vielmehr erst suchen. Wie fangen wir das an? Indem

wir den umgekehrten Weg gehen und nicht von der Bestimmung, die für alle Fälle gelten soll, auf die darin mitgesetzten Einzelheiten schließen, sondern an den einzelnen Fällen behutsam erforschen, was sie als jenes Gemeinsame enthalten, um dessen willen sie alle uns den Namen des Gerechten tragen. Daß uns denken, daß uns dies Bemühen gelinge, so schließen wir mit dem Satze, der die allgemeine Bestimmung enthält, d. h. die Bestimmung, die für alle Fälle gilt. Dies ist das Verfahren des Sokrates. Das Verfahren des Sokrates aber ist das Verfahren des denkenden Geistes selber.

Denn so beginnt alles Denken mit der Frage. Denken ist Fragen. Die Frage besagt, daß, was uns bekannt schien, noch ein Unbekanntes ist, das erst der Bestimmung harret. Da der Mensch der Gegenwart die Dinge erst ganz versteht, wenn er sie in die Kunstworte und vor allem die Fremdworte kleidet, welche die wissenschaftliche Überlieferung bereitgestellt hat, so sagen wir: das Denken beginnt mit dem Problem. Denkbewußtsein ist Problembewußtsein. Das Problem bedeutet, daß eine allgemein geltende Lösung für die Frage gefunden werden muß. Die Frage also enthält bereits die Richtung auf die Antwort, nämlich als auf einen allgemein geltenden Gedanken. Denken in seinem zweiten Schritt ist die Antwort, die für die Lösung gelten soll. Sie wird in einem Satze gegeben, der ein Urteil genannt wird. Denken ist Urteilen. Das Urteil ist zu prüfen. Das ist der dritte Schritt. Die Prüfung geschieht, indem das Urteil in die Bestimmungen entwickelt wird, die mit ihm gesetzt sind. Das Urteil enthält die Bestimmung aller Fälle, die unter ihm stehen, und an ihnen muß es sich bewähren. Das nennt man Schließen und zwar das Schließen der Ableitung oder, wie das Kunstwort lautet, der Deduktion. Denken ist Schließen. Aber der Schluß führt endlich zu einem Satze, der unseren ersten Satz verneint. Er führt, wie wir sagen, zu einem Widerspruch. Hier steht das Denken mit seinem vierten Schritt in der entscheidenden Stelle seines Tuns. Denn der

Widerspruch vernichtet den Gedanken und weist ihn ohne Möglichkeit einer Rettung als unwahr aus. Von zwei einander widersprechenden Sätzen über dasselbe kann nur einer wahr sein, von zwei einander widersprechenden Sätzen muß einer unwahr sein. Also heißt es, behutsamer vorgehen und sich zu einer fünften Denktat rüsten. Wir wollen, statt vom Allgemeinen zu den Fällen, vielmehr von den Fällen zum Allgemeinen oder, was dasselbe sagt, vom Besonderen und Einzelnen zum Allgemeinen schreiten, falls es uns gelingen will. Da heißt es nun, im Einzelnen dasjenige sicher zu erschauen, um dessen willen es den Namen des Allgemeinen trägt, in dem es befaßt sein soll. Warum heißt dieser Mann, diese Handlung, dieses Urteil, dieser Staat, dieses Volk gerecht? Auch im Einzelnen ist das Allgemeine gesetzt. Man muß es nur erschauen. Denken ist abermals Schließen, aber in umgekehrter Richtung der Hinleitung — das Kunstwort sagt: der Induktion. So endlich im sechsten Schritt gelinge das Finden der Bestimmung. Wir kommen zur Bestimmung des Begriffs, der Definition. Denken ist Definieren.

Denken also ist Fragen, ist Urteilen, ist ableitendes Schließen, ist widerspruchsloses Erfassen, ist hinleitendes Schließen, ist Definieren, ist dies alles als die in der Frage liegende notwendige Bewegung zur Antwort. Denken ist das Problembewußtsein um die im Begriff zu bestimmende Wirklichkeit. So lange Menschen gedacht, Forscher geforscht haben — und wie große Denker, wie große Forscher hat es vor Sokrates gegeben! —, solange haben sie gedacht in dieser allgemeinen Gestalt und Form des Denkens. Aber keiner hat diese Gestalt als die allgemeine Gestalt alles Denkens bemerkt. Keiner bemerkte, daß in allem Denken die Gestalt des Verfahrens dieselbe war. In Sokrates entdeckte sich das Denken selbst. Es entdeckte sich, daß bei aller Verschiedenheit der Denkinhalte die Form des Denkens dieselbe ist, daß es eine von den Inhalten verschiedene allgemeine Form des Denkens gibt. Er brachte das

Denken sich selbst zum Bewußtsein. In der Methode des Sokrates arbeitete das Denken selber als Methode. Das Denken ist die Methode, die den Begriff der Wirklichkeit faßt. Die Bewegungen des Denkens zusammen sind das, was man das Logische nennt. Sokrates ist der Entdecker des Logischen selber. Doch ist dieser Ausdruck noch nicht ganz genau und trifft das Ureigenste des Sokrates nicht. In Sokrates entdeckte sich das Logische, jedoch allein durch die Tat und an der Tat. Indem er seine Methode übte, trat das Logische selber in Kraft, als ein unverbrüchliches Gesetz. Es ist das Gesetz, unter dem jeder unserer Gedanken steht, durch das allein er ein Gedanke ist, und das ihn durchgestaltet unter der Forderung der Wahrheit. Sokrates ist die Tat der denkenden Vernunft. Die Vernunft kommt in seiner Tat zur Selbstentdeckung und sich selbst zum Bewußtsein. Es ist der größte Schritt in der Geschichte des erkennenden Geistes.

Die ganze Geschichte des Denkens liegt in der Tat des Sokrates beschlossen. Sie umfaßt in sich wie in dem Keim alle Möglichkeiten der späteren Bildungen. Die Schritte, die wir unterscheiden, sind in jedem Gebilde der Erkenntnis eine unlösbare Einheit. Dennoch kann von dem Ganzen dieser so enthüllten Tat, in der das Denken besteht, eine oder die andere Seite in dem einzelnen Denker überwiegen. Hiernach unterscheiden sich die verschiedenen Arten der Denkbegabung. Wir finden die großen Problemsteller — in ihnen arbeitet das Denken als Fragen. Wir stoßen auf die geistreichen Bildner der Hypothesen — sie sind es, in denen das Denken als Urteilen sich die Sätze schafft, die als Grundlegungen für die Ableitung in einem Kreis der Erscheinungen dienen sollen. Neben sie treten zum Heil der Wissenschaft die bedeutenden Kritiker, die den Gedanken auf seine innere Übereinstimmung prüfen und zwingen, ihn zu verwerfen, wenn er im Widerspruch auseinanderbricht. Dann kommt die Zeit für die geduldigen Forscher, die für das Einzelne und Besondere im

Gesetz die allgemeine Bestimmung suchen. Endlich vollenden die kühnen Systembauer das Werk. Sie setzen den Gedanken in seiner Vollendung, wie er nunmehr, im Inhalt und Umfang erschöpfend, das Gebiet der Erkenntnis definiert. Die wundervolle Mannigfaltigkeit der Natur wirkt hier, indem sie einen unermesslichen Reichtum der Denker- und Forscherbegabungen aus der Einfachheit der Denkgesetzlichkeit zu entwickeln weiß, die doch in allem immer eine und dieselbe ist, so sehr der Problemsteller den Hypothesenbildner verachtet, der Kritiker den Systematiker verklagt, der Forscher ihrer aller spottet. Doch sind sie alle und müssen alle sein zugleich Fragende, Setzende, Prüfende, Forschende, Abschließende. Das Denken läuft in ihnen allen an seinem ewigen Faden oder als derselbe ewige Faden fort. Das Denken ist die ins Unendliche wirkende Schöpferkraft, die jedes Erreichte wieder in der Frage löst und über jede Frage zu neuen Setzungen treibt, doch so, daß alle Setzung wieder neue und immer neue Fragen erschließt. Daß alles Problem ist und Problem bleibt, bedeutet nicht eine Verzweiflung im Erkennen, als sei jeder Versuch auf Begreifen schließlich unfruchtbar und umsonst, sondern es bedeutet nur, daß die Welt der Erkenntnis immer reicher wird, je mehr wir in ihr fassen. Die Unendlichkeit der Erkenntnis ist die Unererschöpflichkeit der Welt. Die Unererschöpflichkeit der Welt ist das Glück des Erkennenden. So reich ist jene erste Kunst, die den Denkenden macht, die Kunst der Frage. Sie ist die Zeugungskraft, aus der die Wahrheit ins Leben fließt. Sie trägt, eingeschlossen in ihrem Sinn, all die werdenden Gestaltungen der Wahrheit. Die rechte Frage ist die Lösung im Keim und in der Richtung, in der sie entspringt. Darum bedeutet die Kraft der Frage die eigentliche Urgewalt des Denkers. Sie lebt in Sokrates und ist seine Qual und sein Glück. Er besagt die Denkbewegung selber in all ihren Gliedern, — mit Hegel könnte man sagen: den dialektischen Prozeß. Der dialektische Prozeß ist in ihm die Leidenschaft

eines großen Lebens. Die Unruhe, die Seligkeit, die Not, die Unermüdllichkeit und Unerbittlichkeit, welche jene Tat ist, die man Denken nennt, hat einen Menschen zum Gefäß gewählt, damit sie sich den Menschen und sich selber offenbare. In diesem Menschen Sokrates sprudelt das Denken selbst wie ein Quell und ist ein Wasser des lebendigen unendlichen Lebens.

Das eigentlich Grundlegende und Bahnbrechende der Entdeckung des Sokrates liegt in dem unwidersprechlichen Erweise, daß es eine solche allgemeine, streng notwendige, unbedingt geltende Gesetzmäßigkeit der Wahrheit gibt, daß alles Denken unter einem solchen allgemeinen Gesetze der Wahrheit steht, und daß die Wahrheit nichts anderes als ein solches allgemein geltendes Gesetz bedeutet. Es gibt eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Wahrheit. Es ist ja das Zeitalter der Sophisten. Protagoras hat ihm sein großes Leitwort gegeben in jenem Satze, den man, je nachdem man ihn versteht, einen der glänzendsten oder der blendendsten Sätze nennen mag, die ein Mensch gefunden: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ Er ist es gewiß, insofern alle Dinge, die den Inhalt seiner Gedankenwelt ausmachen, als Gedanken unter dem allgemeinen Gesetze der Wahrheit stehen, und Sokrates selber ist es, der den Satz in diesem Sinne für alle Zeiten begründet hat. Er erweist den Menschen, sofern er Ausdruck der allgemeinen Vernunft ist, als das Maß aller Dinge. Aber das ist nicht die Meinung, in der Protagoras seinen Satz versteht. Wie man auch über die Durchführung seiner Lehre streiten mag, ihre Gesinnung ist doch, den Menschen frei zu machen, — nicht nur von aller Überlieferung, sondern auch von allen allgemein und objektiv bindenden Gesetzen. Stelle sich ein jeder — will er sagen — auf den Boden der eigenen Erfahrung und des eigenen Erlebens. Wie Du die Welt erlebst, so ist sie Dir. Was Du erfahren, das ist Deine Wahrheit. Richter über alles Sein bist Du Dir selbst, bist Du allein für Dich allein. Es ist der Ruf all jener Zeiten, in denen

eine bestehende Ordnung der Gedanken zusammenbricht. Lange ist sie Überlieferung gewesen und wurde ehrwürdig durch Überlieferung, Nun wachsen die Menschen über sie hinaus. Das Gegebene ist nicht länger Maß unseres Denkens, Recht unseres Handelns. Wo sollen wir das neue Maß finden als in uns selbst? Es sind nicht nur die Frechen und Zügellosen, es sind auch die Frohen und Freien, die Hochgemuten, die in diesem Sinne leben, um sich selbst und das neue Leben zu finden. Sophistik, so verstanden, bedeutet einen notwendigen Durchgangspunkt für alle Völker und Zeiten, für die Weltgeschichte, für jeden einzelnen, sofern sie unter der Notwendigkeit stehen, sich, da die Vergangenheit und Überlieferung versagt, den eigenen Lebensinhalt zu schaffen. Wenn die Bindung im geschichtlich Gewordenen aufhört, müssen wir durch die Ungebundenheit, bis wir die neue Bindung im Ewigen finden. In solchen Tagen erschallt der Ruf vom Rechte, das mit uns geboren ist. Es sind die Tage, in denen es eine Lust ist, zu leben, da jede Kraft sich auf sich selber stellt, die Schranken der Gegenstände fallen und das Subjekt offene Bahn gewinnt. Nur fragt sich, wohin wir kommen und wobei wir stehen bleiben. Tut sich wirklich nur das Reich der völlig subjektiven Willkür auf? Wir werden geblendet durch das Spiel von so viel Künstlern und Virtuosen. Aber jede Sophistik ruft nach ihrem Sokrates als nach ihrer Erfüllung. Wo ist das schlichte, das alle bindende Gesetz der Wahrheit? Jenen Satz selber vom Menschen als dem Maß der Dinge möchte Protagoras doch jedenfalls als eine Wahrheit behaupten. Er will ihn verfechten als einen, der in allen seinen Folgen widerspruchlos in sich selbst besteht. Sobald er den Satz nur im sokratischen Gespräch verteidigt, stellt er sich selber unter die Forderung dieser inneren Übereinstimmung mit sich selbst, welche die allgemeine Gestalt der Wahrheit ist. Nur in ihr gibt es eine Gemeinsamkeit der Gedanken unter den Menschen. Sie ist die allgemeine Bedingung einer Gedanken-

welt, an der die verschiedenen Menschen, an der sie alle Anteil haben. Indem die wilden Kinder der Willkür sich tummeln, ist es, als ob die Vernunft über sie lächle. Denn sie hält sie alle in ihrem ewigen Gesetze. Bei allem Lösen der zufällig gewordenen Bindungen bleibt sie die ewige Bindung. Sie ist die schlichte Selbstverständlichkeit, die zu schlicht und selbstverständlich ist, als daß man sie bemerke. Aber in dieser schlichten Selbstverständlichkeit ruht alle Möglichkeit des vernünftigen Lebens. Es gibt — noch einmal — ein allgemeines Gesetz der Wahrheit. Sokrates bedeutet dies Lächeln der Vernunft in all dem irren Blenden der Sophistik, die den Einzelnen und seine Willkür gegen das Allgemeine und seine Notwendigkeit ausspielt. Die Wesensbestimmung für die Sophistik aller Zeiten liegt in diesen Worten. Sokrates bedeutet die schlichte Selbstverständlichkeit des Allgemeingültigen in aller Eitelkeit der persönlichen Ansprüche. Er steht wie die Einfalt des Wahren lächelnd, schlicht und selbstverständlich in all dem falschen Glanz, der nur das Irren und die Ratlosigkeit verkleidet. In dieser Einfalt der Wahrheit gründet sich die Möglichkeit für eine allgemeine Menschenkultur der Vernunft. Der schlichte redliche Handwerksinn siegt über die falsche blendende Kunst. Die falsche Kunst vergeht. Der schlichte Handwerksinn, der das Werk nach seiner notwendigen Regel schafft, bleibt und trägt das Leben in seiner Redlichkeit.

Jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Wahrheit, so selbstverständlich und schlicht sie ist, bedeutet in ihrem Wesen doch ein Wunder und bleibt ein Wunder für uns und alle Zeiten. An jener Stelle der sokratischen Untersuchungen tritt sie plötzlich und unwiderstehlich hervor, wo der aufgewiesene Widerspruch die Behauptung unseres Anfangssatzes unmöglich macht. Wir stehen mit einemmal wie vor einem Abgrund. Wir taumeln und drohen zu sinken. Ein Entrinnen, eine Ausflucht gibt es nicht. Es ist, als besäße dieser Sokrates einen Zauber, der uns erbeben macht. Der Zauber, der uns beben macht, gibt

uns gefangen in seine Hand. Denn nun merken wir es erst, wie er uns gepackt hat. Wir wissen, wir kommen nicht von ihm los, bis er uns aus diesem Schwindel der Seele befreit und vom Abgrund weg vor dem schwankenden Boden gerettet und auf festes Land gestellt hat. Aber das ist nicht einmal die ganze Magie, die hier spielt. In dem Schwanken und Taumeln erfahren oder ahnen wir mit einemmal und zum erstenmal den Punkt, an welchem uns Halt und Gewißheit wird. Denn die Einsicht, die uns hier wie das unentrinnbare Schicksal der Wahrheit packt, ist diese: ein Gedanke, der in seinen Folgerungen zu einem Widerspruch führt, ist nicht wahr. Demnach lautet das Gesetz der Wahrheit, das sich hier enthüllt: der wahre Gedanke ist in allen seinen Folgerungen widerspruchslos; er muß in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmen mit sich selber. Wahrheit bedeutet Widerspruchslosigkeit. Wahrheit bedeutet Übereinstimmung in sich selbst. Hier ist die unumgängliche Forderung, unter der jeder Gedanke steht, der sich in der Rechenschaft behaupten will. Hier ist das Maß der Rechenschaft für jeden Gedanken. In dieser Gewißheit thront der Herrscher, gegen dessen Gebot es keine Auflehnung gibt. Nehmen wir ihn als die Grundbedingung, die das Wesen des erkennenden Denkens ausweist, in unseren Willen zur Wahrheit auf, da er wie die Wahrheit, so der Wille zur Wahrheit ist. Wir wollen für dies Wesentliche einen eigenen Namen bilden. Wir haben, sagen wir, den Begriff von einer Sache erst dann, wenn wir den Gedanken besitzen, in dem wir sie so bestimmen, daß dieser bestimmende Gedanke in allen seinen Folgerungen, die mit ihm gesetzt sind, widerspruchslos übereinstimmt in sich selbst. Einen Gedanken also, der in allen seinen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmt mit sich selbst, nennen wir einen Begriff. Man sagt wohl, das sei die Tat des Sokrates, daß er gegenüber den subjektiven Einfällen der Sophisten gedrungen habe auf die objektiven allgemeinen Begriffe. Aber man sieht

in unserem Zusammenhang, wie sehr ein solcher Ausdruck, obwohl er nicht unrichtig ist, das Wesentliche der sokratischen Tat unterschlägt. Denn ein solcher Ausdruck setzt voraus, daß über die Überlegenheit und sichere Geltung des Begriffs die Übereinstimmung bereits bestehe. Die Tat des Sokrates war vielmehr, daß er diese Übereinstimmung, die nicht bestand, für alle Zeiten erzwang. Er entdeckte die notwendige Begriffsgestalt des Denkens. Er offenbarte es in seinem Wesen als ein notwendig begriffliches. Er erwies das Gesetz der Begrifflichkeit als das Grundgesetz, unter dem alles Denken steht und stehen muß, weil Denken nur durch dieses Gesetz Denken ist. So gewiß wir nun im Denken mit einander, mit den Dingen, mit uns selber die Verständigung suchen, so gewiß sind wir an die oberste Bedingung gebunden. Keine Willkür tritt aus diesem Kreis, es sei denn, es schiebe einer aus aller Gemeinschaft mit Menschen und Welt und versänke in einem Spiel bloßer Vorstellungen ohne Sinn. Gib dies Gesetz der Wahrheit auf und Du gibst Dich selbst auf und die Sprache und alle Gemeinschaft und das Denken selber. Es ist nicht wahr, daß Du als einzelner das Maß aller Dinge bist. Die Vernunft ist es in Dir. Nur in dieser Gesetzmäßigkeit gibt es Vernunft. Sie bedeutet im Erkennen eine allgemeine Gesetzmäßigkeit. Das Gesetz der Wahrheit ist die Vernunft in sich selbst. Der Sokrates, der lachend den Wahn und die Dumpsheit zerstörte und das Licht der Klarheit aus den Seelen brechen ließ, das sie blendete oder lockte und jedenfalls bannte, war die Vernunft selber, die als das Gericht der Wahrheit, das sie ist, unter die Menschen trat.

Bringt man, wie es die Logik später tut, jenes Grundgesetz der Wahrheit auf eine Formel und nennt es den Satz vom Widerspruch, so erscheint sein Gehalt wohl so lächerlich geringfügig, daß es kaum lohnt, es auszusprechen, und jedenfalls die Tat des Sokrates nur als der allererste Anfang einer Besinnung auf das Logische gerühmt werden kann.

Aber es ist eben das Geringsfügige und Unscheinbare, das Selbstverständliche, worin der wesentliche Grund der Erkenntnis liegt. Die Rätsel und eigentlich bestimmenden Mächte seines Daseins trägt der Mensch in dem, was ihm selbstverständlich dünkt. Die Oberflächlichkeit sieht hier nur Oberfläche, der Tief Sinn ist es, der in diesen Dingen die wahren Tiefen des Menschseins faßt. In Wahrheit bedarf jeder Mensch an seiner Stelle jenes Erwachens, wie es Sokrates wirkte. Denn es ist das Erwachen zum Denken. Allemal wieder geschieht diese Erweckung, die wirklich eine Erweckung ist, in einer neuen Offenbarung des Wunders, wie sie zum ersten Male in Sokrates geschah. Eine geschichtliche Gestalt verstehen heißt sie in der wahren Tragweite ablesen, die ihrer eigentlichen Lebenstat zukommt. Es gilt hier der Satz unseres Leibniz: „Ich glaube wohl, daß man einen Menschen nicht belehren wird, wenn man ihm sagt, er soll sich nicht widersprechen. Aber man belehrt ihn, indem man ihm zeigt, daß er es tut, ohne es zu bemerken.“ Die Tragweite der sokratischen Leistung ist das Gesamtgebäude der Wissenschaft. Vielmehr der Trieb, der die menschliche Mühe um Erkenntnis vorwärts und immer weiter vorwärts drängt, ist der Trieb der sokratischen Frage. In dem Zusammenhang der Inhalte, die an irgendeiner Stelle und zu irgendeiner Zeit den Gedankengehalt eines menschlichen Bewußtseins, ja den der Menschheit selber bilden, offenbart sich immer wieder der Widerspruch, der uns verbietet, bei irgendeinem Abschluß zu verharren. In immer neuem Ansatz sucht die unermessliche Ausbreitung der Erkenntnismühen den in sich übereinstimmenden Gedanken der Welt. Das menschliche Weltbild soll Begriff sein und soll als Begriff sich wissen. Dies heißt, das Nichtwissen in Wissen lösen. In diesem Sinn ist jeder erreichte Zustand der Erkenntnis ein Nichtwissen, das nach neuem Wissen verlangt, damit dies abermals als ein neues Nichtwissen sich begreife. Über jeder Stufe der wissenschaftlichen Erkenntnis steht das Wort des Sokrates: ich weiß, daß ich nichts weiß. Aber welche ungeheure Voraus-

setzung ist damit als jene Notwendigkeit gesetzt, die der Gedanke der Wahrheit ist. Es ist die Voraussetzung von der Denkbarkeit alles Wirklichen in der Einheit eines in sich übereinstimmenden Gedankens. Es ist, ganz schlicht gesagt, die Voraussetzung, daß alles Wirkliche Gedanke werden kann. Dies aber hieße ja, daß das Wirkliche unter dem Gesetz des Gedankens steht. Das Wirkliche muß zusammengehen in jene Einheit, in der es als notwendige Folgen aus zugrundegelegten zusammenfassenden Gedanken sich begreifen läßt. Dies heißt, Begriffe bilden. Das Wirkliche muß die Form des Begriffs tragen. Denken heißt, die Begriffe fassen, die in ihren Folgen sich bestätigen und bewähren und dadurch die Erscheinungen begreiflich machen. Denken ist das Setzen dieser in ihrer Übereinstimmung sich bestätigenden Inhalte. Die Leistung der Ableitung trägt und bewährt den Gedanken. Seine Fruchtbarkeit weist ihn aus. Sokrates war gewiß nur der Ursprung der Vernunft. Aber der Ursprung bedeutet in diesem Fall auch das Ziel. Das vollendete Erkennen erst wäre die Lösung der sokratischen Frage. Sokrates bedeutet auch die Einsicht in das Wesen des Erkennens. Von nun an hat der Mensch begonnen, sich in seinem Denken selbst zu erkennen.

So entspringt hier die Logik als die Grundwissenschaft der Philosophie. Sie entspringt hier in ihrem tiefsten Sinn als die Lehre von den Grundgesetzlichkeiten — nicht sowohl unter denen das Erkennen steht, als vielmehr die das Erkennen sind. Sie entspringt in der umfassendsten Bedeutung als die Lehre von der allgemeinen Grundgestalt der Wissenschaft. Die Auffassung, welche Sokrates den Vater des Begriffs nennt, ist richtig. Nur hat der Satz eine unendlich viel tiefere Bedeutung, als die Überlieferung sich träumen läßt. Das Nichtwissen des Sokrates schloß das ganze Wunder der Wissenschaft auf.

Er ist der Genius des Selbstverständlichen. Er entdeckt im Gewöhnlichen das unergründliche Geheimnis. Nie dürfen wir vergessen, daß er dies alles nicht in Lehren bringt, nicht in

Sätzen ausspricht. Er handelt nur. Er ist die lebendige Frage des Denkens unter den Menschen. Er ist die Kraft, aus der immer wieder die Bewegung des Erkennens entspringt. Gerade darin aber liegt seine Ewigkeit. Er begibt sich nicht hinein in den Kampf der Schulen, die um ihre Sätze streiten, und wo jede folgende die früheren erledigt, nicht in das Reich der Bücher, die im Gebiet des Lehrens alle veralten. Er ist das, was allem Bestreitbaren vorausliegt, die in allen Kämpfen gemeinsame Eine Kraft des Denkens selber. Er ist der Ursprung der Vernunft. Aber es ist das Wesen der Vernunft, daß sie immer Ursprung bleibt und bleiben muß. Die Wissenschaft muß immer aufs neue zurückzudringen suchen zu jenen ersten Notwendigkeiten des Gedankens, in denen sich alle Möglichkeit der Erkenntnis begründet. Die allererste unter den ersten Notwendigkeiten des Erkennens ist das Denken selbst in seiner Gesetzmäßigkeit. Dies Denken ist Sokrates. So ewig wie der Trieb, in dem die Wissenschaft entspringt, ist Sokrates selbst. Denn er ist dieser Trieb. Daß alle anderen in Grübeleien sich zerquälen, Sokrates grübelt nicht. Er handelt. Er ist die Tat. Er ist die Tat der Erkenntnis.

3. Die Methode als sittliche Selbstbesinnung. Die Entdeckung des Ethischen und der praktischen Vernunft

Diese Folgerungen, wie sie für den allgemeinen Gedanken der Wissenschaft im Wirken des Sokrates sich ergeben, sind so bedeutend, daß man sie besonders entwickeln muß. Sie erscheinen dann als etwas, was für sich und selbständig dazugewesen. Es liegt nahe, den Sokrates selbst zu sehen als die Verkörperung der logischen Leidenschaft. Aber das wäre falsch. Das Logische tritt nur bei Gelegenheit der Untersuchungen über die sittlichen Begriffe hervor. Es ist die notwendige Gestalt jedes Gedankens, der sich als Wahrheit wissen und in sich selber gründen soll. Die ganze Aufmerksamkeit der mit Sokrates Suchenden ist jedoch auf den Inhalt der Untersuchung,

auf das Sittliche gerichtet. Die Wahrheit, die hier gesucht wird, ist die Wahrheit des sittlichen Wissens. Wir müssen uns selbst in diesen sittlichen Inhalt mit sokratischer Kraft und Wucht hineinstürzen. Dies ergibt den zweiten Grundzug, der die Gestalt des Sokrates ausmacht. Er schneidet in das Leben so tief hinein wie der erste in das Denken. Sokrates bedeutet ein Schicksal der Seele. Es ist die Seele der Menschheit, deren Zukunft hier in Frage steht. Ja, die Seele der Menschheit wird hier in ihrem wesentlichen Grunde erst geschaffen.

Es heißt auch hier allein, die Methode des Sokrates ganz zu Ende denken, wie sie in diesem Gebiete seiner sittlichen Wirkung durch Berichte der Freunde, durch den Nachklang der Überlieferung, ja endlich durch das Schicksal des Mannes überwältigend bezeugt ist. Hat doch seine Macht über die Seelen ganz eigentümlich hierin ihren Grund, daß er sie mit den sittlichen Fragen beschäftigt und durch die sittliche Frage in sich selber hineinführt. Er fragt uns nach den Tugenden. Er fragt einen jeden von uns nach derjenigen Tugend, die wir als die Seele unseres Lebens fühlen. Ist der Priester in Wahrheit ein priesterlicher Mensch, so ist er es durch die Reinheit der Frömmigkeit, die seine Seele durchglüht. Ist der Richter ein Richter durch inneren Ruf Gottes, so allein, weil seine Seele allein der Gerechtigkeit lebt. Jeder also soll sich in seiner Art in der Welt des Sittlichen selber begreifen. Hier erst wirkt der tiefste Sinn des Rufes, den Sokrates vom delphischen Gott überkam: Erkenne dich selbst! Wiederum aber wie im Logischen ist es die Menschheit selber, die in uns und durch uns im Wesen ihrer sittlichen Kraft sich erkennt. Das ist der erste Zug der Größe an der sittlichen Frage des Sokrates, daß er durch die Frage allein uns zum Bewußtsein bringt, was wesentlich für jedes Leben ist, nämlich in welchem Sinne das sittliche Bewußtsein uns in der Seele wohnt.

Es handelt sich abermals und nun erst in der wahren Tiefe des Gedankens darum, wie das vermeintliche Wissen sich

in Nichtwissen löst und das Bewußtsein des Nichtwissens die Gestalt unseres Ziels, nämlich des wahrhaftigen Wissens bereits in sich abgezeichnet trägt, genau so wie im Logischen der Gedanke, bei dem wir uns beruhigten, zur Frage wird und die Frage bereits das Ziel des Begriffs bedeutet. Jetzt lernen wir es erst nach seinem ganzen Sinn, was das heißen will: Rechenschaft geben. Die Forderung der Rechenschaft brennt wie Selbstbestrafung, Zucht und Gericht in unsere Seele hinein. Erst in der Rechenschaft gibt es ein Leben. Der Sinn des Sittlichen ist, daß wir gerechtfertigt sein wollen vor uns selbst.

Wenn Sokrates den unbefangenen Mann nach der Tugend seines Lebens fragt, so tritt als eine erste Eigentümlichkeit an dem Gefragten die Zuversicht hervor, mit der er seine Antwort gibt. So sehr lebt er hier außerhalb von jedem möglichen Zweifel. Der Tapfere muß die Tapferkeit kennen wie sein eigenes Leben. Sie ist eins mit seinem Leben, ist sein Leben selbst. Er findet sie in sich mit anschaulicher Gewißheit, Klarheit und Deutlichkeit, wie er sich selbst gewiß, klar und deutlich ist. Er ist sich selber wert, weil er diese Tugend lebt. So tief an Erkenntnisgehalt ist, sobald man sie einmal wägt, jene Zuversicht, mit der wir an die Antwort auf die sokratische Frage gehen. Sie spricht uns ein tiefes Geheimnis unseres Lebens aus. Sie sagt uns: wir leben in der Ruhe des Bewußtseins vor uns selber nur durch die ungebrochene Sicherheit, mit der wir unser Leben getragen wissen durch die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist, und die seinen Wert ausmacht.

Dies erklärt die zermalmende Wucht, mit der der Widerspruch auf unsere Seele fällt, wenn man ihn im sittlichen Wissen aufweist. Was ist uns denn genommen, wenn man uns mit dem Widerspruch jene zweifellose Sicherheit nimmt? Genommen ist uns die Gewißheit, daß ein Wert in unserem Leben sei. Wir wissen nicht mehr, ob wir bestehen können vor dem eigenen Bewußtsein. Wir kennen uns selber nicht. Unser Leben, statt auf dem Felsengrunde einer unerschütterlichen

Sicherheit zu ruhen, schwankt vielmehr wie ein Kahn im wilden Meer vor den Winden, ohne eine Richtung zu kennen, ohne eine Steuer zu besitzen. Das Haus, in dem wir unsere Wohnung hatten, brennt. Wir sind heimatlos. Aber wir sind nicht nur Ausgestoßene. Weit schlimmer als das! Wir sind solche, die nicht verstanden haben, sich ein Haus zu bauen. Auf der Höhe unseres Lebens sind wir nackt und bloß. Leichtfertiger als die Kinder haben wir uns selbst versäumt. Dies ist nicht eine Bloßstellung für unseren Verstand, es ist die tiefste Verlegenheit für unser Gewissen. Es ist sittliche Not, ist sittlich die Not der Nöte. Wer rettet uns?

Aber die Rettung liegt selbst auf dem letzten Boden des Abgrundes von Nichtwissen, in dem wir versinken. Wenn uns das Wissen fehlt, wir wissen doch auch hier genau wie damals beim Logischen mit einem Male, was das Wissen, das wir so peinlich entbehren und suchen, sein müßte. Es müßte das Wissen sein um die Tugend, die die Tugend unseres Lebens ist. Was heißt das? Es heißt das Wissen um das Gesetz, das unsere Handlungen bestimmen, unser Leben gestalten soll, damit es als Leben dieses Gesetzes einen Wert habe in sich selber. Wieviel verstehen wir auf einmal, wo wir bis da im Dunkeln dahingetrieben! Die Sicherheit, die unser Leben im Sittlichen birgt, ruht auf dem Bewußtsein um das Gesetz, durch das unsere Handlungen ihren Wert erhalten. Sie besteht in ihm. Diese Sicherheit aber ist der sittliche Charakter selber. Der sittliche Charakter besteht in der Sicherheit, mit dem auf unsere Handlungen zu rechnen ist als solche, die im Bewußtsein des Rechts entspringen und ihren Grund haben. Also die Sittlichkeit besteht in diesem Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes. Sokrates entdeckte den Begriff der Sittlichkeit. Er bringt ihn zur Selbstentdeckung in den Menschen. Er ruft in ihnen jenes Bewußtsein hervor, welches das sittliche Bewußtsein ist.

Was hiermit geschieht, ist gewaltig an Bedeutung, — wie wohl es in der gleichen Richtung wie die Entdeckung des

Logischen liegt, doch noch gewaltiger als dieses. Es bezeichnet die Tiefe dieser Entdeckung, daß die Schulen — alle spätere griechische Ethik ist Schule des Sokrates —, so sehr sie gerade diesen Gedanken in ihren Sätzen zu bergen suchen, ihn doch nicht nach seinem ganzen Gehalt zu erreichen wissen. Man darf sagen, daß in der gesamten Geschichte des philosophischen Geistes erst Kant wieder an dieser Stelle in der Tiefe des Sokrates-Gedankens steht. Er entdeckt ihn wieder und bringt ihn aufs neue hervor. Und abermals bildet die Kantische Neuentdeckung den Gegenstand heftigen Streites. Die Nachfolger haben wiederum Mühe, das volle Verständnis des Gedankens zu erreichen. Das Sittliche nämlich wird hiermit als Ausdruck einer eigenen Vernunftart entdeckt, welche in kantischer Sprache die praktische genannt wird, so wie die, welche das Wirkliche oder Seiende erkennt, die theoretische heißen mag. Die praktische Vernunft denkt in Geboten wie die theoretische in Begriffen. Man sagt noch besser: die praktische denkt in Begriffen des Sollens, wie die theoretische in Begriffen des Seins. Die praktische faßt Handlungen nach der Art, wie sie in Gesetzen des Sollens begründet sind oder ihren Grund empfangen, die theoretische faßt Gegenstände in der Einheit der Begriffe. Wir müssen noch tiefer dringen, um das ganz Besondere dieser Vernunft zu begreifen. Das Verstehen der theoretischen Vernunft drückt sich in den Gedanken aus, aus denen die Erscheinungen als notwendige Folgerungen sich ableiten lassen und sich übereinstimmend erklären. Die praktische Vernunft aber versteht Aufgaben. Sie versteht die Aufgabe, die unser Leben für uns bedeutet. Der Ausdruck ihres Verstehens ist die Tat. Unser ganzes Leben soll Tat der Tugend sein, die als Aufgabe in ihm ruht und es rechtfertigt. Die praktische Vernunft denkt in Geboten und spricht in Taten. Ein Gesetz der Übereinstimmung ist sie auch, so wie die theoretische ein Gesetz der Übereinstimmung war. Aber es ist nicht die innere Übereinstimmung des Gedankens in allen seinen

Folgen. Es ist die Übereinstimmung der Handlungen mit den Geboten, des Lebens mit den Gedanken. Die sittliche Sicherheit, die den Charakter macht, ist dort, wo unsere Handlungen den Gedanken leben, in dem wir die Aufgabe und damit den Wert unseres Lebens erkennen. In solcher Übereinstimmung von Leben und Gedanken rechtfertigt sich unser Dasein. Dies aber ist die gleiche Ableitung der Sittlichkeit als eines allgemeinen Gesetzes, wie das allgemeine Gesetz der Wahrheit vorher abgeleitet ward. Die Tugend bedeutet ein allgemeines Gesetz, in dessen Erfüllung wir vor unserem Bewußtsein die Rechtfertigung empfangen. Dies Bewußtsein um die rechtfertigenden und anklagenden Gedanken heißt das Gewissen. Das Gewissen ist die Sprache der Gedanken, in denen sich unser Leben mit einem in sich gewissen Wert erfüllt. Der Wert liegt in der Erfüllung der großen Aufgabe, durch welche sich die Gemeinde der Menschheit baut, die ihre Einheit in dem Gedanken des Rechten hat. Das Rechte bedeutet die Gesinnung, in der alle Menschen, an ein allgemeines Gesetz gebunden, in diesem Gesetz die Einheit der Menschengemeinde begründen. Die Willkür der Sophisten zerstreut auch hier vor der schlichten Gewißheit und Allgemeinheit der Vernunft. Es gibt eine gemeinsame Vernunft, die sittlich alle Menschen bindet. Denn es gibt ein Bewußtsein um allgemeine Gesetze, die dem Leben Wert geben. Dieser Wert aber ist es, den wir in unserem Leben suchen. Das Leben erhält seinen Wert dadurch allein, daß es diese Gesetze erfüllt. Die Übereinstimmung von Leben und Gesetz ist der wahre Wert im Menschendasein. Sokrates' Tat bedeutet den Ursprung der praktischen wie der theoretischen Vernunft. Sie bringt sich selbst zur Entdeckung in seiner Wirkung auf die Seelen. Auch hier deutet der Ursprung zugleich auf das Ziel. Auch die sittliche Vernunft muß immer Ursprung bleiben. Denn auch das Sittliche entspringt als ein immer Neues und immer Gleiches in der Selbstbesinnung auf das Gesetz, das uns gestaltet und wertet. Die Wissenschaft

der Ethik hat alle die Gedanken zu bergen, die hier harren. Ethik wie Logik entstehen mit der Tat des Sokrates. Auch die zweite philosophische Grundwissenschaft führt ihren Beginn auf ihn zurück.

Es bildet einen feinen Reiz der Sokratesgestalt, daß er an dieser Stelle mit dem Menschen, in dessen Seele er die Bewegung bringt, ganz eigentlich spielt. Er berührt anscheinend nur seine Oberfläche, den Verstand, aber er erschüttert in Wahrheit seine letzte Tiefe, seinen Willen und sein Gewissen. Was er ihm beweist, ist ja nur, daß er den Begriff der Tugend, die zur Untersuchung steht, nicht anzugeben weiß. Er versagt also scheinbar nur in einer Leistung des Verstandes. Was er ihm aber zum Bewußtsein bringt, ist ganz etwas anderes und reicht viel tiefer. Er bringt ihn zu einem inneren Verstehen seiner selbst in dem geheimsten Räderwerk seiner Gründe und seines Wesens. Er begreift durch das Versagen, daß wir nur zu leben vermögen in der Klarheit des Gesetzes, in dem unser Leben seine Aufgabe erkennt, und das darum unser Leben rechtfertigt. Wo der Strahl dieser Klarheit unser Wesen durchleuchtet und dadurch unmittelbar die Tat und Handlung hervorruft, — die Tat ist die Klarheit, durch sie und nur durch sie offenbart sich unser Wesen, und nicht durch das begriffliche Verstehen in Worten —, da gewinnt unser Dasein seine Rechenschaft und seinen Sinn, da wird unser Leben, da wird für uns die Welt vollkommen. Es ist das Aufdecken der verborgenen Tiefe im Menschenleben, daß es etwas derartiges gibt: ein Verstehen, das nicht ein Verstehen in Worten, sondern ein Verstehen in Taten ist. Durch die Tat verstehen wir die Aufgabe, die sich vor uns erhebt, und lösen wir das Rätsel unseres Lebens auf. Darum aber gibt es hier eine Überlegenheit der schlichten, einfältig guten Seele über alles düntelhafte Gebaren der Bildung und Verbildung. Der Tolstojische Bauer Jelisseej versteht, ohne jeden Umweg über die Begriffe des Kopfes, aus der Genialität

seines in Gott gegründeten Herzens die Aufgabe helfender Liebe, die das Elend der Verhungernden ihm stellt. Indem er sein letztes Gut einsetzt, entzieht er es zwar dem Gotte, dem er das Gelübde der Pilgerfahrt nach Jerusalem in jener Frömmigkeit geleistet, wie sie das menschliche Gebilde der Kirche als eine auf Sätzen gebrachte Begriffswelt versteht, aber er gewinnt den vordersten Platz am Altar des Gottes, der die Liebe ist und nichts bedeutet als das unendliche Ziel der in der Einheit der Liebe sich suchenden und vollendenden Menschheit. Das sittliche Leben in seiner schlichten Tiefe wird durch Sokrates nicht verbogen in die Künstlichkeit der Begriffe, sondern in seiner letzten bewegenden Kraft erkannt. Daß aber dies die Wirkung war, die er übte, daß er unter der Umhüllung der Verlegenheit im Verstande vielmehr die Gewissen erschütterte, das beweist die Art, wie die Menschen seinen Stachel erfuhren. Er schuf sich eine Welt von Feinden aus denen, die nicht mehr imstande waren, eine neue Entwicklung der Sittlichkeit im Geiste zu beginnen. Er senkte in das Herz der Jugend das sichere, nagende, unentrinnbare Gefühl, daß es ihr wahres Ziel, den eigensten Sinn ihres Lebens galt. Der Ruf des platonischen Alkibiades im Symposion hält diese Wirkung für alle Zeiten fest. „Mir war, als ob ich nicht leben könnte, so dumpf, wie ich war, und ehe ich der sokratischen Frage genug getan!“ Man kann sehr wohl leben, auch wenn man die Tugenden nicht begrifflich im Verstande zu bestimmen weiß. Man kann nach dem ersten Erwachen zum Sittlichen nicht leben, ehe man die Klarheit des Gesetzes gewonnen, aus dem wir handeln sollen, so daß unser Leben innerlich mit sich zusammenstimmt. Wir können nicht mehr leben ohne diese neue Klarheit, sobald uns einmal bewußt geworden, wie wir ratlos auf den Wellen des Zufalls treiben.

Es ist das Verständnis des meistberufenen Sokratesatzes, der hier zur Erörterung steht. Der Satz behauptet, daß die

Tugend Wissen sei. Auch diesmal hat, wie im Logischen, die Überlieferung den Namen und das Wort bewahrt, aber ihm einen Sinn gegeben, der die ganze Größe der sokratischen Entdeckung verloren gehen läßt. Jedes Kind weiß, daß die schönste Auseinandersetzung über das Rechte und Brave nur gar zu oft machtlos bleibt, wo Trieb und Wunsch anderswohin ziehen. Wir alle wissen, wie wir bei klarstem verständigem Erkennen unserer Pflicht sie ungetan lassen. Diese allereinfachste Tatsache des sittlichen oder unsittlichen Lebens sollte dem Sokrates entgangen sein, der sein ganzes Wesen an die Ergründung des Sittlichen gesetzt und ein neues Menschenalter eröffnete, indem er die Menschen zum Suchen nach der rechten sittlichen Einsicht in Bewegung brachte? Er sollte dem törichtsten aller Vorurteile verfallen sein und gelehrt haben, daß, wer nur den Begriff der Tugend kenne, auch tugendhaft handeln und leben werde? Er lehrte das Sittliche als ein Wissen, aber der Begriff dieses Wissens ist in der überlieferten Auffassung nicht verstanden. Die Tiefe der Entdeckung wurde auch hier verkannt. Aber wir vermögen sie wieder zu gewinnen, indem wir uns ganz in die Art seiner Einwirkung versetzen. Auch hier ist es, als sähen wir das Lächeln des Sokrates, bei dem die geistreiche Heiterkeit ein Ausdruck der Urgesundheit seines Wesens war. Es ist, als sähen wir, wie er lächelnd den Finger hebt und einschärfend zu uns spricht: Siehst du, es gibt noch ein anderes Wissen als das der Begriffe. Auch Tugend ist ein Wissen, und du wußtest es nicht. Und nun ist keine Ruhe für dich, als bis dies Wissen in deiner Seele wohnt. Verloren fühlst du dich, sobald dir die Gewißheit genommen ist, daß du dein Leben und Tun in dem Gesetze deines Sollens geborgen weißt. Also ist nur in dieser Gewißheit und in solchem Wissen für dich ein sittliches Leben. Demnach ist sittliches Leben eine Gewißheit und ein Wissen, — das Wissen um das Gesetz, das deine Taten gestaltet und trägt, das Bewußtsein um dasjenige

Sollen, das jetzt, hier und ewig dein Leben als eine unendliche Forderung vor dir aufbaut. Du lebst dein wahres Ich in der Erfüllung der unendlichen Aufgabe, die du bist. Das Bewußtsein um diese Aufgabe schafft dir das Wissen, daß dein Leben seine Rechtfertigung in sich trägt. Die Sprache dieses Bewußtseins ist die Tat. Die sittliche Tat ist der Ausdruck des sittlichen Wissens, denn sittliches Wissen ist jenes Wissen um die durch unsere Aufgabe geforderte Tat, welches die Tat selber schafft. Es ist ein Wissen des Schaffens, ein schöpferisches Wissen, das wie das des Künstlers in Taten lebt. Das Versagen des Lebens im Sittlichen ist daher Aussetzen des sittlichen Wissens. Alles sittliche Tun ist Darstellung des Wissens um das Gesetz. Die Tat ist Wissen. Die Untat ist Versagen im Wissen. In diesem Sinne gilt der Sokratesatz, daß niemand mit Wissen unrecht tut. Auch er ist bewußte Paradoxie und redet gegen die allgemeine Erwartung: dasjenige Wissen, das Sokrates neu zu Bewußtsein bringt, stellt sich schöpferisch in Taten dar. Es ist das Wissen der praktischen Vernunft. Es ist die praktische Vernunft als eine neue Wissensart. Es ist praktisches, nicht theoretisches Wissen. Wie Sokrates nicht sowohl auf die Begriffe drang, als vielmehr das Denken in seinem Wesen als begriffliches entdeckte, so drang er auch entgegen der Willkür und Auflösung der Sophisten nicht nur auf Sittlichkeit und Recht, sondern er entdeckte das Sittliche als jenes Wissen um das Gesetz der Tat, das unser Leben in seinem Werte birgt. Die Entdeckung liegt noch tiefer als die logische. Er entdeckte die praktische Vernunft.

Es liegt viel daran, daß man an dieser Stelle seinen Gedanken in seinem echten Sinne faßt. Die Gefahr, hier zu irren, liegt nah, aber dieser Irrtum verdirbt nicht nur die Auffassung, sondern das Leben und die Herzen. Wenn Sokrates uns zu der rechten Weisheit bringen will, hängt alles daran, wie man in diesem Zusammenhang die Weisheit versteht. Es ist die Weisheit, die Sokrates lebte, der gewiß der weiseste der

Menschen war. Er wurde selber das Vorbild, welches alle nachfolgende Ethik der Alten in ihrem Bilde vom Weisen, d. h. von dem Künstler des rechten Lebens nachzuzeichnen versuchte. Nimmt man die Weisheit nun wirklich im Sinne eines Wissens um Begriffe, so macht man die Sittlichkeit abhängig von der Bildung des Verstandes. Sofort erhebt sich der Dünkel der Gebildeten über das Volk — der Weise trennt sich von der Masse. Als könnte nur der das rechte Leben haben, der an der Erkenntnis der immer künstlicheren Wissenschaft seinen Anteil bekam. Mit diesem Dünkel kommt die Herzenshärte. Er ist die Verbildung, in der die schlichte Hingabe an das einfach Gute mehr und mehr erstickt wird. Diese Verbildung ist es, die in jeder Art von Pharisäertum den ewigen Feind wahrhaftiger Güte schafft. Sie ist es, gegen die Jesus den ursprünglichen Adel der schlichten Menschenliebe wieder entdeckte. Das einfache, dem Willen Gottes hingeebene Herz steht über aller falschen Weisheit der Verbildeten. Aber auch die Sittenlehre der neueren Jahrhunderte geriet nur gar zu oft auf den Irrweg der Alten und suchte den Weisen, der sich vom Volke sondert, und der durch Wissenschaft eine angeblich höhere Sittlichkeit besitzt. Der gewaltige Ruf Rousseaus bedeutete auch hier die Rückkehr zur Natur, zur Schlichtheit des ursprünglichen Christentums. Die Ehre der Menschheit ruht nicht auf den wenigen, in denen die Wissenschaft fortschreitet. Sie ruht auf allen, die guten Willens sind. Der gute Wille aber gedeiht am reinsten in den einfachen Herzen. Rousseau hat Kant nach seinem eigenen Geständnis „zurechtgebracht“. In die Neubegründung der Ethik durch Kant, die erst ihre wahre Begründung war, drang jener Sinn, den aus dem Herzen der Rousseauzeit Goethe mit dem Wort über Arbeiter und Bauern aussprach: „Diese Niedrigsten unter den Menschen sind vielleicht die ersten vor Gott.“ Sie haben die rechte Weisheit, die in nichts anderm besteht als darin, daß wir das Unrechte zu fliehen wissen und das echte Gebot der

einfachen und ewigen Pflicht erfüllen. Diese aber und keine andere war die Weisheit des Sokrates. Seine Weisheit liegt allein in dem Sinn der Schlichtheit, die sich behauptet gegen allen falschen Glanz. Wie er das allgemeine Gesetz der Wahrheit in seiner Selbstverständlichkeit zur Geltung brachte und dies Gesetz, das gerade wegen seiner Selbstverständlichkeit verkannt war, zur unbedingten Weltmacht der Gedanken erhob, so stellt er die allgemeine Gesetzmäßigkeit alles rechten Lebens in dem neuen und ewigen Wissen um das Gesetz des Rechten heraus, ein Wissen, das in dem schlichtesten Herzen leben kann und dem Hochmut der Verbildeten entgeht. Auch dies entzieht er der Verkennung und setzt es in das Licht des Bewußtseins. Die eine ungebrochene Linie führt von Sokrates über Jesus zu Kant. In dieser Linie liegt alle wahre Sittlichkeit der Menschheit. Das Verfehlen dieser Linie bedeutet alle Irrungen des Pharisäertums. Das Verfehlen beginnt, sobald man das sokratische Tugendwissen als ein Wissen der Begriffe ansieht. Es ist der entscheidende Punkt für das Verstehen des Sokrates.

Dies praktische Wissen um das Rechte, welches ein Wissen des Handelns ist, erleuchtet den ganzen Weg der Sittlichkeit und bezeichnet den Charakter, der das Sittliche in seinem Wesen von allen anderen Handlungsweisen abhebt und unterscheidet. Auch hier, wie schon gesagt, gilt das Wort, daß der Ursprung auch das Ziel erhellt. Es ist das Wesentliche aller sittlichen Erneuerung, das in der Tat des Sokrates zum Ausdruck kommt. An die Stelle der Sittlichkeit aus Gewohnheit und Überlieferung setzt er die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Sie ist zwar überall, wo der gute Wille in seiner Reinheit das Handeln bestimmt, und wählt in diesem Sinne mit Vorliebe die schlichten Herzen. Aber sie kennt auch die Ausbreitung durch immer mächtigere Aufgaben, die Offenbarung an immer größeren Kreisen der Pflichten. Auch das Sittliche in seinen Erneuerungen und Auferstehungen ist geniale Tat. Und in

diesem Zusammenhange wird besonders klar, wie sehr neue Sittlichkeit immer ein neues Erkennen, ein besseres Wissen ist. Es lebt ein Geschlecht der Guten in der bewußten Erfüllung eines Kreises von Pflichten, und um sie herum bleibt das tiefe Dunkel, in das noch kein Strahl des sittlichen Bewußtseins gefallen ist. Das Altertum ertrug die Sklaverei, das Mittelalter die Trennung zwischen Mensch und Mensch, die die Welt in Herren und Knechte zerlegte, die Neuzeit die Unterjochung des Menschen durch die Maschine. Zu immer helleren Gesichtern dringt das Gewissen durch die Nacht, die dem Kreis seines Lichtes weichen muß. Am Ende steht die Anerkennung für einen jeden Menschen in seinem ewigen und gleichen Rechte auf ein Leben in Menschenwürde und in der Fülle freien Menschentums. Der sittliche Genius eröffnet die neuen Wege, und die sie wandeln, finden unerträglich, was den Vorvätern selbstverständlich und gerecht erschien. Das sittliche Gesetz ist keine Regel, die, einmal gefunden, in ihrem Inhalte unverändert bliebe, sondern es ist der Gedanke der Menschheit, der sich selber in immer neuer und tieferer Bedeutung schafft und hervorbringt. In seiner fortschreitenden Selbstenthüllung bleibt es aber doch immer das gleiche, das Wissen um das Rechte, ein Wissen nicht der Begriffe, sondern der That — das Wissen, als das Sokrates die Sittlichkeit erkannte. Alle tiefere Sittlichkeit ist ein tieferes Wissen.

Wir stehen hier bei der innersten Wurzel des Lebens in dem einzigen Manne. Die Gewalt über die Seelen, die er besitzt, ist die Gewalt des Guten. Die hohe Sicherheit, mit der er sein Werk tut, ist sittliche Sicherheit. Er kann das ruhige Leben in eine See von Fragen verwandeln. Denn die Gewißheit ist in seiner Seele. Zwar weiß er, daß er selbst die Antworten nicht weiß, selber die Begriffe der Tugend nicht zu geben vermag, nach denen er fragt. Er bleibt im Nichtwissen. Aber dies Nichtwissen ist Wissen und Gewißheit, das Wissen nämlich, daß es ein ewig Rechtes gibt, ein unverbrüchliches

und unablehnbare Gesetz für unser Handeln, eine Stimme des Gewissens, die uns Taten befiehlt und Taten untersagt, und unser Leben ist zerrissen, wenn wir diese Stimme nicht vernehmen. Sokrates ist die Genialität des guten Willens, eine Genialität des Schlichten auch dieses Mal, die allen falschen Glimmer verschmährt und unverrückbar in dem bleibt, was dem Menschen das ewig Selbstverständliche sein sollte. Alles Elend der Menschen liegt darin, daß sie diese Selbstverständlichkeit verlieren und statt des Rechten das Falsche leben, das in tausend Lockungen und, wenn nicht in der Lockung der Sünde, so in der der Trägheit ihr Herz verführt. Der Wille des Sokrates ist das Rechte. Er hat es selber über sein Leben gestellt als einziges Gesetz, dies ewige Gesetz, und ruht so im selbstgegebenen Gesetze der Ewigkeit. Er besitzt die Eigengesetzgebung, die die Freiheit ist, und ist frei von den Leidenschaften und jeder Versuchung ins Falsche und frei zu jeder Tat, die das Gute will, und kostete und bedrohte sie das Leben. Er weiß um das einzige Gebot, das dem Leben Sinn gibt, und lebt sein Wissen. Seine Weisheit ist seine Tat und Tugend. Sein Leben ist eins mit seinem Wissen. Es ist wahr von ihm: seine Tugend ist Wissen, sein Wissen ist Tugend. Es ist noch ein anderes wahr von ihm: seine Tugend ist Glück. Es gibt kein wahres Glück außer diesem: im Rechten zu sein. Hier ist die Seligkeit des Menschen, der sich selbst in seiner Einheit mit dem Ewigen gefunden hat. Ein solcher lebt im seligen Einssein mit dem göttlichen Willen. Denn das Gesetz des Guten ist das einzige, dem zu gelten zukommt. Also muß es das Gesetz und der Wille des Göttlichen sein, da dem Göttlichen geziemt, daß sein Wille der höchste und alleingeltende sei auf Erden und in der Welt. Wer so in der Einheit mit dem Göttlichen lebt, atmet das ruhige Vertrauen, daß er in der Hand der Götter ruht, und daß, was auch mit ihm geschehe, es der Wille Gottes mit ihm ist und folglich gut sei. Die Sprache einer späteren Zeit würde mit vollem Rechte

sagen: das Leben im Guten ist für den Menschen die Erlösung, in der er zu Gott sich findet. Ein anderes Finden Gottes gibt es nicht. Es ist die Seligkeit. Es ist keine Seligkeit außer im Guten. So ist die Sicherheit, die den Sokrates trägt, Religion. Es ist die Religion einer frohen Botschaft. Die Botschaft kündigt von der Einheit von Weisheit, Tugend, Glück. Sie sind die Einheit der Menschen mit dem göttlichen Willen. Hier ist der Freie, der Mensch des eigenen Gesetzes. Hier ist der Erlöste, der Selige. Dies alles aber ist der Nichtwissende, der Mensch der Selbstbescheidung, der dem Dünkel im Wissen entsagt und sein Leben dem Suchen weihet, dem Suchen nach der Tat, in der das Bewußtsein um unser Gesetz uns ergreift. Wer das Leben in der hochmütigen Sicherheit derer, die wissen, verliert, der wird das Leben derer gewinnen, die wissen, daß sie nicht wissen und darum zur Klarheit kommen, zur Klarheit für die Tat des Rechten. Sokrates führt durch das Tor, durch welches wir zum Leben im Bewußtsein des Guten gehen. Ihm steht es frei, uns unser Leben zu nehmen, weil er königlich es uns besser wieder schenkt. Der mächtige Zug zum Rechten wirkte gewaltig aus ihm auf die Menschen, die er berührte. Es ist, als zwänge er sie zum Echten, Schlichten und Rechten zurück. Er ist die sittliche Sicherheit des guten Willens, der niemals hat und immer sucht, der kein Wissen als dies, daß er nicht weiß, hat. Dies Nichtwissen ist des Menschen bestes Wissen. Sein bestes Wissen ist unermüdeliches Suchen. Das ewige Suchen ist des Menschen Teil, das große und schwere Erbeil, das ihn zum Menschen macht.

4. Die Methode als Erziehungstat. Die Entdeckung des Pädagogischen als der Selbstbetätigung der Vernunft

Mit der Wucht dieser im Guten sicheren Persönlichkeit wirkt Sokrates auf die Menschen. Er erweckt sie zum Bewußtsein der ewigen Gesetzmäßigkeiten des Wahren und des Guten. Dies ist der dritte Grundzug, der, ebenbürtig mit seiner Tat im

Sachlichen, das Wesen des Sokrates trägt und ausmacht, daß er dies alles nicht lehrt und in lehrbaren Sätzen ausspricht, sondern in menschlichen Gemütern zur Entwicklung bringt und auch in ihnen nicht als eine Einsicht des Kopfes, sondern als eine Kraft, die das Leben bewegt und auf seine ewigen Ziele einstellt. Jedes Gespräch des Sokrates ist ein Versuch der Erziehung. Die erzieherische Leistung ist das dritte, das wir an ihm zu würdigen haben. Das Pädagogische ist mit dem Logischen und Ethischen aus einem Guß. Es ist der Abschluß des Logischen und Ethischen selber. Denn dies wird in seinem tiefsten Wesen erst verstanden, wenn wir es als gestaltende Kraft in menschlichen Seelen begreifen. Vom Ethischen ist dies eine Selbstverständlichkeit. Aber auch das Logische als die Gesetzmäßigkeit des Wahren bedeutet eine Forderung an den Menschen und eine Richtung für sein Denken. Wenn so das Logische und Ethische erst im Pädagogischen sich vollendet, so besagt auch dies im schöpferischen Uransatz eine Entdeckung erster Ordnung, die Entdeckung über die inneren Beziehungen zwischen Logik, Ethik und Pädagogik, zwischen Philosophie und Erziehung. Ja, die tiefe Einsicht erwächst hierin, auf der im sokratischen Sinne die Anschauung vom Menschen, die Lebensanschauung ruht. Der Mensch selber erscheint als ein Versuch. Jeder an seiner Stelle bedeutet einen Versuch des Guten und Wahren. Jeder gehört der Menschheit an, insofern er ein solcher Versuch ist, und bedeutet ihr so viel, wie er von ihrer ewigen Aufgabe in Sittlichkeit und Wahrheit löst. All unser Leben ist ein beständiges Versuchen unserer Seele auf ihre Kraft im Guten und Wahren. Die Menschen bilden unter all diesen Kräften des Ausprobens das stärkste und wesentlichste Mittel. Ein Mensch, der sich zu den Menschen wesentlich und fast allein in diese Stellung des Versuchers bringt, berührt sie im Innersten derjenigen Beziehung, die uns alle in der Menschheit zusammenfaßt. Die Menschheit bedeutet eine solche Gemeinschaft der Aufgaben, die uns erproben. Die Gemeinde der

Strebenden nach den letzten ewigen Zielen legt sich in den sokratischen Gesprächen an. So viele haben den Versucher gefühlt — den Versucher in jedem Sinne des Wortes —, der uns zu den letzten Zielen der Menschheit lockt, der uns aller Sicherheit im Gewohnten entkleidet, — das herrlichste Versprechen, die größte Gefahr, das Höchste, dem wir uns hingeben müssen mit unserem ganzen Wesen — das Schrecklichste, das wir fürchten müssen mit dem Verborgensten unseres Lebens. Mensch und Menschheit bedeutet ewig einen Versuch, ein Experiment, das gelingt oder mißlingt. Das Gelingen ist die Seligkeit. Das Mißlingen ist das Verderben.

So sucht das sokratische Vorhaben jeden Einzelnen. Die sokratische Frage ergeht an einen jeden. Es liegt eine doppelte Macht darin. Denn auf der einen Seite wird so der Einzelne als ein Einzelner fast zum ersten Male auf sich selbst und die eigene Verantwortung gestellt und für sich aus der Masse herausgehoben. Mensch sein heißt: ein selbstverantwortliches Wesen und dadurch ein Einziger sein. Auf der anderen Seite tritt die sokratische Frage auf diese Art an alle und jeden als ihre wahre Lebensfrage heran. Was heißt denn dies? Er zwingt einen jeden zur Entscheidung über die Stellung seines Lebens zur Wahrheit und Sittlichkeit. Er richtet Wahrheit und Sittlichkeit als allgemeine objektive Gesetzmäßigkeiten über jedem Leben auf. So macht er ein Ende mit allem Leben in subjektiver Willkür und Laune. Er hat es unmöglich gemacht. Denn er hat ihm das gute Gewissen genommen. Ein allgemeines objektives Gesetz umschlingt alles menschliche Leben. Es ist keine Rede davon, sich ihm zu entziehen. Ein jeder erkennt es an mit dem Augenblick, in dem er sich eingelassen hat auf das sokratische Gespräch. Das Gespräch ist nichts anderes als die Einklehr, in der wir uns selbst in den allgemeinen Gesetzen des Menschlichen finden. Es ist die Einklehr der blinden Lebenstriebe in die Vernunft. Die Vernunft als ein Inbegriff allgemeiner Gesetze erhebt den Einzelnen in die

gemeinsame Welt, in der wir alle das Gesetz der Menschheit leben und dadurch die Menschheit bilden. In dieser Erhebung zur Menschheit füllt sich unser eigenes einzelnes Leben mit Sinn und Bedeutung.

Denn er sagt ja nicht: so lautet das Gesetz der Wahrheit, so gebietet die Forderung der Sittlichkeit, daß wir es hören könnten und wie so vieles, was wir hören, vergessen. Indem er mit mir spricht und mich selbst vor die Frage des eigenen Lebens stellt, bringt er mich selbst zum Bewußtsein vom Gesetz der Wahrheit im Verstande, zum Bewußtsein vom Gesetze der Sittlichkeit in der Vernunft. Er erschüttert mich selbst durch das Innewerden des Abstandes, der zwischen mir und der Wahrheit und Sittlichkeit ist. Er macht mir selbst die Überwindung dieses Abstandes zur eigensten und innersten Angelegenheit meines Lebens. Denn sie bedeutet ja nichts anderes, als daß ich dem Anspruch wirklich genüge, dem ich zu genügen glaubte, und auf dem mein ganzes Selbstbewußtsein ruhte. Ich glaubte den Begriff zu haben. Ich hatte ihn nicht. Also muß ich ihn finden. Ich glaubte, des sittlichen Gesetzes in meinem Leben gewiß zu sein. Ich war es nicht. Also muß ich seiner gewiß werden. Ich glaubte eins zu sein mit mir selber, eine innerlich gesicherte Einheit von Denken und Leben. Diese innere Sicherheit war die Kraft meines Lebens und trug es als das ruhige Selbstvertrauen, ohne das es kein Leben gibt. Aber da ist der Bruch und Widerspruch. Er zerbricht uns in uns selbst. Hier gilt der Tolstojsche Satz, der der furchtbare Ernst jedes Ringens um ein rechtes Leben ist: die Fragen warten nicht, sie wollen Antwort, und ohne Antwort kann man nicht leben. Also: so gewiß Sokrates in seiner Frage mir nur die Frage des eigenen Lebens gestellt hat, so gewiß muß ich sie lösen. Hier arbeitet die Unentrinnbarkeit seiner erzieherischen Kunst. Er bewegt jeden Einzelnen aus sich selbst. Er setzt die Kraft in ihm in Bewegung, die als seine innerste Lebenskraft aus dem Dunkel zur Klarheit streben muß, damit

sein Leben in sich selbst sich erfülle. Er bewegt aber auch einen jeden zu sich selbst. Er setzt ihn in Bewegung zu dem Ziel, das in seiner Seele als das ihm bestimmte schlummert. Dies sind die beiden Künste des wahrhaften Erziehers, den Zögling zu bewegen aus sich selbst und zu sich selbst. Er macht ihm Wahrheit und Sittlichkeit, er macht ihm die Vernunft zur wesentlichen Angelegenheit des eigenen Lebens. Die Selbsttätigkeit der Vernunft bringt er in ihm zur Entwicklung und Arbeit. Wir gründen unser Leben in selbsttätiger Vernunft in Wahrheit und Sittlichkeit. Indem wir es in seiner Beziehung zu den unendlichen Mächten des allgemeinen Lebens erkennen und mit Bewußtsein leben, finden wir uns selber in Wahrheit und Sittlichkeit als der Heimat, die ein Reich der Menschheit möglich macht. Das Wunder geschieht auch bei dieser Wendung in der Tat des Sokrates, indem das unendlich Schlichte abermals Ausgangspunkt und Keim unermesslicher Entwicklungen wird. Er ist wahrhaftig der Entdecker einer neuen Welt. Es ist die Welt des persönlichen Lebens. Denn wer in diesem Sinne den Menschen Wahrheit und Sittlichkeit zu Angelegenheiten des eigensten Daseins macht, der macht sie ihnen in Wahrheit zum Erlebnis. Dies Erlebnis aber ist das Erlebnis der Persönlichkeit, d. h. des Selbst, das seine Gründung im Wahren und Guten gefunden hat. Er dringt auf die Übereinstimmung mit sich selber im Denken und Leben. Diese Übereinstimmung ist die Persönlichkeit. Persönlichkeit sein bedeutet: unter dem eigenen Gesetze stehen und das eigene Gesetz leben. Sie besagt die Lösung aus der Masse und aus der Bestimmung durch dumpfe Triebe. Sie besagt die Einzigkeit des Ruhens in sich selbst und dem eigenen Gesetze. Tiefsinnig eröffnet sich hier der Einblick in die Beziehung zwischen diesem Leben im Einigen und dem im Allgemeinen. Das eigene Gesetz nämlich bedeutet nur die persönliche Offenbarung der allgemeinen Gesetze vom Guten und Wahren. Jedem offenbart sich an seiner Stelle das allgemeine Gesetz der Vernunft auf

seine Art und Weise. Nur im Wahren und Guten gibt es ein persönliches Leben. Wir finden uns selbst in unserer Einzigkeit, indem wir unsere Stelle im Reich des Wahren und Guten finden. Darum heißt: sich selber wahrhaft suchen das Rechte, das Wahre und Gute suchen. Im Sinne der sokratischen Frömmigkeit dürften wir sagen: sich selber wahrhaft suchen heißt Gott suchen. Es ist in diesem Tiefsten kein Gegensatz zwischen der Persönlichkeit und der Menschheit, zwischen dem Selbst und den anderen oder besser: dem Selbst und allen, zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen. Wer sich im Gesetz der Menschheit findet, findet sich in seiner Einzigkeit. Menschheit aber bedeutet nichts anderes als dies Gesetz der Entwicklung zum Guten und Wahren, in der das Reich der Menschheit als das Reich der Persönlichkeit entspringt. Nennen wir dieses Reich die Kultur, so tritt in der Kultur an die Stelle der bloßen Meinungen und ungeklärten Vorstellungen die Wahrheit und an die Stelle des Dahinlebens nach Überlieferung und Gewohnheit die Sittlichkeit aus Bewußtsein. Die Wahrheit ist das aus den Widersprüchen zur Klarheit entwickelte Bewußtsein des Menschen. Die Sittlichkeit ist das zur Übereinstimmung in sich selbst gebrachte Leben. Alle sittliche Erneuerung arbeitet hierfür. Sie will die Übereinstimmung herstellen zwischen dem Leben, wie es ist, und unsern durch Schmerzen errungenen Überzeugungen von dem Leben, wie es sein soll. Die sokratische Frage ist die mächtige Bewegung der Seelen zum Ziel der vollendeten Kultur, welche die Menschheit bedeutet und zugleich das persönliche Leben, die Bindung in den ewigen objektiven Gesetzen und die Freiheit. Denn die Freiheit ist die Selbstbestimmung in den ewigen Gesetzen des Wahren und Guten. Persönlichkeit ist der Mensch, der sich selber in den ewigen Gesetzen bindet. Sokrates vollendet die Sophistik, indem er sie überwindet. Von jedem überlieferten Gesetz macht er den Menschen los und bindet ihn im Ewigen. Vielmehr: er läßt ihn selber im Ewigen sich binden. Er ent-

bindet im Leben die selbsttätige Vernunft. Diese ist Ursprung und bewegende Kraft des persönlichen Lebens und der Kultur. Freilich tritt nun der Geist aus aller holden Unmittelbarkeit des Schlicht als eine Selbstverständlichkeit überkommenen Lebens heraus. Leben wird eine ewige Frage. Aber in dieser Frage entspringt alles Leben der Freiheit und Tat. So tiefe Bedeutung besitzt es, daß der Entdecker des Logischen und Ethischen auch der Meister unter den Erziehern ist. Das Logische und Ethische besagt den Inbegriff der Gesetzmäßigkeiten, in deren Bewußtsein der Mensch die Kultur und darin das Ziel des persönlichen Lebens gewinnt. Logik und Ethik sind die Gründe der Pädagogik. Alle Arbeit der Erziehung fällt in den Rahmen der sokratischen Tat. Auch im Pädagogischen wie im Logischen und Ethischen legt er die letzte Einfachheit der innersten Wurzel bloß.

5. Die Persönlichkeit des Sokrates

Der Ursprung des europäischen Geistes

Dies ist Sokrates, der Mann der Frage, in der die Gesetzmäßigkeit der Wahrheit wie die des Sittlichen sich erleuchtet und für jeden Menschen das Ziel des eigenen persönlichen Lebens und der Selbsterziehung aufgeht. Er ist die Selbstentdeckung der Vernunft im theoretischen und praktischen Sinn. Der Tiefsinn schafft in ihm, in dem alle Kulturarbeit der kommenden Jahrhunderte besaßt ist. Er ist der Ursprung des europäischen Geistes.

Aber diese unermessliche Folge seiner Tat, die nicht weniger als die volle Entfaltung der wissenschaftlichen und sittlichen Kultur und beides in der vollendeten Selbsterziehung lebendiger Seelen bedeutet, tritt nur hervor, wenn wir den Sokratesgedanken ganz aus und zu Ende denken. Das Wunder liegt gerade darin, daß er in der geschichtlichen Wirklichkeit des Sokrates sich mit so unvergleichlicher Schlichtheit gab: nichts als Frage, nichts als Gespräche in der Gasse. Eine ab-

sichtlich betonte Gewöhnlichkeit war um den Mann, die den Alkibiades des Platon später an Silenengehäuse denken ließ, welche Götterbilder verhüllen. Von gewollter Gewöhnlichkeit auch waren dem oberflächlichen Gehör seine Reden, in deren Tiefe das lautere Gold ruhte. Mit den glänzenden Rednern hatte er nichts zu tun, die in flimmernden Schaustücken eine nie gehörte Weisheit herausstellten. Aber ebensowenig verband ihn etwas mit irgendeinem der üblichen Geschäfte der Bürger. In der von Zwecken bestimmten und gejagten Welt erschien er als das zweckloseste Geschöpf. Nur mit Bewunderung konnte man auf ein Wesen sehen, das so aus aller Gewohnheit heraustrat. Er gehörte zu denen, die als Menschen die Neugierde unablässig beschäftigen. Die Überlieferung hat hier einen wahren Tiefblick getan, indem sie vor allem das menschliche Bild des Mannes festhielt. So entsprach es der Wahrheit. Was er war als ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte des Menschengeschlechts, das war er nicht etwa durch irgendwelche Einzelheiten der Anregung an Erkenntnis und gutem Willen, sondern er war es durch sein menschliches Wesen, als eine unter den Menschen menschlich wirkende Kraft, als ewig neue Tat.

Er ist vielleicht der erste Mensch, der sich in seinem Wesen ganz begriff. Dem delphischen Gotte dankte er die Formel dieses Wesens. Der Satz, der alle seine Gespräche begann und schloß, spricht sie aus: Ich weiß, daß ich nichts weiß. Der Satz ist ein Bekenntnis nicht des Nichtwissens, sondern des Wissens. Um zu wissen, daß ich nichts weiß, muß ich wissen, was Wissen ist oder sein müßte. Dies wissen die anderen nicht, aber Sokrates weiß es. Wissen müßte Begriff sein. Uns allen, auch dem Sokrates, fehlt dies Wissen im Begriff. Was wir treiben, leben und sind, das verstehen wir nicht. Das Merkwürdige aber ist, daß wir alle es zu verstehen glauben. Sokrates tritt in eine Welt des reichsten Wissens hinein. Ihn umgibt die attische Kultur, die glänzendste aller Zeiten, eine

Kultur, die das Höchste erreicht und die Einheit des künstlerischen Lebensstils in allen Äußerungen des Volkslebens vollendet hat. Nie trug ein gleich kleines Stück Erde eine größere Zahl gewaltiger Könner, die alle ihr Werk aus dem Grunde verstanden. Diese Kultur in ihren Könnern fragt Sokrates nach den Gründen ihrer Geltung und ihres Tuns. Er bringt sie in die unruhigste Bewegung und Gärung. Sie sollen sich selber verstehen in den Werten, die sie gestalten. Attische Kultur, die Staat und Recht und Kunst und Frömmigkeit ist, soll noch das Letzte, sie soll noch Gedanke werden. Zunächst verwandelt er sie in ihrer ganzen holden Selbstsicherheit, die gerade ihre Schönheit ist, in eine einzige bohrende Frage. Dies bedeutet sein Drängen auf das Bewußtsein des Nichtwissens. Um sein Nichtwissen wissen heißt: die Frage sehen, die unser ganzes Leben ist. Es ist ein neuer Begriff vom Leben, der drohend über allem attischen und allem menschlichen Leben erscheint. Leben ist eine große und schwere Frage, ein immer wieder ungelöstes Problem. So mitten in dem reichsten Leben begann die Bewegung des Gedankens. Man ahnt es wie eine ungeheure Erschütterung, die durch alle Adern und Nerven des blühenden Körpers bebt. Man bewundert die Gelassenheit, mit der Sokrates den neuen steilen Pfad betritt. Denn seine Formel vom Wissen und Nichtwissen drückt doch vor allem aus, wie er zu sich selber stand und sich selber nahm — mit dem Lächeln über sich selbst, den einzigen Nichtwisseur unter so vielen Wissenden, den einzigen Armen unter den Reichen, und der immer der hoffnungslos Arme bleibt. Er nimmt sich selbst als eine humoristische Figur. Man ertrüge ihn nicht, wenn es anders wäre. Man würde den Frevel fühlen, der die dreiste Hand nach der Göttergestalt Athens, dem teuersten und höchsten Gebilde des Menschengenies, reißt. Entrüstung würde die Antwort auf die ungeheure Herausforderung sein. Aber ist nicht dieser Sokrates eine einzige Herausforderung alles griechischen Lebens? Darf unter den

Herrlichkeiten des Parthenon eine solche Häßlichkeit sein, — der dicke und schwere Mann mit der Glaze, der Negernase, den glänzenden Augen, dem wulstigen Mund? Herausforderung aller holden Gegebenheit des griechischen Lebens ist sein Wesen. Die Bewußtheit des Geistes fordert die Harmlosigkeit des Gegebenen heraus. Der Gedanke ersetzt das Leben.

Ruhig und sicher, wie er zu sich selber steht, so steht er zu den anderen, auf die er durch seine Frage wirkt. Dies ist das Siegel seiner Genialität, wie sein Gedanke sich ihm unmittelbar in Behandlung der Menschen umsetzt. Denn dieser Gedanke soll ja in den Menschen zur Entwicklung kommen. Untrüglich greift Sokrates das rechte Verfahren, um die Menschen zu fassen und zu halten. In all diesem Verfahren aber wirkt die gleiche Ironie, mit der er sich selbst faßt und hält. Es ist immer derselbe vorgegebene Schein der Bedürftigkeit und des Nichtwissens, durch den er die Menschen an sich lockt. Denn jeder Mensch erstrebt, für einen Wissenden zu gelten, und hat es gern, wenn man ihn für einen Wissenden hält. Du hast gelernt, du wirst mich lehren, der ich der Lehre so bedarf — diese einschmeichelnde Demut ist das Netz, das Sokrates über die Seelen wirft. Das Alter braucht Verehrung. Es ist vielleicht ein Zeichen des Alterns, wenn man eine andere Behandlung als die der Verehrung nicht mehr erträgt. Denn Alter will ruhen. Wir ruhen in der Ehre, die uns gezollt wird. Jeder glaubt so gern, der Ehre wert zu sein, und bekommt nie genug davon. Sokrates bringt die Verehrung vor der Weisheit dar, hält dadurch den Alten in seinem Gespräch und beweist nun, wie er gar nichts weiß. So sollten wir von vorn anfangen. Aber wir können es nicht, wir sind alt. Ein schmerzlicher Stich bleibt in unserer Seele. Sokrates ahnt kaum die Gefahr, die er sich hier bereitet. Wie aber das Alter Verehrung, braucht die Jugend Liebe. Jung sein heißt nach Liebe verlangen, Liebe geben, Liebe nehmen. Sokrates bindet den Urtrieb der Jugend für die Sache der Wahrheit. Als ein Ver-

liebter hält er den schönen Jüngling fest. Liebe ist die Schmeichelei für die Jugend wie Verehrung die für das Alter. Eine größere Schmeichelei gibt es nicht als diese, daß man den Geliebten als höchsten Wunsch unseres Lebens sich fühlen läßt, daß man das Leben ihm geben, von ihm nehmen will. Und wie ein Verführer wirkt Sokrates sein Netz, — den goldenen Schatz zu fischen, der in der Seele des Schönen ruht. Ist doch wahre Schönheit durchatmet und beseelt vom zarten Seelenadel. Gern will der Jüngling, der geschmeichelte, von dem göttlichen Schatz der Weisheit in seiner Seele dem alten Manne mittheilen. Aber, — er kennt ihn selbst nicht, den Schatz, und muß es am Ende des Gesprächs gestehn. Nun bleibt die große Beschämung. Die Scham ist der stärkste Entwicklungsporn in einer edeln jungen Seele. Unrettbar ist er der sokratischen Frage verfallen und wird nicht ruhen, bis er ihr genug getan. Er hat den großen Ruf empfangen, den Ruf zu sich selber. Die sokratische Liebe ist die sokratische Ironie in ihrer Wendung zur Jugend. Sie bedeutet die genialste Entdeckung des geborenen Erziehers. Die wahre Kraft in der Erziehung der Jugend heißt Liebe. Die Liebe erspäht die junge Seele in dem, was sie braucht, in ihrem eigensten Bedürfnis und in dem eigensten in ihr selber angelegten Adel und Ziel. Die Liebe hält die Jugend, da sie ihr das Vertrauen gibt, daß wir ihr Bestes meinen. Die Liebe stiftet ein unzerreißbares Band zwischen den Seelen, wenn sie zum Inhalt hat, daß sie gemeinsam das Höchste und in dem Höchsten die eigene Vollendung suchen. Keine Liebe kann stärker sein, als deren gemeinsamer Gegenstand die Wahrheit ist, in der wir zu uns selber kommen. Die Wahrheit selbst und die sittliche Vollendung begreifen sich so als höchster Gegenstand der Liebe. Laßt eine Vereinigung von Menschen einen Kreis von Liebenden sein, die ihre Gemeinschaft haben in dem Streben nach dem Wahren und Guten, und ihr habt die Vollendung menschlicher Dinge. Es ist wieder so, daß, wo Sokrates spielt, der tiefste Sinn

des Menschlichen sich erleuchtet. Zwar hier strahlte durch das Spiel als einen kaum verhüllenden Schleier die tiefste Wahrheit seines Wesens. Denn ohne Zweifel war er wirklich ein großer Liebender, erfüllt von der unwiderstehlichen und unüberwindlichen, nimmer müden Liebe zur Jugend, ohne die es keinen geborenen Erzieher gibt.

Die Ironie, die die Alten wie die Jungen fängt, umschlingt ihn selbst. Selbstironie ist sein Wesen. Er kennt die Grenzen seiner Kraft. Er spricht selber von seiner Hebammenkunst, die er von seiner Mutter, der berühmten Hebamme Phaenarete, ererbt haben will. Er bringt keine Kinder hervor. Er lockert nur in anderen die köstliche Frucht und bringt sie ans Licht. Er hat selber keine Gedanken. Er bringt nur in den andern die Gedanken zur Entwicklung, die in ihnen ruhen. Dies drückt abermals, mit dem Lächeln über sich selbst, das volle und klare Bewußtsein von seinem Verfahren aus, — daß er allemal nur die Frage in die Seelen bringt, die Frage, welche die Seelen zum Bewußtsein ihrer Dumpfheit weckt und nach der Klarheit im Gedanken hinbewegt. Verehrung, Liebe und Hebammenkunst sind allemal dasselbe, allemal nur die Methode des Sokrates selbst, wie sie Kraft und Leben in lebendigen Menschen wird.

Die Methode ist in dem Tun des Sokrates vollendete Kunst. Denn ein vollkommener Künstler ist, wer mit untrüglicher Gewißheit stets mit dem rechten, dem einzigen Mittel sein Werk zu gestalten weiß. Hier hängt die sokratische Tat mit dem Geiste des attischen Lebens zusammen, den sie in einen neuen Geist hinüberführen soll. Unter all den großen Künstlern der Zeit der größte und seltenste Künstler ist Sokrates selbst. Er weiß auch dies. Er kennt in sich die Kraft, die den großen Künstler macht. Ihn macht die innere Stimme, die ihn mit nachtwandlerischer Sicherheit auf seinem Wege leitet und von jedem Fehlschritt abhält. Sokrates nannte diese Stimme sein Daimonion. Es war, als säße ein Dämon in ihm.

Er trieb ihn niemals an, er hielt ihn immer nur zurück. Das will sagen: er hielt ihn ab von allem, was nicht seines Amtes und Berufes war, und erhielt ihm dadurch die volle, freiströmende und sich ausgestaltende Kraft zu seinem Werk. Das Daimonion ist nur die instinktgleiche Sicherheit des Künstlerbewußtseins, das ganz in seinem Werke und den Notwendigkeiten seines Werkes lebt. Die so Schaffenden und so Berufenen sind wie solche, in denen ein Geist weilt, der sie, wie unabhängig von ihrem Wissen und Willen, lenkt und bewegt. Sie sind wie solche, die der Geist besitzt, vom Geiste Besessene. Es sind die Dämonischen, die allein das wahrhaft Große tun. Sie halten die Menschen unter dem Bann, unter dem sie selber stehen. Ganz gewiß war Sokrates ein dämonischer Mann. Sokrates ist der dämonische Künstler der Wahrheit.

Sein Kunstwerk bildet er nicht in Marmor wie das des Phidias, nicht auf dem Papier wie das des Sophokles. Es ist ein Kunstwerk in lebendigen Menschen. Wir sehen die strömende Bewegung der Menschen um den Sokrates her. Jeden faßt er im innersten Kern seines Lebens. Jedem gibt er den Anstoß, der ins Unendliche in ihm weiterwirkt. Sein Werk ist bunt wie die Mannigfaltigkeit des Menschlichen selber. Dabei aber besitzt es eine wunderbare Einheit. Denn es ist allemal dasselbe, was hier werden will. Es ist die Wahrheit, es ist die sittliche Bewußtheit. Das Leben der Menschen wird zu einer einzigen Darstellung der werdenden Wahrheit. Das Drama ist von der Bühne heruntergestiegen in die Straßen und Hallen von Athen. Sokrates ist der Hauptspieler, der Protagonist in allen diesen Aufzügen, die immer wieder das gleiche Schauspiel der werdenden Wahrheit bilden. Er dichtet ein neues Athen, das unter einem neuen Geist des Lebens steht. Hier rollt kein Mythos ab, der im mitlebenden Schauen in eine höhere Welt der Einbildungskraft hebt. Die Wahrheit als eine gewaltige Forderung greift nach dem Innersten unseres Lebens. Sie fordert, daß wir sie spielen, und daß,

indem wir sie spielen, das Spiel unseres Lebens ende und sein Ernst beginne.

Im Feinsten und Tiefsten ist dies sokratische Drama der Wahrheit hohe Komödie. Die Komödie erweist sich hier, mit der Tragödie verglichen, als die philosophischere Kunst. Denn alles ist ein Spiel der ewigen Überraschungen, der ewigen Umkehr angespannter Erwartung in das Gegenteil. Der Weise erscheint als ein Tor, der Nichtwissende in seinem Nichtwissen weise, der Angesehene als keines Ansehens wert, der Gerechte und Selbstgerechte als ahnungslos um die Gerechtigkeit. Das Lachen gehört zum Sokrates. Ist es aber nicht ein Lachen, das eine tiefe Rührung durchdringt? Das feine Lächeln dessen, der durch das Leben durch und durch gesehen und es in all seinem feierlichen Ernst durchschaut? Es ist die ewige Komödie des Menschseins, die sich zum ersten Male entfaltet. Die Ironie, die die Gespräche des Sokrates durchdringt, erscheint hier als ins Leben selber hineingewebt, als der Charakter des Lebens selbst. Der Mensch ist Mensch nur durch die Klugheit, die den Menschen macht. Sein Selbstbewußtsein ruht auf dem Selbstvertrauen, das aus seiner Klugheit stammt. Als homo sapiens bezeichnet ihn die Naturgeschichte. Was aber ist alle Menschenklugheit vor den unendlichen Aufgaben des Wahren und des Guten? Laßt die Unendlichkeit seiner Aufgaben über ihm aufgehen, und seine angemessene Größe schwindet, und jeder Einzelne ist klein. Im Lichte der Unendlichkeit wird das Große klein, aber freilich auch das Kleine groß. Jede vorzüglich erreichte und gegebene Größe schwindet, in der Kleinheit des Menschen aber steckt das Unendliche und hebt ihn über sich selber. Die Welt im Lichte der Wahrheit ist Humor. Der Humor sieht die Dinge in dieser Zwiespältigkeit und Gebrochenheit. Ihm eignet das Lächeln, durch das die tiefe Rührung dringt. Er lächelt mit der Träne im Auge. Lächeln und Träne gelten dem Spiel des Menschenlebens. Mit dem Gedanken des Unendlichen über dem Menschsein ist sofort der

Humor erschienen als die innerste Seelenkraft des Sokrates. Vielleicht war er der erste, in dem er lebte. Dieser Künstler und Dramatiker ist der Humorist der Wahrheit.

Der Wert des Humors hängt ab von der Tiefe der Seele, aus der er stammt. Die Tiefe erweist sich allein im Ernst. Sokrates führte sein Leben als Komödie, aber er schloß es als Tragödie. Er lebte Komödie und Tragödie zugleich, wie der Sokrates des platonischen Symposion den Satz versichert, daß es demselben Dichter zukomme, Tragödie und Komödie zu schreiben. Er erwies am Ende den tiefen Ernst in seinem Spiel und machte seinen Tod zur größten Tat in der Selbstoffenbarung seines Wesens. Die Tragödie stieg als eine Notwendigkeit aus seinem Leben auf. Denn was sich gegen ihn empörte, war das Leben, das sich dagegen auflehnt und auflehnen muß, aufgeschreckt zu werden aus seiner glücklichen Dunkelheit. Das Leben will das Beharren. Es braucht die ruhige Entfaltung der einmal gegebenen Gestalten. Es sieht den geborenen Feind in dem Kritiker, der es über sich selbst hinausführen will. Und so geht diese Auflehnung gegen den Wecker zu neuem Leben durch die ganze Geschichte. Wer möchte leugnen, daß die Anklage gegen Sokrates, so wie sie nach dem Wortlaut unsinnig war, so im tiefsten Sinn die Wahrheit traf? Es wiederholte sich zum letzten Male und an ihm selber das Sokrateseschicksal: an der Oberfläche lächerlich gehalten zu erscheinen und in der Tiefe unvergänglichen Sinn zu berühren. Sie beschuldigten ihn, daß er die Götter leugne und die Jugend verderbe. Er war fromm und der größte Wohltäter der Jugend. Aber er verdarb sie doch wirklich für alles Beharren im Bestehenden und lehrte sie den neuen Gott der Wahrheit und des Guten. Sich zu retten, zu fliehen, nachdem er zum Tode verurteilt worden, wäre ein leichtes gewesen. Fast ließen die Richter selber ihm die Tür des Gefängnisses offen. Aber es galt das Werk. Die Folgen tragen, die aus seinem Werk mit Notwendigkeit stammten, hieß, bis zum Letzten

zu seinem Werke stehen. Es hieß wählen zwischen Werk und Leben. Er blieb und litt den Tod. Er starb als das Opfer der Wahrheit, die er gelebt hatte. Er bewies die Treue bis zum Tode. Eins mit seinem Werke bis zum Letzten lebte und erfuhr er die Einheit von Werk, Leben und Schicksal, die den großen Menschen macht, geschlossen und bewußt in allen Zügen seiner geistigen Gestalt, der erste, der im ganzen Zusammenhange seiner Geistigkeit das Eine war, als das er in Aufgabe und Tat unter den Menschen erschien, und sich als das Eine wußte — die erste wahre Persönlichkeit in der Geschichte. Er besiegelte, wie es die rechte Persönlichkeit muß, seinen Dienst des Ewigen, indem er sein zeitliches Dasein opferte. Denn der ganze Sinn dieses zeitlichen Daseins war, dem Ewigen seine Wirkung unter den Menschen zu erkämpfen. Das Ewige siegt, indem die Menschen stets aufs neue sich zu klein erweisen, es zu tragen. So trat mit Sokrates die Philosophie als eine der Ewigkeitsmächte unter die Menschen. Auch die Sache der Philosophie ist in ihrem Ursprung mit Blut geweiht.

Der Schöpfer der abendländischen Philosophie hat ihr für immer ihre Aufgabe vorgezeichnet. Es bleibt das Wesen des europäischen Geistes, daß er im Bewußtsein der Wissenschaft wurzelt, daß er in unablässiger Kritik die Begriffe sucht, die das übereinstimmende Ganze der Erkenntnis ergeben. In der Helle der Wissenschaft sucht er die ewigen Gesetze des Guten als die Gesetze, durch die das Leben handelnder Menschen zur inneren Einigkeit in sich selber kommt. Das Leben denkt er als die Selbstentwicklung und Selbsterziehung lebendiger Seelen mit dem letzten Ziel einer Einheit der Menschheit, die eine wahre Gemeinschaft bildet in der gleichen Sittlichkeit aus Bewußtsein des Guten. Die Philosophie aber bedeutet dem europäischen Geiste die geistige Macht, die ihn lehrt, sich in seinen Grundlagen selbst zu erkennen und letzten Endes sich selbst zu begreifen in der schöpferischen Methode, die der Ursprung jenes ganzen geistigen Gebildes im Wahren und Guten

ist, welches der europäische Geist genannt wird. Der philosophische Geist dieser europäischen Welt ist Kritik, aber es ist eine schöpferische Kritik, die, indem sie die bloßen Meinungen auflöst, die Gründe der in sich übereinstimmenden Wahrheit setzt und schafft. Die Philosophie bedeutet den Ausdruck des Gedankens, der dem europäischen Leben die Richtung gibt. Es ist die Richtung auf den in sich übereinstimmenden Gedanken der Wissenschaft und auf das in sich übereinstimmende Leben, beides aber im innersten Zusammenhange miteinander und beides als Ausdruck des menschlichen Bewußtseins, — das darin durch Selbstentwicklung zu seiner Klarheit und Einheit kommt. Aber es ist nicht nur der Geist der europäischen Philosophie, der in Sokrates arbeitet. Er bleibt das Vorbild in der Art, wie er den Geist auswirkte. Dieser Geist war in ihm unmittelbares Leben. Das unmittelbare Leben entfaltete sich als große Kunst. Er wirkte unmittelbar im Leben auf das Leben und bildete es um in das große Kunstwerk und Drama der Erkenntnis. Der rechte Philosoph muß ein solcher Lebendiger im Geiste und ein großer Künstler sein. Er muß die Gabe haben, die erstarrte Welt zurückzuversetzen in den schöpferischen Ursprung lebendiger Geistigkeit, aus dem die Gestalten des menschlichen Lebens in Wahrheit und Sittlichkeit entspringen. Er muß die künstlerische Gestaltungskraft besitzen, welche die Erkenntnis als eine lebendige Gestalt in ihrer innersten Notwendigkeit vor uns sich runden und hinstellen läßt. Das Höchste bleibt immer, daß er wie Sokrates das Leben selbst zum Gedichte der Wahrheit mache und es aus dem innersten Kern seiner Bedeutsamkeit im Wahren und Guten bewege. Die rechte Philosophie als das Bewußtsein für das Leben im Geiste muß auch eine bewegende Kraft im Leben sein. Die Lebendigkeit einer Philosophie steht im geraden Verhältnis zu ihrem Anteil an sokratischem Geiste. Sie steigt oder sinkt in demselben Maße, in dem sie sokratisches Suchen und Fragen ist, die ewige Problematik des Daseins bis in

den Grund erleuchtet und als die Leben weckende Frage das Leben, das sie in seinen treibenden Kräften erkennt, durch diese Kräfte zu seinen letzten Zielen bewegt. Diese sokratischen Züge bleiben das Eigene der großen europäischen Philosophie, — daß sie Frage sei und unmittelbares Leben und große Kunst.

Zweites Kapitel

Platon

1. Platon und Sokrates

Die Arbeit Platons ist das Werk einer großen Liebe. Ob Sokrates bereits sein Tun, das in seinen Folgen so tief und weitgehend und wahrhaft unendlich war, unter dem Namen der Philosophie begriff, mag zweifelhaft bleiben. Platon aber erkannte in ihm jenen Ansatz eines neuen geistigen Gebildes, das den Namen der Philosophie empfing. Er kann im eigentlichen Sinn des Wortes als der erste Philosoph bezeichnet werden, wenn wir unter der Philosophie nicht nur die schöpferische Methode, sondern auch einen Inbegriff von Lehrinhalten verstehen. Entscheidend aber bleibt die Art, wie die Philosophie in sein Leben trat, nämlich als ein überwältigendes Erlebnis, als das Erlebnis einer überwältigend großen Persönlichkeit. Es war Sokrates als der Bringer einer neuen Kunst, Sokrates, als der dieser Kunst ihre neue Technik schuf, die reizvollste, unendlich schmiegsame, so einheitliche wie mannigfaltige Technik, mit ihren Gesprächen, dem Fragen, dem Widerlegen, dem Rechenschaftgeben, dem Begründen, eine neue Macht und Waffe unter den Menschen, die Waffe der Kritik, die das Leben bis in seine innersten Gründe aufwühlt, die Schöpferkraft der Kritik, die das Leben zum ersten Male unter seine notwendigen Ziele stellt — die also das notwendige Ziel des Menschen kennt — dies Ziel ist die Wahrheit, die sittliche Bewußtheit —, und die das Leben in seinen unendlichen Aufgaben unendlich macht. Es ist endlich Sokrates, der in dieser seiner Kunst den ganzen und vollen Inhalt seines Lebens gefunden hat — eines Lebens der unermüdlischen Hingabe, der nimmer rastenden Treue, des tiefsten Ernstes und der hellsten Bönne und Fröhlichkeit, wahrhaftig ein gotterfülltes Leben. Hier entspringt die Gleichung, die das ganze platonische Wirken erschöpft. Sie lautet wie in

einem Jubel der Inbrunst, wie in einer großen Sicherheit, die jeden Gedanken der eigenen reichen Seele ergreift und keinen Gedanken in einem achtzigjährigen Leben losläßt: Sokrates ist die Philosophie. Er ist diese neue Lebensmacht, die mit ihm erschienen. Die Philosophie ist nicht ein bloßes Bündel von Begriffen. Sie ist Mensch, der seltenste und auserlesenste Mensch, ist schöpferische Geistigkeit, Liebe, Wille, Leben. Dies ergibt das große Glück des platonischen Lebens, daß er einen wahren Lehrer besaß, einen Lehrer, der nicht sein kleines Handwerk gelernt hat, so wie er auch ein anderes hätte lernen können, und der es nun überträgt als einen Inbegriff von kümmerlichen Fertigkeiten, vielleicht mit seinem Inhalt von beschränktem Glück. Sondern es ist ein Lehrer, der seine Sache lebt und ist. Die Sache aber ist die Offenbarung des Göttlichen selber, das als Wahrheit und Bewußtheit im Guten das Menschenleben erst sinnvoll macht. Sein Schüler sein heißt hineintreten in seinen Geist des Lebens. Dies aber ist der göttliche Geist des Wahren und Guten, der dem toten Leben die Seele gibt.

Dies Verhältnis zu dem großen Lehrer trägt in sich eine Bedeutung, wie sie schwerwiegender kaum zu ersinnen wäre. Es bedeutet nämlich nicht weniger als den Gedanken, der die gesamte Lebensarbeit des Platon trägt. Der Gedanke heißt: Philosophie ist philosophisches Leben. Darum ist es zu tun: das neue Leben im Wahren und Guten unter den Menschen zu bergen, unter ihnen durchzusetzen als das Leben, das sie selber wollen müssen, und in dem der Lebenswille, der in ihnen allen schlummert, an sein eigenes notwendiges Ziel kommt. Es gilt nicht nur die Arbeit des Erkennens und der Begriffe. Es gilt nicht allein das bloße Begreifen. Was ihr hier lernen sollt, ist eine neue Art zu leben. Wohl soll der Philosoph der Erkennende sein. Aber durchaus einzig ist der Sinn dieses Erkennens. Es ist ein Erkennen, das unmittelbar in dem neuen Leben der Wahrheit und sittlichen Bewußtheit sich ausdrückt. Wie wohl die spätere religiöse Sprache sagt:

Ihr sollt das Leben erkennen, d. h.: durch Erkennen und Erleuchtung zu einem neuen Leben kommen und euch nun wissen in dem, was sein soll, im Wahren und Guten. So ist es gemeint. Die sokratische Botschaft soll geborgen werden. Wenn es der Gedanke der europäischen Kulturarbeit ist, daß sie Kultur bedeutet auf dem Grunde und aus dem Geiste der Wissenschaft, Kultur als Einrichtung des Lebens durch die Erkenntnis, so ist die Platon-Gleichung dieser europäische Gedanke in seinem allertiefsten Sinne, in dem er nicht die Überwindung der Natur durch Wissenschaft und Technik meint, sondern den rechten sittlich-religiösen Lebenssinn im Erkennen des Wahren und Guten. Darin liegt das Europäertum, daß es die Wissenschaft, die erkannte Wahrheit, das in den Tiefen des menschlichen Geistes gefundene und begründete Wissen ist, welches allein hier die Fackel trägt und mit ihr nicht nur leuchtet, sondern auch die Herdflamme des Altars entzündet, an dem die Seele das Göttliche verehrt.

Man erkennt die Aufgabe, die fast übergroße, die Platons Schaffen damit empfing. Es war eine ganz bestimmte Aufgabe der Darstellung. Darstellung wurde hier selber, wie in allem Letzten der Erkenntnis, das Mittel und die Kraft des Erkennens. Platon mußte den Sokrates darstellen in der ganzen Fülle seines Wesens. Das hieß ja, die Philosophie herausstellen — denn Sokrates ist die Philosophie —, das hieß, die Philosophie in ihren wesentlichen Gedanken als Lebenssinn, ja selber als Leben bergen, — denn Philosophie ist philosophisches Leben. Die Verschiebung, die hiermit eintrat, war die folgenschwerste, und sie bezeichnet das ganze Verhältnis zwischen Sokrates und Platon und die ganze Wesenheit Platons im Verhältnis zu Sokrates und in der Welt des Geistes überhaupt: was bei Sokrates Leben war, wurde bei Platon Kunst. Das bedeutet ein Zurückebben an unmittelbarer Wucht und Mächtigkeit. Sokrates ist einzig. Platon ist eine allerhöchste unter andern doch gleichstrebenden Be-

gaben. Aber es bedeutet auf der anderen Seite eine unendlich viel reichere Veranlagung des Geistes. Denn hier wurde ein Können gefordert, von dem auch nicht ein leiser Ansaß in Sokrates selber war: ein Verstehen, das die in Sokrates' Methode schlummernden Gedanken nun wirklich aus- und völlig zu Ende dachte. Dies Verstehen war in Wirklichkeit Schaffen. Was hier hervorgebildet wurde an unvergänglichem Geistesgut, war alles noch nicht da. Aber dies schöpferische, die letzten Tiefen durchdringende und ausschöpfende Verstehen war nicht das Ganze. Ihm gleichgeordnet war die künstlerische Kraft, die diese ganze Gedankenwelt als das Leben des Sokrates herausbringt, damit es wieder Leben sei und Leben wirke. Diese künstlerische Kraft ist selber nur das letzte Mittel des Verstehens. Als das, als was sie verstanden werden soll, als das philosophische Leben, das uns aufgehen soll, kann die neue Weisheit erst begriffen werden, wenn sie als Leben hingestellt wird und also im künstlerischen Bilde lebendig vor uns dasteht. Wer den Sokrates in seiner Tat ergreifen wollte, mußte ein so großer Künstler wie Erkennender sein. So erhalten wir die glänzenden Bilder aus dem geistigen Leben von Athen. So leben sie für uns alle noch einmal, die Schüler, die Bürger, die Ankläger, die Sophisten, die großen und kleinen Männer der Zeit, und unter ihnen allen der geliebte Meister, der diese ganze Welt in die unruhigste Bewegung bringt. Sokrates war große Kunst unter den Menschen. Hier ist die gleiche große Kunst auf dem Papier. Eine ähnlich vollkommene Erfüllung des Meisters in seinem Schüler ist nie gewesen. Nie trat in gleich großer Weise eine solche Einheit des Geistes hervor, der im Meister Leben, im Schüler Kunst und Begreifen war und dadurch erst zur wirklichen Offenbarung seines Gehaltes kam.

Diesem einzigen Ineinandergreifen dankt das Abendland seine Philosophie. Nahezu alle Lebensarbeit des Platon wird Darstellung des Sokrates. So tiefe Gründe hat es, daß dies geschah. Er schreibt das große Drama der Erkenntnis, das

Sokrates lebte. Er schafft die große Dichtung von Sokrates. Er wird der Schöpfer der Sokrateslegende. Die Schöpfung der Sokrateslegende ist die Begründung der abendländischen Philosophie. Die philosophische Arbeit, die hier geschieht, ist im Grunde Sehnsucht nach dem rechten, im Erkennen gegründeten Leben. So stammt dies alles aus großer Liebe. Es ist die Liebe, welche spricht: Laß mich dein Leben bergen, das mein Leben schuf und Sinn meines Lebens wurde. Laß mich dein Leben bergen, in dem alles Lebens Sinn erschien. Du darfst nicht sterben, denn die Menschheit stürbe in dir. Es ist eine Liebe, die, reif geworden in blutigen Schmerzen, in dem Schmerz um den größten und besten der Menschen, der um der Wahrheit und um des Guten willen den Tod erlitt. Ihn haben die Menschen verworfen. Darum muß ihn die Treue des Schülers unter den Menschen erhöhen. Soll Menschenleben nicht zum Unsinn werden, so müssen die Menschen erfahren und behalten, wer Sokrates war. Aus solchen Tiefen des Erlebens und der Liebe stammt Platons Werk.

2. Apologie und Kriton

Die neue Sittlichkeit als Religion

So schreibt es sich aus der innersten Beziehung her, der Platons Schaffen entstammt, und bildet zugleich für uns ein ganz großes Glück, daß unter den frühesten Schriften Platons die zwei kleinen Werke stehen, die nichts anderes beabsichtigen, als das Bild des Sokrates, so wie es in der ersten Frische seligen und schmerzlichen Erlebnisses in Platon lebt, in seiner ganzen Wahrheit festzuhalten und auszusprechen. Es sind die Apologie und der Kriton — Bücher, die zu den wenigen gehören, die jeder Mensch gelesen haben sollte. Jahrhunderte waren der Überzeugung, hier die wirkliche Verteidigungsrede des Sokrates vor Gericht und ein Ereignis und wirkliches Gespräch aus den letzten Tagen des Meisters zu lesen. Man könnte sie beneiden, die kindlich fromm glaubten, so unmittelbare

Zeugnisse von dem einzigen Manne zu besitzen. Wir sehen jetzt in ihnen wesentlich freie Schöpfungen des Platon. Aber wenn je, so drängen hier Satz und Gegensatz zu dem Schlußsatz, der sie beide in sich aufhebt. Mit dem Kunstwort zu reden: Thesis und Antithesis fordern die Synthesis. Denn wenn dies keine geschichtliche Wirklichkeit ist, so ist es um so mehr geschichtliche Wahrheit. Platon hat die Gedanken in ihrem vollen Gehalt aussprechen wollen, die ihn erschüttern bei der Vorstellung: Sokrates vor dem Richter, Sokrates in der Möglichkeit der unrechtmäßigen Rettung vor dem Tode. Er wollte festhalten, was Sokrates aus der tiefsten Wahrheit seines Wesens in solcher Lage hätte sagen müssen. Als der rechte Ideenkopf, der er von Geburt war, stellte er die Idee des Sokrates als die eigentliche Wahrheit und Notwendigkeit seines Wesens heraus. Er hat den Fall im tiefsten und eigentlichsten Sinne des Wortes „idealisiert“, d. h. nicht nach dem stumpfen und blöden Unbegriff des Namens willkürlich „verschönert“ im Sinne gewisser voreingenommener Meinungen vom Schönen, Guten, Rechten, sondern ihn in seiner tiefsten Echtheit und Notwendigkeit herausgebracht. Es ist das Bild, wie es die gehaltreichste und in den Sokrates am meisten versenkte Seele aus dem Kreise seiner Nächsten aus unmittelbarer Gegenwärtigkeit der Erinnerung schuf. Darum wird es zum Maßstab für die Richtigkeit und Geltung einer jeden Auffassung von Sokrates.

Sokrates sieht sich hier, wie wir ihn gesehen. Was wir ableiteten, indem wir seine Methode zu Ende dachten, gewinnt in dieser Selbstdarstellung die unmittelbare Frische des Lebens. Die Gegner — so führt er aus — verwechseln ihn mit den Weisen, den Sophisten, da er doch von allen Dingen Himmels und der Erden nichts versteht und seine ganze Weisheit eine andere ist, die menschliche nämlich, das Wissen um sein Nichtwissen, das er als seine Kritik in der Menschenprüfung an die Menschen bringt. Er erfüllt darin einen göttlichen Beruf nach

dem Wort des delphischen Gottes, der ihn um dieser schlichten Klarheit der Selbstbescheidung willen den Weisesten der Menschen genannt hat. So trägt er in sich als Bollender und Überwinder der Sophistik das Bewußtsein davon, wie alle alte Weisheit aufgehoben ist in diesem Suchen der neuen, der menschlichen, die das Ringen um eine neue Bewußtheit des sittlichen Lebens bedeutet.

Er erkennt ganz klar den wirklichen Feind, die wirkliche Gefahr und Anklage in der Auflehnung des Lebens gegen diesen lästigen Stachel der Kritik. Diese Anklage wuchs in den Jahren seines Wirkens heran. Die Zufallsklage der wirklichen Kläger erledigt er verächtlich mit einer Bewegung seiner Hand. Wenn er die Jünglinge verdirbt, wer macht sie denn gut? Die Richter, die Bürger, die ganze Stadt? Das Bewußtsein spricht, wie es dieser ganze überlieferte Zustand der sittlichen Dinge ist, der seinen Gegensatz in dem Einen fühlt, durch den der Ruf zur Eigenverantwortung und sittlichen Bewußtheit ergeht. Die Sittlichkeit als persönliche Tat, die allein das Heil ist, erscheint als das Verderben und der Frevel für alle, die im Überlieferten befangen sind.

Und gewaltig spricht nun der Gedanke vom Rechtthun als dem einzigen für uns geltenden Gesetze sich aus. Es ist ein Gesetz, das um seiner selbst willen ganz ohne Rücksicht auf seine Folgen gilt. Handeln aus dem Bewußtsein des Gesetzes und allein um des Gesetzes willen heißt gut sein. Es geschieht sicherlich zum erstenmal im Abendlande, daß das Sittliche als unbedingtes Gebot ausgesprochen und erkannt wird, das ohne Rücksicht auf die Folgen allein um seiner selbst willen gilt. Die Menschen der Gewöhnlichkeit meinen, das Wirken des Sokrates sei gerichtet, weil es ihn in die Gefahr des Todes gebracht hat. Das wäre vielleicht ein Einwand, wenn feststünde, daß der Tod unbedingtes Übel ist. Aber niemand weiß ja, was er ist, geschweige, ob er ein Gut oder Übel ist. Die einzige Frage lautet: ob er recht getan? Unbekümmert

um Leben und Sterben gilt unbedingt das Gebot des Guten.

Man ließe ihn entinnen, wenn er freiwillig verspräche, seinem Werk zu entsagen. Doch abermals widerspricht hier das Gebot seines Lebens. Nun sieht er es klar als einen von Gott gegebenen Beruf, als Gebot des Gehorsams gegen Gott. Der sittliche Sinn seines Daseins wird zu einem Inhalt der Frömmigkeit. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Dies trägt seine Notwendigkeit in sich selbst. Denn soll man um alles sorgen und nicht um die Seele? Es ist der Wert der Seele, der in diesem Tun erhöht wird, und der in seiner Unendlichkeit ins Bewußtsein tritt. Sokrates begreift in diesem seinem Tun den besten Bürgerdienst, die wahre und höchste Politik. Denn es wächst ja darin ein besserer und höherer Zustand der Dinge, eine höhere Gestalt des Lebens, ein Leben im Bewußtsein des Guten heran. Er war dem edeln, aber zur Trägheit neigenden Pferd Athen zum Sporn gesetzt. Er hat es gestacheln. Kein anderer hat es getan, ein Ähnlicher wird nicht leicht sich finden. Man fühlt die inbrünstige Bewunderung Platons für dies große Werk der sittlichen Aufrichtung. Hier schuf eine Uneigennützigkeit ohnegleichen. Die Selbstlosigkeit des ganz einer öffentlichen Aufgabe hingebenen Mannes spricht, der nie an den eigenen Vorteil gedacht hat. Wie Sokrates sagt: so hab ich stets das Eure getan und nie das Meine gesucht. Das Bild dieses heiligen selbstlosen Dienstes der Idee ist gegen die Lächerlichkeit der Anklage wiederhergestellt. Vom politischen Treiben der übrigen Bürger hielt auch das Daimonion ihn immer zurück — die Stimme jenes Berufsbewußtseins, die ihn in dem erhielt, was seines Amtes ist, in seinem Dienste für ein neues Leben der Wahrheit, der doch zugleich der höchste Bürgerdienst war für ein neues Leben der Gemeinschaft im Rechten.

Bis in die Sonderbemerkungen zum Gerichtsverfahren reicht der gleiche große Sinn. Warum treten die Jünglinge

und ihre Angehörigen nicht gegen ihn auf, die er verdorben haben soll? Platons stillschweigende Erwiderung, die wir vernehmen sollen, ohne daß sie ausgesprochen wird, ist: weil sie in grenzenloser Dankbarkeit und Liebe wissen, wie sie ihm alles Beste ihres Lebens schulden. Warum sucht er nicht wie die anderen Angeklagten das Herz der Richter zu rühren durch die Tränen seines Weibes, seiner Kinder? Die echt sokratische Antwort ist, weil man das Vaterland nicht überreden soll durch Tränen, sondern überzeugen durch Einsicht und Lehre. Auch hier spricht die tiefste fromme Sicherheit des Gewissens. Die Richter haben Gott geschworen, nach dem Rechte zu richten. Sie rühren würde bedeuten, sie anderen Mächten als dem Rechte unterwerfen, sie meineidig und gottlos machen. Dies hieße durch die Tat die Götter leugnen und die Anklage wegen Gottlosigkeit verdienen. Wieder nimmt der Sinn, in dem der Wille einzig und allein auf das Rechtun gerichtet ist, hier die Gestalt einer neuen höheren Frömmigkeit an. Er erscheint als das Ergebenheit in den einzigen Willen, der gelten soll, den des Rechtuns, — der demnach, da er allein gelten soll, der göttliche Wille sein muß. Es ist das Halten am Gesetz des Rechts als dem Willen Gottes.

Das lächerlich geringe Strafmaß, das er als der schuldig Befundene vorschlägt, wie er es nach dem Gesetz vorzuschlagen hat, erbittert die Richter. Es erfolgt die Verurteilung zum Tode. Ihm bleiben die wenigen Worte zum Abschied. Er scheidet mit dem Trost des einzig im Guten gegründeten Willens: leichter möchte sein, dem Tode zu entgehen als der Schlechtigkeit, — und mit der Einsicht in die Nutzlosigkeit der Tat für die Athener: Jüngere, die er zurückhielt, werden sein Werk aufnehmen und mit um so größerem Nachdruck fortführen. Es ist die Andeutung des Platon-Entschlusses, mit aller Kraft in der Nachfolge des Meisters zu bleiben. Die Seele des Sokrates bleibt still und unbewegt. In diesen ganzen Tagen hat das Daimonion geschwiegen. Also mag wohl, was ihm

bevorsteht, der Tod, ein Gutes sein, entweder ein traumloser Schlaf, — und wer, der das Leben kennen gelernt, möchte nicht einen traumlosen Schlaf allem Leben vorziehen? — oder ein Leben in der Unterwelt mit allen Gerechten und den ewigen Richtern, — wie es aus der tiefsten Leidenschaft des sokratischen Lebens heißt: ein endloses Fortspinnen dessen, was seine Sonne im Leben war, der Gespräche über die Gerechtigkeit. Und nun sagt er den guten Richtern, die für seine Freisprechung gestimmt, den Gruß des Abschieds mit einem der größten Worte, die Menschenmund gesprochen hat, einem Wort, das alles sittliche Leben von innen durchleuchtet und in sich selber gründet, mit einem Wort, das aus der ganzen Schlichtheit seines Wesens von seiner großartigen Sicherheit strahlt: daß es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, und daß seine Angelegenheiten von den Göttern nicht vernachlässigt werden. Es ist die frohe Botschaft des Sokrateslebens. So spricht die schlichte Gewißheit, daß das einzige und das ganze Heil im Guten liegt. Wer im Guten ist, hat das Heil. Dies heißt, er ist glücklich, ist selig. Es gibt kein Glück neben dem im Guten festgegründeten Willen. Ein solcher ist mit dem göttlichen Willen eins. Er ruht in der Hand der Gottheit, die daher unverrückbar zu einem solchen Manne steht. Was ihm geschehe, er ist im Heil. Nichts Äußeres erschüttert ihn, da er von innen die unerschütterliche Sicherheit fand. Er ist in Gott. Gott nimmt teil an ihm, wie er an Gott, da sie einig sind. Er weiß bei allem, daß ein Gott für ihn sorgt. Der Wille des Rechten ist die Erlösung. Darum gibt es für Sokrates nur eine Sorge: daß sein Werk bleibe. Dies ist die einzige Sorge auch für seine Kinder. Rächt euch an ihnen für das, was ich euch getan, indem ihr sie der gleichen unerbittlichen Prüfung unterwerft in bezug auf Wissen und Wahrheit. „Es ist Zeit, daß wir gehen, ich, um zu sterben, und ihr, um weiter zu leben. Wer aber von uns beiden zum Besseren hingehet, das ist allen verborgen außer Gott.“

Die Darstellung des Kriton vollendet das Bild der in sich gefaßten und nur im Guten gegründeten Seele, — entzückend in der Unmittelbarkeit der äußeren Erfindung, wie der alte treue Freund Kriton früh auf dem Bette des ruhig schlafenden Sokrates sitzt. Er mag ihn nicht stören, er bringt die Kunde von der Heimkehr des Staatsschiffes aus Delos, welche dem Sokrates die Todesminute verkündet. Er will ihn aus dem Gefängnis retten und ist nicht Schüler des Sokrates genug, um nicht im Tode das größte Übel zu sehen. Aber wieder antwortet ihm die große Ruhe der sokratischen Weisheit. Weder das größte Übel noch das größte Gut können Menschen uns geben. Weder unvernünftig noch vernünftig können sie uns machen. Es ist das feste Ruhes des Sokrates auf der Vernunft als dem einzigen Steuer und Maßstab im Leben. Wieder gilt keine andere Frage als die eine: ist es recht, was wir tun? ist es recht zu fliehen? Sokrates kann wie stets nur dem Einen Satze folgen, der in der Untersuchung sich als der rechte erweist, und der die Wahrheit ist. Die Seele seines Lebens und Wirkens tritt als die einzige bestimmende Macht vor allem für ihn selber hervor, das Suchen nach der Wahrheit, die ein neues Bewußtsein bedeutet um das Gesetz des Rechtes, nach dem allein wir handeln sollen.

Da gelten unwiderruflich die Sätze: nicht alle Meinungen der Menschen hat man zu achten, sondern nur die guten. Dies aber sind die Meinungen der Sachkenner, der Vernünftigen, — in bezug auf den Leib die des Arztes, in bezug auf die Seele, die durch Schlechtigkeit verdirbt wie der Leib durch Krankheit, die des Einen, der sich auf das Gerechte versteht. Dieser aber sagt uns: — die drei felsenfesten Grundsätze jeder sittlichen Ableitung und Begründung —: nie und nimmer soll man unrecht tun, nie und nimmer jemandem Übles erweisen, nie und nimmer Übles mit Üblem erwidern.

Wie nun die Gesetze des Vaterlandes selber mit ehrwürdig ergreifender Stimme zu Sokrates reden, ist es uns wohl, als

gewöhnen wir hier ein Gefühl davon, wie sicher, tief und schlicht dieser Bürger einer neuen Menschheit in der Heimat wurzelte und ein Athener war. Wenn die Urtheilssprüche in den rechtmäßig erledigten Prozessen von den Verurtheilten umgangen werden dürfen, sind damit nicht die Gesetze selber aufgehoben? Ist das nicht die Vernichtung der Stadt selbst? Oder sagst du, sie hat dir unrecht getan, also darfst du ihr mit Unrecht begegnen? Aber all ihren anderen gesetzlichen Einrichtungen bist du verpflichtet, den Gesetzen über Ehe, Kindererziehung und Aufzucht, bist der Gesetze Sproß, Kind und Diener, und wie du dem Vater nicht Unrecht mit Unrecht erwidern dürftest, so weit weniger dem Vaterlande, das dir mehr als Vater war. Es gibt nichts Heiligeres als das Vaterland. Dies ist die tiefste Begründung und der tiefste Sinn der Vaterlandsliebe, — daß wir mehr Kinder des Vaterlandes sind als unserer leiblichen Eltern. Denn die vaterländischen Gesetze ermöglichen den Eltern das Leben und ermöglichen so auch unser Leben. Der Staat muß uns ein Heiliges sein, auch wo er Unrecht tut, als dennoch die Gestalt und Bedingung der Möglichkeit für jedes sittliche Dasein. Wer aber die Gesetze nicht billigt, dem stellen sie frei, sich ihnen zu entziehen und auszuwandern. Mehr aber als irgendein anderer hat Sokrates sie gebilligt durch die That, der kaum einmal zu den Spielen die Stadt verließ. Nur in dieser Stadt wurde sein Werk ihm möglich. Wieder gewinnt Sokrates hier einen der wichtigsten Grundsätze für die Staatsphilosophie, daß solch ein Anerkennen durch die That heißt, sich unter die Verpflichtung der Gesetze stellen. So steht jedes Bürgerleben unter der Pflicht des Gehorsams gegen das Gesetz. Damit wird die Zugehörigkeit zum Staat in sokratischer Weise in das Gebiet der sittlichen Bewußtheit erhoben. Bürger sein bedeutet den Entschluß zum Gehorsam gegen die Gesetze als zu einer sittlichen Pflicht.

Zur Tiefe des Gedankens, der nichts Geringeres als eine neue sittliche Stellung zum Vaterlandsbegriff bedeutet, kommt

das Rührende der väterlichen Vermahnung. Das richtige Gefühlsverhältnis von Vaterland und Persönlichkeit spricht. Und wenn du flöhest und gingest in die wohlgeordneten Staaten, so kämest du ja als ein Feind der Verfassungen, — in ewiger Furcht vor dem Vorwurf, ewig kriechend müßtest du leben. Gingest du aber zu den Wilden, wo bliebe dein Werk der gemeinschaftlichen Untersuchung der Gerechtigkeit? Dich selbst in deinem Wesentlichen hättest du aufgegeben, am inneren Widerspruche müßtest du zugrunde gehen. Oder willst du aus Sorge für deine Kinder leben? Welch eine Vatersorge ist das, die den Kindern das Leben in der Vaterstadt unmöglich macht! Um so mehr werden die Freunde für sie sorgen, wenn du dir und uns, den Gesetzen, die Treue gehalten. Also gehorche uns, Sokrates, und schätze nichts anderes höher als das Recht. Auch dies klingt mit dem Gedanken der gläubigen schlichten Frömmigkeit aus. Sie ist hier der gegebene und überlieferte fromme Glaube an das Jenseits und seine Vergeltung: wenn du hier Übles mit Üblem vergöltest, müßten auch die Gesetze der Unterwelt dir zürnen.

In solcher Klarheit hat Platon die Lage des Sokrates gesehen. Sie bedeutet, daß der höhere Sinn des Lebens, wie er in dem Meister erschienen ist, mit dem Bestehenden zusammenstößt. Daher stammt die ganze Tragödie. Platon sieht Sokrates in seiner gottgegebenen Sendung, in dieser Weisheit, die das Leben zum Bewußtsein über sich selber bringt, in dieser Kunst, die der ganze Sinn eines großen Lebens geworden ist. Er sieht ihn in der gewaltigen Zusammengefaßtheit für den Einen Lebensinhalt seines persönlichen Berufs, in der unabhängigen Hoheit der Persönlichkeit, sieht ihn in dem, was dies alles ermöglicht, in der sittlichen Sicherheit des ganz an das Rechte hingeebenen, im Guten verwurzelten Lebens. Sein Sokrates ist im ganzen Sinn seines Daseins nichts als der unverbrüchliche Wille zum Rechten. Über das alles hinaus greift der Zug, der der wichtigste ist. Er sieht

diesen Willen zum Rechten als eine Art der bewußten Frömmigkeit. Es ist berechtigt zu sagen: er sieht ihn wie eine neue Religion. Wer das Rechte tut, lebt in der Gewißheit des göttlichen Willens. Die Persönlichkeit, die mit dem bewußten Willen des Guten, mit dem reinen Willen eins geworden ist, ist eins mit Gott. Die Ergebung durchdringt ihr Leben, die aus dem frommen Glauben stammt, dem Glauben an ihr Leben, als welches das Gute hat, und das durch nichts herauszurücken ist aus der Gewißheit, aus der Wahrheit, aus dem Guten, aus dem Heil, aus dem Glück. Denn alle diese sind eins.

Wir erinnern noch einmal an den großen Satz, der wie das Bekenntnis einer neuen Religion, einer neuen Gottesgewißheit klingt: daß es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, und daß seine Sache bei Gott geborgen ist. Es ist ein Satz des Trostes bis hinein in die tiefste Verzweiflung. Kann man uns alles nehmen, eins bleibt, das nicht genommen werden kann. Niemand vermag uns zu nehmen: gut zu sein und im Willen zum Guten das einzige Heil und Glück zu besitzen, das unerschütterlich bleibt. Die sokratische Persönlichkeit als die Tatsache einer neuen Religiosität ist der Inhalt dieser Schriften. Sie bedeuten ein Stück Geschichte der Religion. Es ist das Aufgehen einer neuen Religion über der Menschheit, — der Religion der Persönlichkeit als des reinen Willens zum Guten, welcher die tätige Vereinigung mit dem göttlichen Willen ist. Einen ganz persönlichen Zug bedeutet es dabei, daß auch das Verhältnis zu Staat und Vaterland in die Religion mit aufgenommen und mit dem Wesen religiöser heiliger Pflichten umkleidet ist. Wir erblicken in diesen Schriften den Durchbruch des Griechentums in eine reine Religion der Menschheit. Er geschieht mit griechischer Schlichtheit der Gestaltungskraft, allem Nebelhafsten und Dünkelhafsten der Gotteszudringlichkeit und Gottesverstiegenheit entrückt. Die ganze und einzige Wurzel der Religion ist hier ihr ewiger sittlicher Sinn, der Wille zum Rechtun. Im Rechten sein heißt in Gott sein. Gott ist das

Leben im Rechten. Sokrates wird unter die Gestalten erhoben, die als Träger eines neuen Verhältnisses zum Göttlichen den Menschen einen neuen tieferen Sinn des Lebens vorleben. Das aber sind jene Gestalten, — die erlesensten und seltensten unter allen, — an denen hinfort das Gedächtnis der Menschheit mit einer ganz persönlichen Liebe hängt. Sie sind die einzigen, die der Menschheit als die Menschen, die sie waren, etwas bedeuten und nicht nur durch ihre Lehre oder Werke ihnen wichtig sind. Sie allein leben in der Ganzheit und Unmittelbarkeit ihres menschlichen Wesens fort. Durch diese Schriften lebt Sokrates unter den Menschen weiter als eine mythische Gestalt. Spätere Arbeiten Platons sind größer, reicher, tiefsinniger, eigenartiger. Diese beiden Schriften aber besitzen eine besondere Eigengröße, die nichts Späteres wieder erreichen konnte. Sie stammt von dem Abglanz lebendiger Hoheit, der hier noch ganz unmittelbar aus der sokratischen Persönlichkeit strahlt. Die Entwicklung im Platon ist nicht in der Richtung der Religions-schöpfung weitergegangen, sondern in der der Philosophie. Aus ganz anderen Bedingungen und Tiefen stammte die Wendung, die den Menschen später die Religion der Menschheit brachte. Um so wesentlicher für das Verstehen des Platon ist es, die ganze Größe des Bildes, die ganze Innigkeit und Tiefe der Auffassung zu kennen, mit der er von Anfang den geliebten Meister in sich trug. Ist all sein Denken und Leisten nichts anderes als der zu Ende gedachte Sokrates, so ist sein Urgefühl für Sokrates und sein Wesen der schöpferische Ursprung seines Schaffens. Es ist wichtig, dies zu wissen: die Philosophie, in der er den sokratischen Gedanken entwickelte, wurzelte in einem religiösen Erlebnis. Er lebte von Anbeginn in der Religion, die Sokrates bedeutete.

3. Die sokratischen Jugenddialoge Philosophie und Kunst

Von den Schriften Platons, die noch seiner Jugendzeit angehören, muß gesagt werden, daß es nicht leicht ist, ihnen

völlig gerecht zu werden. In der Auffassung alles Geschriebenen wirkt stets eine eigentümliche Ungerechtigkeit und Verschiebung. Wir fassen es nämlich im Sinn der Einteilungen, an die wir uns allmählich im Fortgang des Geschichtslebens gewöhnt haben, und die uns nunmehr Selbstverständlichkeiten geworden sind. Wir unterscheiden z. B. auf das Bestimmteste zwischen Religion und Philosophie, zwischen Philosophie und Dichtung. Wir nennen jene frühen Schriften mit Recht sokratische, insofern sie der Anregung des Sokrates noch sehr nahe stehen und im Grunde gar nichts anderes wollen als das Werk des Sokrates der Nachwelt erhalten. Da nun die wesentliche Folge der sokratischen Tat eine neue Philosophie war, so sind wir zunächst geneigt, auch in diesen Schriften vor allem nach dem philosophischen Gehalt zu fragen. Wir tun dies mit vollem Recht. Nur müssen wir nicht vergessen, in welchem durchaus einzigen Verhältnis Sokrates zur Philosophie stand. Die kleinen Schriften, so anspruchslos sie scheinen, gehören zu jenen erlesensten Erscheinungen im Reiche des Geistes: sie sind ein Einziges und eine Gattung für sich und werden sofort erkannt, wenn man sie einer allgemeinen Gattung, wie die Folgezeit sie durchgebildet hat, unterstellen will. Ihre Einzigkeit ist genau die Einzigkeit des Sokrates in seinem Verhältnis zur Philosophie.

Wir durchfliegen noch einmal diese Gruppe so reizvoller Jugendversuche: Hippias, Laches, Charmides, Euthyphron, Ion, Lysis und wie sie heißen mögen. Teils unternehmen sie eine erste Erörterung der Begriffe von Wahrheit und Irrtum oder von Wahrheit und Schein, Wahrheit und Meinung, die durch Sokrates so wichtig geworden sind und alsbald bei Platon eine ungeahnte Bedeutung gewinnen, teils besprechen sie die Tugendbegriffe, wie etwa Laches von der Tapferkeit, Charmides von der Besonnenheit oder der schamvollen Maßhaltung, Euthyphron von der Frömmigkeit handelt, oder endlich sie bieten wie Lysis ein erstes Spielen mit dem Begriff der

Liebe. Alle also werden in ihrer Herkunft aus dem Tun des Sokrates völlig deutlich. Aber alle diese sokratischen Anregungen haben im platonischen Geiste noch nicht ihre wahre Tiefe und Macht gewonnen. Es wäre ziemlich müßig, nach ihnen festzustellen und etwa als ihren Ertrag zu bergen, was Platon damals über Wahrheit und Schein, über Tapferkeit, Tugend und Liebe gedacht hat. Auf etwas ganz anderes kommt es an. Es schafft hier noch etwas von der ersten frischen Freude an dieser neuen Kunst, an dieser logischen Kunst der Wahrheit. Nicht das Lösen, sondern das Behandeln der Probleme bildet den Reiz. Der eigentliche Gegenstand der Schriften ist Sokrates und zwar als die sokratische Methode, — ein geschichtliches Zeugnis erster Ordnung, daß Platon selbst, solange er noch im unmittelbaren Gefühl für den Meister lebte, in dessen Methode sein eigentliches Wesen, den wahren und eigentlichen Sokrates erblickte. Es ist die Methode der Gesprächsführung, der Dialektik. Die ganze von uns geschilderte Technik des Verfahrens tritt auf das deutlichste und bewußteste hervor. Es ist das Verfahren der vollen und bewußten Durchführung der Begrifflichkeit. Nichts kann entzückender sein, als wie die Begriffe gleich lebenden Wesen ihre Gesetzmäßigkeit durchsetzen und vollziehen. Sie beanspruchen ihre Allgemeinheit. Sie zerstoßen sich am Widerspruch. Sie suchen in ihrem Gebiet von Erscheinungen Ausdehnung und Inhalt ihrer Herrschaft zu gewinnen. Der Gedanke der Wissenschaft tritt auf und behauptet sich als eine unwiderstehliche Kraft. Sie nimmt sich ihr Reich, das Reich der Wahrheit. Das Reich der Wahrheit ist das Reich der Einheit im Begriffe.

Aber das ist nicht alles. Wie von selber vielmehr tritt in der logischen Lebendigkeit zugleich die sittliche Einwirkung hervor, die darin besteht, daß wir zum Bewußtsein um das Gesetz unsers Lebens gebracht werden. Es handelt sich nicht darum, die Wahrheit im Verstande zu begreifen, sondern Seelen in derjenigen Wahrheit zu gründen, die ihr Leben zu seinem

Sinn bringt. Jedes dieser kleinen Werke bietet ein Stück Seelengeschichte in bezug auf die Wahrheit: wir sehen, wie der Seele der Begriff der Wahrheit aufgeht und deren tiefer und großer Sinn von ihr verstanden wird. Wir blicken in die Zuversicht des Anfängers, vor dessen geistigem Auge die Frage noch nie aufgetaucht ist. Wir erleben das Stutzen des zum erstenmal im Widerspruch Gefangenen, das Unbehagen des Dünkelhaften, den leidenschaftlichen Eifer des Aufgestörten, die ganze Spannung solcher Jagd nach Erkenntnis, die Fröhlichkeit in der fliegenden Bewegung dieser neuen Art Sport und die erste Ahnung von der Tiefe des Lebens, die sich uns erschließen will, — daß es nämlich nichts Geringeres gilt als Rechenschaft zu erstatten über uns selber, daß es einer Kenntnis bedarf, die noch niemand besitzt, der Kenntnis von den Gründen des Guten und Rechten, wenn wir erfahren wollen, wie wir leben sollen. Dies ist noch in der unmittelbaren Frische des ersten Erlebnisses der ganze sittliche Gehalt der Methode, wie wir sie schilderten. Auch von dieser Seite ist sie durch den jungen Platon voll bezeugt.

Alles aber umspannt die wunderbare pädagogische Kunst. Sie wirkt in all ihren Mitteln der Ironie und der Liebe, der feinen Selbstverspottung und des gütigen Humors. Die kleinen Dramen, deren Held allemal die werdende Wahrheit ist, bedeuten alle ein Stück Selbsterziehung der Seelen, zu der sie unter der Leitung des Sokrates gezwungen werden. Noch sind wir dem eigenen Tun des Meisters nah. Noch erscheint Vieles wie ein leichtes Spiel, in dem die unergründliche Tiefe der Bedeutung sich kaum ahnen läßt. Man könnte sich kein unmittelbarer Zeugnis für die Echtheit unsers Sokratesbildes denken. Alle diese reichen Beziehungen des Sokratesgedankens werden nur durch das Künstlertum Platons wahrhaft lebendig. Denn hier gilt es ja allein lebendige Menschenbilder. Nur die Dichterkraft in ihrer Unmittelbarkeit vermag darzustellen, wie die Wahrheit Mensch wird und wie sie in Menschen und

aus Menschen als Lebenskraft wirkt. Noch wirft es Platon in jeder Jugendlichkeit gelegentlich mit etwas grellen Farben hin, — wie etwa die plumpe Prahlerei des Sophisten Hippias sich des Besitzes aller Künste rühmt, da doch die unendlich schlichte Kunst des guten Willens, der nur Gutes zu tun vermag, ihm aufdämmern sollte. Dann aber sind es feine leichte Züge, mit denen der ältere Held und der jüngere Feldherr im Laches sich in der Verschiedenheit der Stellung zur Wahrheitsjagd abzeichnen. Vollends entzückend, wenn der junge Charmides — nebenbei gesagt, im Leben Platons Oheim, — in den sie alle, auch Platon so gut wie Sokrates, verliebt sind, errötend selbst den schamhaften Seelenadel beweist, dessen Geheimnis er begreifen und erkennen soll. Es wäre Torheit, sich hier mit der bequemen Unterscheidung des Sachlichen und Persönlichen helfen, den Gedankengehalt für das eigentlich Sachliche, worauf es allein ankäme, ausgeben und diese Kunst der Darstellung als einen rein persönlichen Zusatz zufälliger Sonderbegabung ansehen zu wollen. Für Platon bedeutet vielmehr der Gedanke der Wahrheit zugleich den Begriff der Erkenntnis und die Gestaltung eines neuen Lebens. Beide aber besitzen ihr Dasein nur als Ergebnis im lebendigen Menschen und als Tat der Seelen. Dies ist die Sache des Platon: die Wahrheit als Erlebnis in der Seele hervorgehen lassen, für die sie ein neues Leben bedeutet. In dieser unvergleichlichen und unvergänglichen Zusammenfassung gedanklicher Beziehungen blieb die Sokratestat unter den Menschen lebendig. Fast ist es ein Reiz mehr, daß dies alles in den kleinen Jugendschriften nur wie im Scherz und gleichsam als sein eigenes Vorspiel anklingt.

Die kleinen Schriften sind Kunstwerke mehr als Untersuchungen, aber auch als Kunstwerke sind sie Erkenntnis. Die darstellende Erkenntnis allein konnte einer so einzigen Aufgabe genügen. So mußten die Begabung des Philosophen und des Künstlers in dieser nie dagewesenen Weise einander

durchdringen, damit Sokrates in seiner Einzigkeit auch in Büchern lebendig blieb. Und einzig wie Sokrates in der Geschichte des Geistes sind diese kleinen Werke in der Geschichte des Schrifttums.

4. Der Fortgang zur Begründung der Ethik und der Logik. Die Entwicklung zum Gorgias

Der nächste Fortschritt in der Entwicklung Platons ergibt sich aus der Lage seines Problems wie von selber. Das Verfahren des Sokrates bedeutete das Hervortreten der strengen logischen Gesetzmäßigkeiten an den sittlichen Fragen. Aber seine Aufmerksamkeit ruhte ganz und gar auf den Sittlichkeitsbegriffen, die der Inhalt seiner Untersuchungen waren. Das Logische diente nur als Werkzeug. Sokrates bedeutete eine große Herausforderung und ein großes Versprechen, einen großen sittlichen Aufruhr. Das sittliche Bewußtsein sollte in sich selber zur Klarheit und Begründung kommen. Was war natürlicher, als daß Platon suchte, der Herausforderung zu genügen und das Versprechen zu erfüllen? Für ihn war nicht möglich, was an Sokrates das Geschick seiner Sendung war, ewig in der Frage zu verharren. Er suchte Antwort. Aber auch die Reihenfolge der Antworten ergab sich wie mit einem inneren Zwang. Das Problem der Sittlichkeit fand zuerst seine Lösung. Denn es beherrschte jedes sokratische Gespräch. Dann folgte das Problem der Wissenschaft. Für beide werden die in der Methode des Sokrates liegenden Gedanken ins Bewußtsein erhoben und ausgesprochen. Die Methode entfaltet sich zur Lehre. Die Armut des Sokrates umschloß einen köstlichen Schatz. Der neckische Bettler hatte so lange die Menschen gelockt und gereizt. Nun heißt es, den unermesslichen Schatz zu heben. Platon wird der Erbe des Sokrates, freilich ein ganz besonderer Erbe, der den Schatz nur heben kann, indem er ihn schafft. So geschieht es, daß an erster Stelle die Wissenschaft der Ethik entspringt und dann erst

an zweiter Stelle die Wissenschaftslehre als die in ihrem tiefen und vollen Sinn verstandene Logik nachfolgt. In ihnen beiden, der Ethik und der Logik, gestaltet sich der neue Begriff der Philosophie. Indem aber diese ungeahnten Schätze geborgen werden sollen, zeigt sich, daß sie sich nicht bergen lassen. Jeder Versuch des Abschlusses bedeutet nur das Auftun einer neuen und größeren Tiefe. Was sich hier in seinen Kräften und seinem Wesen begreifen soll, ist ja der Geist selber. Zum Wesen des Geistes gehört, daß er, immer einer und derselbe, doch zugleich in neuen ungeahnten Richtungen und Tiefen immer wieder sich offenbart. Es ist ebenso wesentlich für die Bedeutung von Platons Tat, daß er den Geist in seiner Einheit erfährt, wie daß er sich im Aufspüren der immer neuen Offenbarungen des Geistes nicht erschöpfen kann. Platon eignet so sehr die ruhige Tiefe wie die unermüdlige Fülle.

Die Frage vom Sittlichen erscheint bei ihm in einer ganz besonderen Gestalt. Das Sittliche wird gedacht als ein in Erkenntnis gegründetes Bewußtsein davon, wie man leben soll, als eine neue und höhere Gestalt des Bewußtseins vom rechten Leben. Der Nachdruck liegt auf der Bewußtheit. Es ist ein Wissen um das Gesetz des rechten Lebens. Dies Wissen ist der Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie entfaltet sich demnach als eine höhere Gestalt des Lebens; eine neue Reihe von Dialogen widmet Platon diesem Ziele. Auch darin setzt sich bei ihm nur das sokratische Wirken fort. Damit ist denn gegeben, daß es sich immer noch um mehr als nur um eine Aufgabe der Gedanken handelt. Die wesentliche Aufgabe vielmehr besteht in der Darstellung dieser höheren Gestalt des Lebens, die sich in natürlichem Gegensatz den überlieferten, den geringeren, aber von der Masse bewunderten Lebensgestalten gegenüberstellt, alles wieder genau in dem Sinne, wie in Sokrates die Ahnung höheren Lebens der gedankenlosen Dumpfheit entgegentrat. Jenes frühere Leben erreichte seinen Gipfel in den bewunderten Künsten der Zeit, vor allem aber

in der Kunst der Sophistik. So erscheint denn in diesen platonischen Schriften auch die Philosophie zuerst und vor allem als Kunst, als die rechte, die höchste Kunst, die Kunst nicht des Scheins, sondern der Wahrheit: auch darin erfüllt sich bei Platon der Sokratesgedanke. Denn es ist ja der letzte Sinn des Sokrateslebens, daß er der Künstler der Wahrheit gewesen. Wir erfassen erst damit Platons neuen Begriff der Philosophie: Philosophie als die Kunst der Wahrheit ist die Kunst des Guten. Für Platons Darstellung bedeutet dies neue Schwierigkeiten und Aufgaben. Die höhere Gestalt des Lebens kann den geringeren nur gegenüberreten im lebendigen dichterischen Bilde. So steht die Persönlichkeit des Sokrates gegen die Persönlichkeiten der Sophisten. Die künstlerische Darstellung wird abermals das eigentliche Werkzeug der Erkenntnis und Lehre. Das Kunstwerk als solches löst die wissenschaftliche Aufgabe und vermag allein sie zu lösen. Der Gedanke, der einen neuen Sinn des Lebens bedeutet, kann selber nur als Lebensbild und in der Darstellung des Lebens deutlich werden. Auch der Leser soll ihn erleben. Er soll nicht nur Begriffe nachdenken, sondern eine Notwendigkeit begreifen, die als Leben sich durchsetzt. Wenn also der Denker Platon ein Künstler ist, so muß gesagt werden, er ist ebenso sehr als Denker Künstler wie als Künstler Denker. Denkbegabung und künstlerische Anlage, Denkleistung und Kunsttat sind bei ihm völlig eins. Die Erkenntnis, um die es hier zu tun ist, gewinnt nur als Anschauung ihre Bedeutung und ihre wahre Sprache.

In den Schriften dieser Epoche ist uns vergönnt, ein wirkliches Gesetz zu ergreifen, nach dem der platonische Genius arbeitet und wirkt: je entscheidender der Schlag ist, den er in ihnen gegen die bisherigen Werte, gegen das bisherige Leben führt, um so stärker tritt die Gestalt des Sokrates hervor, um so bedeutender wird auch das wissenschaftliche Gewicht der Erörterung. So handelt es sich im „Euthydemos“

nur um die Eristiker, bloße Klopfer und Streitschlichter mit Gedanken, eigentlich nur mit Worten, ein reines Zerrbild aus der geistigen Gärung der Zeit, das nur darum eine entfernte Bedeutung besitzt, weil es die gleiche erste Einsicht in die logischen Gesetzmäßigkeiten ist, die bei Sokrates den ewigen Grund der Erkenntnis sichert, bei den Eristikern dagegen im leichtfertigen Spiel des geistigen Fangnetzwerfens nur ein blendendes Feuer- und Prasselwerk von Einfällen entlädt. Dies erklärt auch Platons befremdlichen Anteil an solchen Nichtigkeiten. Mit jenen Gauklern des Wortgefechts läßt sich Sokrates nur leichthin in eine Untersuchung ein. Nur grade der Grundbegriff der neu verstandenen Sittlichkeit kommt an dieser Stelle zu erster Erörterung unter dem Namen der königlichen Kunst, der Kunst nämlich, die das sittliche Ganze des Gemeinschaftslebens regelt. In ihren letzten Tiefen verstanden enthüllt sie sich als nichts anderes denn als das gestaltende sittliche Gesetz selber. Im „Protagoras“ treten wir immerhin schon in den Kreis der bewunderten Lehrer, zu denen die Zeit aufschaut. Es sind die großen Sophisten, die Weisen jener Tage. Der Kampf mit ihnen, vor allem mit ihrem Haupt Protagoras wird hart. Gerade dieser Dialog will ganz als Kunstwerk, ganz als ein kleines Drama verstanden sein. Nicht auf die entwickelten Lehren kommt es an. Vielmehr diese bewunderten Künstler sollen am Sokrates und seiner kleinen unscheinbaren Kunst zuschanden werden. Dies geschieht, mit dem sicheren Sinn für das Letzte und Entscheidende, durch das Hervorkehren des innersten Grundmittels in der sokratischen Methodik; dies aber war die Kraft und Kunst der Frage. Die Kraft der unerbittlichen Problemstellung tritt so machtvoll hervor, daß am Ende alle Stellungnahmen vertauscht sind. Sokrates vertritt, was er leugnete. Dasselbe tut Protagoras. Jeder ist auf den Standpunkt des anderen geschoben worden. Also: wir begreifen jetzt erst die Frage, um die es sich in Wirklichkeit handelt und müssen von vorn

beginnen. Schon angesichts der Problemstellung des Sokrates verblaßt der falsche Glanz der Sophisten. Die Schrift, so verstanden, wird zu einem geschichtlichen Zeugnis erster Ordnung. Denn das war ja die weltgeschichtliche Tat des Sokrates, daß er den Sophisten in ihrem gedankenlosen Tun Halt gebot, indem er, was sie voraussetzten, zur Frage machte, nämlich die Lehrbarkeit der Tugend. Platon sah den ganzen geschichtlichen Zusammenhang. Er sah aber auch, wie das philosophisch Letzte oder Erste, der Ernst der Problemstellung, auszuspielen war, wenn es galt, die sophistische Seelenblendung zu hemmen. Jetzt aber kommt der „Gorgias“. Die Gegner sind dieses Mal die öffentlichen Staatsredner, die „Rhetoren“, das will sagen: die Einbläser der Politiker. Sie bedeuten nicht weniger als den verkörperten Lebenswillen der Zeit. Dieser ist auf politische Macht als das Letzte der Ziele gerichtet. Machtwille und Sittlichkeit treten als der tödliche Gegensatz hervor. Der Machtwille ist der Wille der Politik, die Sittlichkeit der Wille der Philosophie. Jener Gegensatz also führt auf den der Politik und der Philosophie zurück. Es gilt das Durchkämpfen des neuen Begriffs vom wahren Lebenswert; es gilt das Durchkämpfen des Rechtes zur Philosophie, des Rechtes zu persönlicher Wahrheitserforschung. Dies bedeutet das Recht zu einem persönlichen Leben überhaupt, das sich dem Anspruch des Staates entzieht und allein der Wahrheit gewidmet ist. Der innerste Sinn des Sokratesgedankens steht in Frage, der Sinn, in dem er dem Leben eine neue Bedeutung schuf. Hier wird es tödlicher Ernst. Nun erst bewegt sich Sokrates in der ganzen Wucht seines Wesens und seiner Weisheit. Eherne Beweisgänge werden mit der höchsten Sorgfalt der neuen Wissenschaftlichkeit gerüstet. Die Schlacht um das neue sittliche Bewußtsein wird geschlagen. Es ist die Schlacht um den Gedanken bewußter persönlicher Sittlichkeit. Es ist auch die Schlacht um die Philosophie. Das Bezeichnende für Platon liegt darin, daß diese beiden Gedanken ganz

zusammenfallen. Philosophie ist die neue Weise des rechten Lebens.

5. Gorgias

1. Die Botschaft der Herrenmoral

Wir kommen hier auf einen ersten Gipfelpunkt des platonischen Schaffens. Er bedeutet als ein neues Bewußtsein vom Sittlichen zugleich eine erste Ausprägung des Begriffs von der Philosophie, wie er in Platon lebte. Dies ist ein wirkliches Drama des Ringens um Erkenntnis. In vier Akten spielt es sich vor unseren Augen und in unserer Seele ab. Kunstvoll gipfeln sie sich bis zum Höhepunkt des Streites empor, indem jeder Akt dem Sokrates einen eigenen Gegenspieler gegenüberstellt, erst den Gorgias, dann den Polos, endlich den Kallikles, und zuletzt bleibt Sokrates allein: zum Erweis, daß die neuergründete Weisheit eben sein und keines anderen Verdienst und Gut ist. Keine Errungenschaft der früheren Schritte bleibt dabei verloren. Sie wirken endlich alle zur Einheit des siegreichen Gedankens zusammen. Der Gewinn auf der Höhe des Gesprächs, da Kallikles die Rede übernimmt, liegt darin, daß alle Hüllen fallen und der Gegner in völliger Nacktheit dem Sokrates entgegentritt. Denn das schlichte sittliche Bewußtsein lebt in uns allen. Es kommt nur darauf an, es völlig zu erwecken. Umgekehrt züngelt nach uns allen die Versuchung, die uns in die Irre locken will, so sehr, daß sie als der natürliche Trieb des Menschen erscheint. Es ist schon ein Gewinn, wenn sie einmal hüllenlos, ungehemmt von Scheu und Heuchelei, sich selber zu offenbaren wagt.

Im Grunde kennen sie alle, Rhetoren und Sophisten, nur ein einziges Ziel. Als die wahre Aufgabe und als der Sinn des Lebens erscheint ihnen: daß der Einzelne sich zur Macht bringe, daß er in seinem Kreise Selbstherrscher werde, daß er allein die Freiheit genieße und zwar die Freiheit als Schrankenlosigkeit für seine Lüste, und daß er endlich alle anderen in

seinen Dienst zwingt. Der Tyrann ist das ewige Zielbild ihrer Sehnsucht. Nur gibt Gorgias am Ende noch zu, daß der Rhetor um das Gerechte wissen solle und nur, wenn er des Gerechten kundig ist, seine Überredungskunst ausüben könne. Wie er selbst im tiefsten Grunde edel ist, so verrät sich in diesem letzten Zugeständnis bei ihm die unwillkürliche Anerkennung der sittlichen Mächte. Polos, jugendlicher und innerlich hemmungsloser, bleibt doch auch schließlich noch bei dem letzten Bekenntnis stehen, daß es besser sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden, aber als unschön freilich müßte es gelten. Zum mindesten die Worte der allgemeinen sittlichen Sprache bilden auch für ihn noch eine allerletzte Schranke, über die er nicht hinweg kann. Aber von allen solchen Bedenken bleibt Kallikles frei. Er hat die Rücksichtslosigkeit des Denkens und die Aufrichtigkeit des Bekennens, um zu sagen, was sie alle sagen möchten und doch zuletzt nicht wagen zu sagen. Es ist das Bekenntnis der rücksichtslosen Herrenmoral. Die Frage gewinnt damit ihre ganze Tiefe. Was hier waltet, ist nach Kallikles der Gegensatz des Herkommens und der Natur. Nach dem Herkommen zwar, wie das bürgerliche Gesetz es feststellt, gelte der Satz, daß es, wenn nicht schlechter, so doch unschöner sei, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden. Von Natur aber gilt, daß der Stärkere herrsche und der Schwächere diene. Das Unrecht gegen die Schwachen ist das Recht der Starken. Das geltende Gesetz stammt aus dem Übereinkommen der Schwachen, der Schlechten, die sich gegen die Starken, die Guten sichern wollen. Darum erklären sie die Gewalttat, die dem Starken die ihm gebührende Herrschaft gewinnt, für Unrecht und Gemeinheit. Sie sichern sich im Behagen ihrer Schlechtigkeit durch die ängstlichen Gewissen, die die Torheit ihrer Weisheit und ihrer Satzungen glauben. Das Gesetz der Natur aber ist das Recht des Starken auf Befriedigung seiner Lüste, auf die Unterwerfung und Ausnutzung der Schwächeren für das eigene Belieben. Selbstbehauptung ist der Sinn des Lebens; das Selbst soll

die Macht haben, die ihm gebührt. Diese Macht ist sein Recht. Das wahre Recht ist dies Recht der Natur, das mit uns geboren ist. Es verschmäht und verachtet die Gebote der herkömmlichen Moral als Erfindungen der Schwachen zum Schutz gegen die Starken.

Sätze wie diese zwingen das sittliche Bewußtsein zur Besinnung auf sein Innerstes. Denn es ist wahr, daß die herkömmliche Sittlichkeit um ihrer bloßen Herkömmlichkeit willen noch nicht wirklich gerechtfertigt und begründet ist. In jeder Zeit regt sich gegen sie die Forderung nach einer höheren Form des Lebens, die in ihrem eigenen inneren Rechte ruht. Wir fragen nach dem letzten Recht, dem Urrecht des Menschen, dem ewigen Gebot im Gegensatz zu allen zeitlichen Forderungen des Zufalls, dem unbedingten im Gegensatz zu allen Bedingungen, dem ewig wahrhaften im Gegensatz zum Schein des Herkommens und der Sitte. Die Frage nach dem, was von Natur gilt, ist keine andere, als die Frage nach dem, was durch sich selbst als ewig unabweisbar sittliche Forderung an den Menschen sich behauptet. Gibt es ein solches Recht, das mit uns geboren ist? Es ist die verführerische Frage aller umstürzlerischen Zeiten, die aus den Trümmern einer abgelebten Herkömmlichkeit ein neues, im ewigen eigenen Rechte ruhendes Leben gebären wollen. Jeder kraftgeschwellten Jugend klingt verlockend die Kunde von dem Willen zur Macht als dem letzten unbedingten Gesetz des Lebens. Zwar — darüber müssen wir im klaren sein — dieser Satz vom Willen zur Macht verkündet nur das allgemeine Naturgesetz aller lebendigen Wesen zugleich als den letzten sittlichen Sinn des Menschenlebens. Denn Selbstdurchsetzung heißt das Grundgebot alles Lebendigen. Aber das Verdienst darf Kallikles für sich in Anspruch nehmen, daß er mit seiner Rücksichtslosigkeit und Aufrichtigkeit uns doch wirklich den Durchbruch in die wahre Frage der Sittlichkeit selber eröffnet. Sie lautet: gibt es über dem Naturgesetz, das alle lebenden Wesen bestimmt, noch ein

anderes Gesetz für das menschliche Handeln? Sind wir nur Natur? oder sind wir Wesen zugleich einer anderen Ordnung? Tut sich in dieser Ordnung das Reich der Menschheit auf, als in dem die Natur in einem höheren Gesetze überwunden oder gestaltet wird? Gibt es eine sittliche Welt?

Wir müssen dem Kallikles dankbar sein, daß er uns so stark und unmittelbar vor die Urfrage des Sittlichen gestellt hat. Sein Evangelium, wie es Friedrich Nietzsche in der Gegenwart wieder aufgenommen hat, gibt sich als die jubelnde Botschaft von der natürlichen angeborenen Kraft, aus der heraus wir uns ein Leben in Mächtigkeit und Überlegenheit bauen. Darum umfaßt es ein gut Teil Bekenntnis auch hochgestimmter Naturen, welche die Bindung des Herkommens verschmähen — um des Gottes willen, der in ihrem Busen spricht. Aber indem es allein diese Naturseite, die Ursprünglichkeit der Anlagen, in denen wir den Ruf unseres Lebens empfangen, ins Auge faßt, bedeutet es dennoch die gefährliche Blindheit für die Welt der Gesetze, in denen der Mensch den Weg seiner Vollendung findet. So flimmern und schimmern diese Halbwahrheiten in ungewissem Lichte. Sie nehmen uns die schlichte Einfachheit der Seele. Nur der einfache Sinn sieht in die wahre Tiefe, in der der Gedanke der Sittlichkeit wohnt.

2. Die Genialität des Sittlichen. Die Kunst der Wahrheit

Es ist die schlichte Stimme des Gewissens in Sokrates, durch welche in ihm die Genialität des Sittlichen spricht. Das Gute, welches Ziel und Gesetz unseres Lebens und Handelns ist, liegt nicht in dem schrankenlosen Ausleben unserer Triebe, sondern es bedeutet ein allgemeines Gesetz des Sollens. Es ist das Gesetz, zu tun, was recht ist. Das Hervorwachsen aus den eigenen Sätzen des geschichtlichen Sokrates wird völlig deutlich, wenn wir glauben dürfen, daß die Darlegungen des Kriton auf solche eigenen Sätze des Sokrates zurückgehen. Dort hieß es: nimmer soll man Unrecht tun, nie jemandem

Übles erweisen, nie Übles mit Üblem erwidern. Die Sätze bekommen im Zusammenhang des Gorgias die Wendung gegen den Herrenmenschen, der seine Freude am Unrecht tun bekennt, wo es den Sieg der Gewaltnatur über die Schwächlichkeit bedeutet. Denn ihm würde es nur für kümmerliche Nachgiebigkeit gelten, sich unter einem angeblichen höheren Gesetz zu beugen. Um so gewaltiger spricht sich dies höhere Gesetz des Gewissens im schlichten Satze des Sokrates aus und lautet: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden. Das Allerschlimmste aber ist, wenn man Unrecht getan, keine Strafe finden. Es gibt also drei Stufen des Übels. Obenan auf der Leiter steht das Unrecht, das ungestraft bleibt. Dann folgt das Unrecht tun. Das geringste Übel aber ist: Unrecht leiden. In einer Fassung, deren Wille ist, den geblähten Sinn des natürlichen, nur auf Selbstgenuß und Selbstdurchsetzung gerichteten Menschen zu verblüffen, spricht hier abermals die alte Urigewißheit des Sokrates: die Gewißheit von der uneingeschränkten Geltung des sittlichen Gesetzes. Es ist ein Gesetz des Sollens, das unbedingt, ohne Rücksicht auf die Folgen, um seiner selbst willen gilt. Du sollst recht tun — das ist das einzige Gesetz über deinem Leben, das keine Ausnahme und kein Deuteln duldet. Das sittliche Bewußtsein selbst gewinnt zum erstenmal seine selbstgewisse Sprache.

Die Selbstgewißheit des Sittlichen gibt dem Leben Richtung und Gestalt. Sie ist das Erkennen, das Einheit und Übereinstimmung in unsere Handlungen bringt. Sie ist die hohe Kunst der Wahrheit, die als allein wahre Kunst sich unter allem Schein der bloßen Fertigkeiten behauptet. Auch dieser Gedanke des Sokrates erreicht im Zusammenhange des „Gorgias“ seine volle Bewußtheit. Das Sittliche ist ein Können, ein Gestalten, eine in sich vollendete Kunst. Wir unterscheiden wahre und falsche Künste, die echten und die Schmeichelkünste. Die rechte Kunst ruht auf Einsicht und Erkenntnis, auf einem wirklichen Verstehen, sie hat zum Ziel ein wirklich Gutes, das

als Gutes erkannt ist. Die Schein- und Schmeichelnkunst besteht nicht in einem bewußten Können, sondern in einer bloßen Fertigkeit. Sie beruht auf Gutdünken und Belieben und hat nur eine gewisse Lust zum Ziel, ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Leib oder der Seele auch wirklich gut tut. So gibt es für den Leib eine echte Kunst — es ist die Turnkunst; sie erhält den Leib gesund, denn sie weiß, was ihm gut ist. An zweiter Stelle steht die Heilkunst; sie macht den erkrankten Leib aus Kenntnis dessen, was ihm frommt, wieder gesund. Demgegenüber stehen als Schmeichelnkünste: die Puzkunst, die den Leib nicht stark und widerstandsfähig macht, sondern nur für eine gewisse Augenlust schmückt, und die Kochkunst, die, statt seine Kraft wiederherzustellen, nur an die flüchtige Süßigkeit eines vorübergehenden Genusses denkt. Nicht anders ist es mit der Seele. Die Gesetzgebung ist eine echte Kunst. Sie erkennt das Recht und gründet auf das Recht den öffentlichen Zustand der Dinge. Die Rechtspflege steht ihr nach wie die Heilkunst der Turnkunst, ist aber doch auch eine wahre Kunst, wenn sie im Wissen um das Rechte den gestörten Rechtszustand wiederherstellt.

Wieder ordnen sich unter sie die Schmeichelnkünste, wenn die Sophistik nicht in Überzeugung das wahre Recht, sondern in Überredung das der Menge Gefallende als das angebliche Recht zu lehren sucht oder gar die Rhetorik, statt das Recht aus wahrer Kunde wiederherzustellen, vielmehr nur dem blinden Trieb der Masse sich dienstbar macht. Wie die Puzkunst in die Turnkunst, die Kochkunst in die Heilkunst, so verkleidet sich die Sophistik in die Gesetzgebung, die Rhetorik in die Rechtspflege. Es walten hier wahrhaft mathematische Verhältnissbestimmungen durch das Ganze und alle Teile der Reihe. Wie Turnkunst zur Heilkunst verhält sich Puzkunst zur Kochkunst, Sophistik zur Rhetorik, aber auch, wie Kochkunst zur Heilkunst, so Rhetorik zur Rechtspflege und so in allen Beziehungen der Glieder. Rhetorik also würde noch unter der Sophistik wie

diese unter Rechtspflege und Gesetzgebung stehen, da ja die Sophistik immerhin noch als ein Erkennen, freilich ein irrendes, zu betrachten, die Rhetorik aber ein bloßes, vom Gedanken verlassenes, ziel- und richtungsloses Tappen und Betreiben ist.

Rhetorik bedeutet hier ins Tiefste greifend einen Seelenzustand. Es ist der Zustand der unseligen Seele, die ohne Wissen und Erkennen nicht nur umhergetrieben wird von den Meinungen, die zufälligerweise gerade der Masse gefallen, sondern noch ihren Ruhm darin sucht, der allgemeinen ziellosen Verwirrung zu dienen und sie zu steigern, ihr Herr zu scheinen, da sie ihr Sklave ist. So heilig und groß erscheint die Aufgabe der Erkenntnis, die das wahrhaft Gute weiß und es als einziges Gesetz der menschlichen Dinge durchsetzt, so gewaltig die Bedeutung der Philosophie, die denn auch ein Seelenzustand und die allein wahre Politik ist. Welch ein Sinnspruch! Wie der Koch unter Kindern über den Arzt, so siegt der Rhetor unter Unverständigen über den wahren Politiker, den Philosophen. Das philosophische Tun des Sokrates bedeutet also die allein wahrhaftige Kunst, vor der die Scheinkünste verschwinden. Wie dicht ober liegt der Schleier des Scheins über allen den gepriesenen Fertigkeiten des gewöhnlichen Lebens. Es ist der Ernst des Gedankens, der wie ein neuer Beruf, wie der Ruf zur wahren Menschheit durch Sokrates unter die Menschen tritt. An Stelle der vielen, die dahintreiben ohne Verstehen, darum ohne Ziel, darum ohne alle Sicherheit des Könnens, soll der Eine treten, der weiß, der das Ziel begreift, der seines Könnens gewiß ist, der, der Rechenschaft über sich selbst sicher, die anderen zur Rechenschaft zwingt, der, gerechtfertigt in sich, die anderen richtet. Dieser Eine ist das Gewissen, ist der schlichte Gedanke des Rechts, der als das ewige Gesetz eines Sollens unbedingt und selbstgewiß gebietet.

Dies ist das Ewigkeitswort, das uns aus dem platonischen „Gorgias“ anspricht. Der rednerischen Verirrung stellt er die

Wahrheit gegenüber. Die rednerische Verirrung ist überall, wo zufällige Meinungen, aus blindem Gefallen und für unsere bloße Lust geboren, an die Stelle von Wissen und Verstehen treten und uns willenlos mit sich dahinziehen. Die Wahrheit beginnt ihr Reich, wo das Erkennen ewiger Notwendigkeiten und Gebote zur bestimmenden Gewalt in unserem Leben wird. Das Gebot ist das des ewig Rechten, wie es jedem die schlichte Stimme des Gewissens offenbart. Es gibt ein Reich der ewigen Wahrheit, Sokrates schließt uns die Tür zu ihm auf. Auch dieser Gedanke will, wenn schon nicht ausdrücklich, so doch aus dem Sinn der Stelle heraus bedeutsam vordringen, daß die wahre Politik Philosophie, Philosophie die wahre Politik sei, die Kunst der Führung und Gestaltung menschlicher Dinge, welche im klar erkannten Guten Maß und Ziel ihres Handelns besitzt. Alle Fragen ziehen sich in wuchtiger Geschlossenheit auf die eine Frage des Guten zusammen. Es ist ein neuer Begriff von Macht und Freiheit, der die rhetorische Freiheit als die Schrankenlosigkeit im Genießen erklärt. Was heißt denn: frei sein und Macht besitzen? Es heißt: tun und durchsetzen, was wir wollen. Wollen wir aber z. B., wenn wir Arznei nehmen, die Arznei? Nein! wir wollen durch die Arznei die Gesundheit. Wir wollen nicht die Mittel, sondern den Zweck. Der Zweck aber ist ein Gutes. Darum tun wir noch nicht, was wir wollen, sind frei und haben Macht, wenn wir tun und lassen, was uns gefällt, es sei denn, es ist bewiesen, daß es zu unserm wahren Heil als ein wahrhaft Gutes dient. Freiheit und Macht liegt im wahrhaft Guten. In unserem wahren Heil ist unsere Freiheit und unsere Macht. Das wahrhafte Heil ist das Gute, die Sittlichkeit. Es ist wieder ein Gedanke voller Zukunft, der sich durchringt. Wahre Macht und Freiheit ist in der Sittlichkeit allein. In der sittlichen Tat tun wir das unbedingte Gute, tun wir allein, was wir wahrhaft wollen. Das Gute wollen heißt frei sein. Sittlichkeit ist Freiheit, Sittlichkeit allein ist wahre Macht.

3. Der Grundsatz des Lebens im Rechten Kleist's „Prinz von Homburg“

Wir begreifen, daß der Grundsatz vom sittlichen Leben, wie er in der dreifachen Stufenleiter der Übel von Platon ausgedrückt wird, absichtlich zugespitzt wurde, um die entgegengesetzte unsittliche Lebensauffassung der Sophisten zu treffen. Das größte Übel ist: Unrecht tun und ungestraft bleiben. Ein geringeres Übel ist Unrecht leiden als Unrecht tun. Aber wir sollen die Sätze nicht, wie Kallikles es tat, verstehen als Befundung einer sklavenhaft demütig sich unterwerfenden und nachgiebigen Gesinnung. In ihrem wahren Sinn verstanden bedeuten sie den Grundsatz der im Sittlichen lebenden Seele. Das vollendete sittliche Bewußtsein atmet in solchem Gedanken. Er ist der Lebensgrund der Seele, die in der Einheit des Gewissens mit sich selber lebt. Diese will das Rechte und immer nur das Rechte und lieber Unrecht leiden als selber Unrecht tun. Sie erkennt das Unrecht als Aufhebung des reinen Verhältnisses zu der Ordnung, in der allein unser Leben seinen Ewigkeitssinn gewinnt. Diese Ordnung aber ist das unbedingte Gut. Sie ist der Wert an sich. Die Wiederherstellung jener Ordnung durch die Sühne ist daher der eigene Wille des Gerechten. Kleist's „Prinz von Homburg“ ist gewiß keine Dichtung aus moralistisch dumpfem Sklavensinn. Sie ist das hohe Lied von der Erziehung des hochgearteten Jünglings zum Mannesbewußtsein, das seiner Stellung zur sittlichen Welt gewiß wird. Diese Dichtung ist ganz hineingetaucht in den Geist des platonischen Gedankens. In der Unreise des Jugendtaumels findet der Prinz das Heil im ungezügelter Ausleben der Lebenstrieb, zumal dies Langen nach den Jünglingsgütern, Ruhm und Liebe, nach seinen Begriffen Dienst am Vaterlande ist und todesmutig sogar den Einsatz des Lebens in sich schließt. In diesem Ausleben aber setzte er sich hinweg über das ausgesprochene Gebot des Vaterlandes, das in diesem Fall den Ausdruck der sittlichen

Ordnung selber bedeutet. Er begriff nicht die deutliche Sprache des Gesetzes und kann darum auch die Strafe nicht verstehen, die das Gesetz zu seiner Wiederherstellung verhängen muß. Er meint in der Verirrung seiner Selbstigkeit, ein schmachvolles Unrecht zu leiden, als ihm das Todesurteil droht. Aber unter den wilden Trieben schlummert ja doch das untrügliche Gewissen. Es muß nur wach werden. Der große Kurfürst, groß und Vater des Vaterlandes nur durch die Hoheit der sittlichen Sicherheit, in der allein es einen Staat und ein Vaterland gibt, weckt dies Gewissen durch den Ruf, der den Schlafwandler in die wache Wirklichkeit führt. Um den Menschen in seinem sittlichen Bewußtsein zu erwecken, genügt es, daß man ihn entschieden unter die eigene Verantwortung stellt. Der Prinz soll selbst erklären, daß ihm Unrecht geschah. Er sieht sofort, daß er das nicht kann. Er erkennt, daß er Unrecht tat. Das Wissen ist da, welches die Tugend ist. Nun aber will er selbst die Strafe, die ihm gebührt. Denn die Strafe bedeutet das Wiedererstehen der Ordnung, die in unserm Unrecht gestört ward. Diese Ordnung ist die sittliche Gemeinschaft der Menschen, ist das Vaterland, ist der Inbegriff all der Werte, die unbedingt in sich selber und um ihrer selbst willen gelten und gebieten. Denn es sind die über unser Dasein hinausgreifenden und hinausweisenden Werte, durch welche wir eine Stellung im Ewigen und dadurch selber einen Wert erhalten. Wir leben als Menschen nur in einem zweifellosen Wert, so daß unser Gewissen ja! zu unserem Dasein sagt, wenn die ewige Ordnung des Rechten durch uns im Wirklichen sich vollzieht. Darum will das zum Sittlichen erwachte Gewissen unbedingt das Rechte. Darum begreift es die Sühne als den notwendigen Weg der Heimkehr zur Ordnung. Darum gilt ihm schlimmer Unrecht tun als Unrecht leiden. Die platonische Formel umschreibt meisterlich den Inhalt des sittlichen Bewußtseins in seiner Reife und vollendeten Klarheit.

Demnach bekommt das Dasein des Menschen reinen sittlichen Wert allein als Dienst und Gehorsam, der aus der eigenen Überzeugung und Erkenntnis fließt. Dieser Gehorsam ist eigener Wille, ist Freiheit. Der Dienst als Entschluß unseres freien Selbst ist freilich Zucht unter dem Gesetze, aber Zucht durch das eigene Selbst, ist Selbstzucht. Das sittliche Leben bedeutet nach unserem eigenen Willen, sobald er sich selbst versteht, unablässige Selbstzucht. Sie ist es, die uns im Rechten hält und als Selbstgericht durch Buße und Strafe uns im Rechten wiederherstellt. Es gilt dabei nicht die Buße des bürgerlichen Richters, sondern die des sich selber strafenden Gewissens. Platon beschreibt das ewige Selbstgespräch des Gewissens, welches unserem Leben das Wort der Weisung zuruft und unter Qualen sich selber straft, um die verlorene Richtung neu zu finden. Selbstzucht und Selbstgericht unter dem allgemeinen Gesetze ist die Ordnung, die das Leben der menschlichen Gemeinschaft aufbaut.

4. Tugend, Welt und Staat

Die Schläge des Sokrates vernichten alle Ansätze des Gegners. Von allen Seiten sichert er den eigenen Gedanken. Bewiesen wird, daß das Ziel des Lebens in einem Mehrhaben an Lüsten unmöglich liegen kann. Wir wünschen uns nicht das Leben der Ente, nicht die höchst erreichbare Schnelligkeit im Verschlingen und Loswerden des Fraßes. Bewiesen wird, daß die Lust und das Gute untereinander verschieden sind. Es ist ein sehr künstlicher und merkwürdiger Beweis. Bewiesen wird, wie jede Kunst, ihr Werk vor Augen, eine bestimmte Ordnung schafft, so im Hauswesen, so in der Schiffsbaukunst, so beim Arzte. Solche Ordnungen und Lebensbedingungen für eine Seele sind Recht und Gesetz. In wunderbarer Einfachheit klären sich die Begriffe der Tugenden, deren Wesensbestimmung in früheren Untersuchungen so lange vergeblich erstrebt ward. Jene Selbstzucht der Seele, in der sie

sich zügelt zum Dienste des Rechten durch Anstrengung und Strafe, ist die Grundtugend der Besonnenheit. Sie gibt uns das rechte Verhältnis zu den Göttern — die Frömmigkeit, — und das rechte Verhältnis zu den Menschen — die Gerechtigkeit. Sie lehrt uns auch, daß wir nur fliehen und suchen, was zu fliehen und zu suchen recht ist, und bedeutet damit die rechte Tapferkeit, das rechte Ausharren, die rechte Mannhaftigkeit. In solcher Tugendlehre ist die Frage nach der Sittlichkeit beantwortet, die bei Sokrates immer Frage blieb. Auf diesen Gesetzmäßigkeiten ruht das Leben der Gemeinschaft, welches aus dem Menschendasein eine große Ordnung macht. Der Zügellose kann in keiner Gemeinschaft leben, weder mit Menschen Freund sein noch mit Göttern. Er kennt nicht die Geometrie, die das All zusammenhält. Denn durch den Gedanken der Gesetzmäßigkeit, der es im Innersten begründet, rückt das Menschenleben in einen großen Zusammenhang hinein. Die Weisen sagen, auch die Welt ruht auf dem Gesetz der Ordnung, des Maßes und der Gemeinschaft. Die rechte Seele ist ein Abbild gesetzlicher Ordnung in der großen Welt und wie diese selig in der Schönheit ihres in Gott gegründeten Lebens. Die Weisen, von denen hier die Rede geht, sind die Pythagoreer, deren Einheit von Geometrie, Astronomie, Ethik und Politik bei Platon wiederkehrt. Die rechte Aufgabe des Staatsmannes ergibt sich hiermit von selbst. Er wird den Bürgern nicht alle Begierden zügellos gewähren, sondern sie in Zucht halten nach Recht und Gesetz und wird Gerechtigkeit und Besonnenheit in ihrer Seele pflanzen. Er soll nicht das Verlangen ihrer Triebe befriedigen, sondern ihr Verlangen umstimmen für das Rechte.

5. Die rechte Politik

Hiermit biegen wir zu dem großen Anliegen zurück, in dem diese ganze Welt von Gedanken entsprang, zur Selbstrechtfertigung des sokratischen Lebens. Wer treibt die rechte Politik, — ihr Diener der herrschenden Volksmeinung,

ihr vielen, oder ich, Sokrates, allein? Wer von uns ist der wahre Staatsmann? Wer ist im Rechte mit seinem Tun und dürfte mit diesem Rechte verlangen, daß der andere ihm folgt? Habt ihr ein Recht, mir Vorwürfe zu machen, daß ich, anstatt dem Staat zu dienen und in ihm für mich selbst zu sorgen, mein Werk treibe und, um das Öffentliche unbekümmert, das Gute und das Heil der Seele suche? Die Antwort gestaltet sich zum vernichtenden Gericht über die gefeierten Staatsmänner von Athen. Sie haben den Leib der Stadt aufgedunsen gemacht, aber nicht für die Seele des Volkes gesorgt. Hätten sie getan, was ihre einzige Pflicht war, hätten sie die Bürger besser und gut gemacht, so hätten sie nicht nötig gehabt, über Undank und Verfolgung zu klagen. Die Undankbarkeit beweist ja, daß die Bürger nicht gut geworden unter der Zucht ihrer Führer. Wer den Menschen die Ungerechtigkeit nimmt, kann kein Unrecht erfahren. Also: das Leben bewahren ist nicht das letzte Ziel, sondern gut zu leben. Es bedeutet keine Schmach, wenn man im Staat sich nicht zu helfen weiß und etwa auch den Tod erleiden muß, so lange die Leiden nur daher kommen, daß man den ungerechten Launen des Volks nicht nachgeben mag. Das Leben bewahrt in der Welt, wie sie ist, nur, wer ihr ähnlich ist und ihre Verderbtheit teilt. Über das Leben geht die Seele. Sokrates allein treibt die wahre Staatskunst, da er nicht dem Volk zu Gefallen redet, sondern in seinen Reden das Beste sucht. Platon kennt keine Politik, als die das sittlich Gute unmittelbar und ohne Umschweife sucht. Er kennt keine Welt des Politischen, geschweige denn ein Recht des Politischen außerhalb der Welt des Sittlichen. Er kennt nur ein Ziel des Lebens: im Rechten zu sein. Also ist alles, was nicht im Rechten ist, wert, daß es zugrunde geht. Sei gut und Sorge nicht um Leben und Luste, — das ist seine Mahnung. So erringt er sich das Recht zum eigenen persönlichen Leben. Er erstreitet das Recht zur persönlichen Sittlichkeit in ihrer Unabhängigkeit vom Staatsgeseze und von der Politik.

6. Die Beweise. Ursprünge der Wissenschaftslehre

Die ungeheure Wucht, mit der Platon seinen neuen Lebensgedanken zum Ausdruck bringt, prägt sich in der Sorgfalt aus, mit der er ihn in seinen Beweisketten begründet. Hier vor allem siegt jene geistige Einheit der Bestrebungen, die er als kostbares Erbe von Sokrates empfing. Denn dieses war das Ziel, auf welches unablässig das sokratische Wirken sich richtete: das Wissen um das Gute, das in sich selbst auch ein Wissen um das Wissen ist. Das Wissen um das Gute soll sich selber als Wissen wissen und behaupten können. So entspringen hier die Anfänge einer Wissenschaftslehre. Es heißt nur, an der Aufgabe des platonischen Lebens arbeiten, welche ist: den Sokrates zu ergründen, wenn dieser Gedanke der um sich selber wissenden Wahrheit ihn immer tiefer beschäftigt. Er ist es, der über den Gorgias hinaus dann in der Ideenlehre sich seine eigene Wissenschaft hervorbringt. Aber er arbeitet bereits in den Beweisketten des Gorgias. Er stammt aus dem sokratischen Verfahren, welches beim Suchen des Wissens um das Gute zugleich das Wissen um die Wahrheit als den in sich übereinstimmenden Gedanken heraufführte. Vernunft bedeutete im Denken wie im Handeln das Gesetz der Übereinstimmung. Die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft trat als das Ziel des Menschen heraus. Dem Sokrates selber genügte die Anregung. Platon will den Sokrates erfüllen. Er muß es durch die Tat erweisen, wie der Gedanke des Guten sich in geschlossener Sicherheit der Begriffe bewährt.

Man erkennt denn auch wirklich die völlig selbstgewisse Technik des Verfahrens. Wir erhalten einen höchst eigentümlichen Einblick in die Anfänge einer bewußt durchgebildeten Logik. Wenn Polos erklärt, daß das Unrecht zwar besser, allerdings aber unschöner sei als das Unrecht leiden, so wird hier das Gute von dem Schönen, das Üble von dem Unschönen unterschieden. Das Schöne heißt schön, entweder weil es uns eine Lust des Anschauens, oder weil es uns einen

Nutzen, ein Gutes gewährt. Unrecht tun ist gewiß nicht un-
lustiger, also auch nicht zugleich unlustiger und übler als Un-
recht leiden. Also kann es nur übler sein. Der Satz des Polos
ist widerlegt. Unrecht tun ist übler und schlimmer als Un-
recht leiden. Auch die Gerechtigkeit ist schön. Straft der Richter
den Übeltäter, so straft er gerecht. Dem entspricht, wie denn
überall dem Tun ein Leiden der gleichen Art gegenübersteht,
daß der Übeltäter gerecht gestraft wird, sicher aber nicht, in-
dem es ihm lustvoll wäre. Also muß es ihm gut sein. Also
gut ist es für den, der Unrecht tut, gestraft zu werden. Setzen
wir als die Übel für Vermögen, Leib und Seele Armut,
Krankheit, Ungerechtigkeit, so ist, wie Gerechtigkeit ein Schönes,
die Ungerechtigkeit unschön und von den drei Schlechtigkeiten
die unschönste, wieder im Sinne des größten Übels. Dem-
nach wird auch von den drei Künsten, der Erwerbsamkeit,
Heilkunst und Rechtspflege die letztgenannte die schönste sein,
abermals nicht, weil sie die größte Lust, sondern weil sie das
größte Gut wirkt. Am elendesten also wäre der Ungerechte,
der sich der Strafe entzieht, da ihm das größte Gut entgeht.
Denn Glück liegt im Gewinnen der Güter. — In ähnlicher
Art soll bewiesen werden, daß nicht die Lust das Gute sei.
Gutes und Böses sind Gegensätze. Eins kann nicht das andere
sein, eins nicht zugleich mit dem anderen verloren werden.
Wenn aber der Dürstende trinkt, sind Unlust und Lust zu-
sammen und eine geht mit der anderen verloren. Also sind
die Lust und das Gute nicht einerlei. Umgekehrt, wenn die
Feinde angreifen oder fliehen, finden sich Tapfere und Feige,
Gute und Schlechte zusammen in derselben Unlust und Lust.
Die also als Gute und Schlechte einander entgegensezt sind,
finden sich in Lust und Unlust zusammen. Also ist die Lust
nicht das Gute.

Das Verfahren der Beweise ist überall dasselbe. Überall
fragen wir, ob zwei Begriffe sich ausschließen oder zusammen-
gehören. Wir müssen Begriffe zugrunde legen, deren Be-

ziehungen gewiß sind. Dadurch entscheiden wir die Frage. So hat das Schöne Beziehung zur Lust und zum Guten. Wir schließen diejenige zur Lust aus. Die zum Guten bleibt übrig. So sind Gut und Böse Gegensätze, die nicht zusammengehen. Lust und Unlust können zusammen sein. Also sind sie nicht das Gute und Böse. Wir müssen den Widerspruch erkennen, durch den wir eine beabsichtigte Gleichsetzung der Begriffe ausschließen. Wir müssen die Zusammengehörigkeiten ergreifen, welche falsche Trennungen von Begriffen widerlegen. Es sind überall die sokratischen Gesetzmäßigkeiten des Widerspruchs und der Übereinstimmung. Das Wirkliche wird gedacht als eine eindeutig bestimmte Gesetzmäßigkeit von Begriffszusammengehörigkeiten. Es handelt sich nur darum, diese zugestandenen Zusammengehörigkeiten, die in unser aller Denken enthalten sind, zu entfalten und zum Bewußtsein zu bringen.

Es liegt am Tage, wie sehr damit nur der Gehalt der sokratischen Methode bewußt entwickelt wird. Auch schlummern und harren hier große Einsichten von grundlegender Bedeutung. Aber ebenso ist offenbar, wie diese Beweise schlechterdings nicht zureichen, um zu begründen, was sie begründen sollen. Beweise sind sie nicht. Sie setzen kaum den Fuß in das Reich des Sittlichen und der Seele. Sie arbeiten mit den Begriffen wie mit den Steinen im Brettspiel und rühren kaum an das unendlich feine Gewebe der seelisch-sittlichen Welt. Sokrates erscheint hier selbst noch etwas in der Weise seiner Gegner wie ein Rechthaber in Gedanken und Worten. Es ist ein Befund von großer Bedeutung. Die logische Kunst steht, wie bei Sokrates selber, noch selbständig neben der sittlichen Entdeckung. Sie hat, so wichtig sie in sich ist und vor allem werden wird, sich noch nicht zu der Feinheit entwickelt, um aus der Innerlichkeit des sittlichen Gedankens ihn in sich selbst begründen zu können. Der sittliche Gedanke geht aus dem Erlebnis der großen sokratischen Persönlichkeit hervor. Er hat sein Leben und sein Recht in sich. Er steht für sich selber fest. Er ist nur

die Umschreibung der überwältigenden Tatsache Sokrates als des verkörperten Rechtlichkeitsbewußtseins. Die logische Herleitung wird ihm nachträglich und von außen übergeworfen wie ein Kleid. Dennoch steht es für Platon so, daß die logische Bewußtheit um den neuen Sittlichkeitsbegriff für ihn zum Wesentlichen seiner neuen Lebensmacht der Philosophie gehört. Denn ihm ist nun einmal die eigentümliche Gewißheit, mit der der neue Gedanke auftritt, eine solche auch der logischen Überzeugtheit. Er weiß sich als Wahrheit, weil man jetzt und hier, bei den Schülern des Sokrates, zum ersten Male weiß, was Wahrheit ist. „Mit eisernen und stählernen Gründen“ soll er festgelegt sein. Der platonische Sokrates selber entschuldigt die Verbtheit des Ausdrucks. Wahrheit ist die in sich stimmende begriffliche Fassung der Zusammenhänge, der zwingend erwiesene Begriff. Darum sind die Beweisreihen der notwendigen sieghafte Ausdruck der neuen Gewißheit, ohne sie wäre sie nicht. Wir freilich bemerken wohl die ganz bewußte und höchst sorgfältige Kunst. Aber irgend etwas Überzeugendes haben jene Beweise für uns nicht. Sie gehören der Schicht eines Denkens an, das minder entwickelt ist als der hohe gewaltige Gedanke vom Sittlichen, dem sie dienen. Aber auch dieser logische Gehalt der sokratischen Methode wird eine Entwicklung finden und wie der sittliche eine neue Welt aufstun.

7. Sokrates und der Sittlichkeitsbegriff im Gorgias Das rhetorische und das philosophische Leben

In jenem neuen Sittlichkeitsgedanken redet einfach die schlichte Sprache des Gewissens. Sie redet so, daß der Nachklang der ganz persönlichen Stimme des Sokrates noch deutlich erkennbar bleibt. Der ganze reiche Gedankengehalt des platonischen Gorgias ist nicht sowohl die Umschreibung als vielmehr das Nacherlebnis der sokratischen Tat. Sie wird mehr als nacherlebt, sie wird durch- und zu Ende gelebt. In Sokrates redete die Forderung des Rechttuns als die eine einzige

Gewißheit, in der unser Leben zu gründen ist, als der einzige Wille, der in seinem unbedingten Rechte ruhte, und der darum sich als der Wille der Götter erwies. Es kam nicht darauf an, sich durchzusetzen unter den Menschen — denn diese in ihrem Treiben können ja im Unrecht sein —, sondern nur darauf, das göttliche Gebot zu erfüllen und im Rechten zu sein. Es hieß nicht Macht erwerben und dem eigenen Gewinn leben, sondern das Gute tun, nicht zu leben, sondern gut zu leben. Dies hieß ihm wie die wahre Frömmigkeit, so auch die einzig wahre Staatskunst. Sie sucht nicht das Gedeihen der Stadt in äußeren Gütern, Glanz und Macht, sondern in der inneren Mächtigkeit des Lebens im Rechten, in der Wahrheit und der bewußten Sittlichkeit. Wie Sokrates in seiner Dialektik sich willig dem Selbstgericht der Wahrheit unterwirft, jedes Dunkel wie ein Unrecht an sich selbst und den andern straft und sich so gerne zügeln läßt wie er die andern zügelt, so lebt er recht eigentlich den Satz, den Platon diesem seinem Leben entnimmt, wenn er ausspricht, daß das Schlimmste sei, im Unrecht keine Strafe zu finden, und daß besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Was bei Sokrates unwillkürliche Betätigung der angeborenen sittlichen Genialität war, in der auch die gewaltige Unruhe seines Denkertriebes wurzelte, entfaltet sich bei Platon in den Linien einer bewußten Weltanschauung. Die beiden Arten sittlicher Lebensweise, die er gegeneinander stellt, bilden den Gegensatz, der durch alle Zeiten geht und nur in jeder wieder auf ihre Art sich kleidet. Wir wollen sie in dem Ausdruck, der Sokrates und Platon naheliegt, die rhetorische und die philosophische Weise des Lebens nennen. Die rhetorische lebt nach unverstandenen, beliebig aufgenommenen Modeworten, wie sie zufällig gerade in unserem Lebens-, Umgangs- und Gesellschaftskreise gelten. Sie besteht in der Anpassung an unseren Kreis, um durch Anpassung in ihm zur Macht zu kommen. Sie sucht den denkbar größten Anteil an den Ge-

nüssen unserer Umwelt und damit den schrankenlosen Selbstgenuß. Sie bedeutet das Versinken in der allgemeinen Krankheit der Masseninstinkte, die, dadurch gesteigert, in hoffnungslosem Verderben enden. Die philosophische Weise des Lebens ergreift mit Inbrunst das strenge Gesetz des Sollens, welches uns gebietet, nicht uns und unsere Lust noch den Beifall der Masse zu suchen, sondern allein die Billigung Gottes. Sie bedeutet nicht das Dahintreiben im Strom der Gedankenlosigkeit und Worte, sondern die eigene Entscheidung in der Erkenntnis des Rechten. Sie läßt uns nicht unter den Vielen, den Vielzuvielen versinken, sondern stellt uns auf das Selbst und seine Einsamkeit. Sie macht uns zum Gliede jener Ordnung, in der allein es eine Gemeinschaft mit den Menschen und Göttern gibt. Denn während jene andere Weise notwendig im Krieg der Selbstigkeit von allen gegen alle endet, baut die philosophische die bewußte Welt des Rechtes und der Gesetzmäßigkeit, in der jeder sich in seinem Rechte erfüllt in bewußter Anerkennung der Rechte aller. Dies bedeutet im Zusammenhange unserer Schrift der Gedanke der Philosophie für Platon: das bewußte Leben in der Erkenntnis des Rechten. Nichts Geringeres als der klare Gedanke der Sittlichkeit selber tritt hier zutage. Sie ist die allgemeine Ordnung des unbedingten Sollens, in welcher Menschen, die sich selbst ihr Gesetz geben, das Reich der Gemeinschaft aufbauen und dadurch sich im Bewußtsein des Rechten zu freien Persönlichkeiten vollenden. Platon erweist sich auch hier als der Ideenkopf, noch ehe seine Ideenlehre und der bewußte Gedanke der Idee in der Welt ist. Als das Wesen der sokratischen Tat und Wirkung ergreift er die Idee des Sittlichen. Das sittliche Ringen aller Weltalter und Zeiten ist die Fortsetzung seines Gorgias Kampfes zwischen dem Rhetor und dem Philosophen, zwischen den Worten und dem Gedanken, zwischen dem Laufen nach äußeren Gütern, dem Genuß und dem Ansehen und dem Streben nach der inneren Sicherheit des Rechten, der sittlichen Tat und

der Geborgenheit des Gewissens. Jede Zeit hat ihren Gorgias, Polos und Kallikles. Die sittliche Schicksalsfrage einer Zeit lautet, ob sie ihren Sokrates und Platon findet.

8. Ethik und Politik. Das philosophische Bewußtsein

In der Schrift, die den Gedanken des Sittlichen in seiner Hoheit zum ersten Male ganz herausbringt, setzt tiefbedeutsam auch sogleich die Auseinandersetzung ein, die seitdem nicht mehr zum Schweigen kam, zwischen dem sittlichen und dem politischen Bewußtsein, — sehr begreiflich bei dem griechischen Denker, da alle griechische Sittlichkeit bis dahin wesentlich bürgerliche Sittlichkeit gewesen ist. Der gute Mann ist der gute Bürger. Es kostet einen harten Kampf zu begreifen, daß es eine von der staatlichen gelöste persönliche Sittlichkeit gibt. Das Recht dieser persönlichen Sittlichkeit ist es, welches im Gorgias errungen wird. Aber noch tiefer liegen hier die unaufhebbaren Gegensätze. Denn unausrottbar in der Seele des einfachen und rechtschaffenen Menschen lebt die Freude am vaterländischen Staat und seinem Glanz. Sie kann vielleicht zuweilen blinde Anbetung des Erfolges und der Erfolgreichen, vor allem der führenden Staatsleute sein, denen Bewunderung und Dankbarkeit der Masse zuschweift. Aber sie kann auch tiefe sittliche Wurzeln haben, da das vaterländische Dasein Voraussetzung jedes Wirkens für Wahrheit und Schönheit und auch für das Gute ist und die Blüte des Vaterlandes all solchem Wirken den Boden bereitet. Die Arbeit für die Blüte des Staates besitzt darin ihre sittliche Rechtfertigung.

Platon spricht an dieser Stelle den Gegensatz mit schroffer Einseitigkeit aus. Er wird damit für die Seele der staatlich lebenden Menschen zum ersten Kündler eines Zwiespalts, der niemals völlig ausgeglichen werden kann. Je stärker in einer Zeit die politisch-geschichtliche Erregung, um so größer diese seelische Not. Es ist der Gegensatz, den Max Piccolomini gegen Wallenstein vertritt. Wir Heutigen haben ihn unter Qualen

des Gewissens im Weltkriege neu erlebt. Was bedeuten die ewigen sittlichen Mächte, wo die Notwendigkeiten der Staaten miteinander ringen? Stehen die Völker immer noch zueinander im Verhältnis der Wilden, für welche die Macht das einzige Recht ist? Gibt es ein Recht, das mit der Stimme des ewig Sittlichen auch den Bewegungen der Staaten unbedingt gebietet? Platon will keinen Anspruch dulden neben dem ewigen und einzigen Recht des Guten. Er geht soweit, daß er auch am Staatsmann keine Pflicht anerkennt neben der einen einzigen, der Erzieher zur wahren Sittlichkeit zu sein. Er verkennt hier das Wesen des politischen Wirkens. Der Staatsmann steht freilich auch unter einer sittlichen Aufgabe, aber sie ist eine andere als die des Volkserziehers. Er steht unter der Aufgabe, das Leben des Volkes zu sichern und zu behaupten, welches die Voraussetzung für alle, auch die sittlichen Betätigungen des Volkes ist. Darum ist Schaffen und Erhalten der Macht die erste und letzte Aufgabe des Staatsmanns. Dies Leben des Volkes, das er sichert, rechtfertigt sich dann freilich in der Höhe des Menschentums, das sich in ihm entfaltet. In diesem Sinne steht alles staatliche Schaffen unter einem letzten sittlichen Ziel. Aber das letzte Ziel tritt nicht unmittelbar in die politischen Handlungen ein oder braucht es nicht zu tun. Es bedeutet kein Urteil und Gericht über den Perikles, daß er die Bürger nicht zu vollkommenen Menschen gemacht hat. Hat doch auch alle philosophische Einklehr es nicht getan!

Aber ganz gewiß wurde die einseitige Wucht, mit der der sittliche Gedanke sich bei Platon ausdrückt, geschichtlich das Mittel, um ihn in seinem eigenen Gehalt zum erstenmal herauszuheben. Die philosophische Seele sprach und wurde ihrer zum ersten Male bewußt, man möchte fast sagen: die Seele der Philosophie. Der platonische Gorgias ist vielleicht der erste unwillkürliche Ausdruck des Philosophenbewußtseins. Der Philosoph, um die Gründe des Wissens bemüht, erscheint sich so leicht als der einzige Wissende. Der Philosoph, der die reine

Idee des Guten sucht, redet leicht wie das Gewissen der Welt. Platon sprach aus der Hoheit seiner Seele und der Tiefe seines Begreifens so vielen das Wort vor, die es dann als geringere Seelen und kleinere Begabungen nachgesprochen haben. So klingt es weiter bis in das Raunen der vermeintlich philosophischen Vertreter des Friedfertigkeitgedankens in der Gegenwart hinein. Der Reichtum des Lebens aber spottet dieser Selbstzufriedenen des zu eng gefaßten Gedankens. Denn selbst philosophisch genommen besagt diese Einseitigkeit ja nur, daß die Frage der Wirklichkeit vielleicht in ihrer Tiefe, aber nicht in ihrer Weite und Fülle gefaßt worden ist. Es berührt wehmütig, diese Abkehr des Denkers vom Bestehenden, die ihm selber zum Verhängnis werden muß, zum ersten Male mit anzuschauen bei einer Seele von solcher Tiefe wie derjenigen Platons und in einem Werk von der Größe seines Gorgias.

9. Ethik, Religion und Theologie

Für diese Abkehr, diese Hinwendung der Seele in das einsame Reich, in dem nur die Heiligung gesucht wird, kann nichts bezeichnender sein, als wie sie endlich aus Zeit und Gegenwart ihres Volkes sich völlig löst und hinübertritt in eine andere Welt, in die Welt der Religion. Auch dem Sokrates wurde seine sittliche Botschaft ein Inhalt der Frömmigkeit. Er vernahm in ihr die Gottesstimme. Abermals wird bei Platon weit und genau ausgeführte Verkündigung, was bei Sokrates eine Richtung des Erlebens war. Die bis ins einzelne ausgemalten Bilder von Seelenwanderung und Totengericht im Jenseits schließen die Erörterungen des Gorgias ab. Jede Seele findet dort ihren Lohn. Glaubenssätze haben das letzte Wort. Hier spricht nicht nur die Frömmigkeit. Hier redet die Theologie. Der Priester Platon hält diese Dogmen zur Verstärkung seiner Predigt bereit. Auch dies ist eine Vorverkündigung für die Jahrhunderte. Die in der Abkehr vom Wirklichen durch die letzten sittlichen Ziele Begeisterten lieben die

priesterliche Handbewegung, weil sie sich als Boten und Diener eines Höheren fühlen. Die mächtige Religionsbewegung des Christentums war es ja schließlich, welche die hier auftauchenden Gedanken für das Bewußtsein der Menschheit barg. Platons priesterlicher Zug bereitet ihr den Weg. Wir stehen hier bei der ersten Wurzel dieser seiner Priesterlichkeit. Schon im Sittlichen ist es der priesterliche Glaube, der das Bild jener neuen höheren Welt vollendet, die sich über der bisher gewohnten erhebt, und vor der die bisherige Kultur in ihrem Scheinglanz verschwindet. Diese neue höhere Welt ist die Welt des Gedankens, welche Platon herausstellt im Zusammenschaffen seiner geistigen, sittlichen und religiösen Kräfte. Hier freilich löst der Dogmatiker den Denker ab. Alles Hohe aber entspringt so zugleich der Größe und den Schranken einer reichen Seele.

6. Symposion

1. Die Ideenlehre. Die Sokratesdialoge. Die Liebe

Das ist der Fortschritt auf dem Wege Platons, daß er völlig hineintritt in das Reich, welches, vom Sokrates erschlossen, in allen seinen Bestrebungen und Arbeiten sich ankündigte, in das Reich der Gedanken. Die Schriften, in denen dies geschieht, lassen uns teilnehmen an dem schöpferischen Ursprung seiner Ideenlehre. Sie ist es, welche seine weltgeschichtliche Tat in der Philosophie bedeutet. Mit diesen Schriften berühren wir erst das Wesentliche in seiner Leistung. Die Welt der Idee ist die Welt des Gedankens. Es ist im Grunde völlig gleichgültig oder doch von ganz untergeordnetem Belang, wie man sich die ersten Ausgangspunkte für die Bildung dieser größten Denktat in der gesamten Geschichte der Wissenschaft vorstellt. Denn, wie sie auch entstanden sein mag, ihr Werk und ihre Bedeutung liegt ganz darin, daß bewußt die Wesenszüge jener Welt zum erstenmal aufgetan werden, die dem Menschen allein eigen. Das aber ist die Welt des Gedankens. Seitdem kennt der Mensch diese Welt in ihrer ewigen

Gesetzlichkeit oder könnte sie kennen, wenn nicht die naive Befangenheit in ungeklärten Vorstellungen bis tief in die Reihen der Forscher hinein unausrottbar in der Menschheit bliebe. Man soll aber gerade bei diesen Werken die Betrachtung nicht künstlich in die Enge des Gesichtskreises einschränken, die uns natürlich geworden ist. Man soll nicht unsere Begriffe der schulmäßig entwickelten Logik und Wissenschaftslehre dabei voraussetzen. Wir sollen sie nacherleben in der ganzen stolzen Lebensfülle Platons. Er nämlich läßt sie aus dem Leben hervorgehen und in das Leben münden. Das philosophische Erlebnis bleibt ihm das Entscheidende. Er kennt kein Weitergeben einer fertig entwickelten und vom Leben losgelösten Lehre. Er lehrt uns noch immer, und heute erst ganz eigentlich, die wahre Bewußtheit des rechten Lebens.

Sind doch die Werke, die wir hier betrachten, — das Symposion und der Phaedon, — zugleich die höchsten Werke der platonischen Kunst! Sie lehren uns das Leben in einem Bilde schauen, das die neuentdeckten allertiefsten Bedeutsamkeiten ausstrahlt. Sie sind auch im Platonwerk die wahren und eigentlichen Sokratesdialoge. Es ist nicht mehr Sokrates nur als Verkünder des neuen Lebensgedankens. Es ist Sokrates der Mensch, dies einzige unteilbar Eine Wesen, in dem nie zuvor gewesenen, nie wieder zu erwartenden Zusammenspiel seiner Züge. Die Werke bedeuten die höchste Leistung der Bildniskunst im Altertum. Die platonische Liebe zum Meister leuchtet in einer neuen glutvollen Tiefe auf genau in dem Augenblick, in dem er die unmittelbare Abhängigkeit von ihm löst und völlig in das Reich tritt, das er als das seine über die sokratischen Anregungen hinaus entwickelt und erwirbt. Es ist, als vermöge er ihn jetzt erst in seiner ganzen Wesensart, die ihn für sich begrenzt und hinstellt, unbefangen zu sehen und zu erkennen, da er ebenbürtig und als Vollender neben ihn tritt. Die Bilder, die er in beiden Schriften von Sokrates gibt, ergänzen einander zu wunderbarer Einheit.

Das Symposion ist Sokrates auf der Höhe des Lebens, der Phaedon ist Sokrates im Augenblick vor dem Tode, — Sokrates im Leben und Tode der gemeinsame Gegenstand. Hier aber wirkt die griechische Innerlichkeit des vertiefenden Denkens. Man greift die unwillkürliche Symbolik des Gestaltens, in der man das ungebrochene Fortwirken des griechischen Geistes von der Mythologie her in der Philosophie zu erkennen meint. Diese Philosophie bringt eine neue Mythologie mit wahrhaft religiöser Kraft hervor. Denn eine Gleichsetzung bedeutungsschweren Sinns erfolgt an dieser Stelle. Der geschichtliche Augenblick erhöht sich zur Idee. Sokrates im Leben und Sterben besagt in dieser Umsehung: Sokrates ist das wahre Leben, Sokrates ist das wahre Sterben. Die alte Gleichung wird auf einer neuen, höheren Ebene des Gedankens aufgenommen, die Gleichung, welche lautete: Sokrates ist die Philosophie. Sie lautet jetzt: Die Philosophie ist das wahre Leben und Sterben. Die Philosophie ist die Kraft zum wahren Leben und rechten Sterben. Sie ist beides, weil sie das Eingehen in die Unsterblichkeit bedeutet. Das Eintauchen in die Idee ist das Eingehen in die Unsterblichkeit.

Beide Gespräche sind Gespräche von der Wahrheit, von der Idee, von der Seele und von der Unsterblichkeit und sind dies alles als Gespräche vom Sokrates. So erscheint er im Symposion als der Mittelpunkt bei einem der höchsten Feste in Athen, dem Siegesfeste eines tragischen Dichters, bei dem das attische Dasein selber aufzuleuchten scheint als der große Festtag in der Menschengeschichte. So bringt die urgesunde Weisheit seines Wesens im Phaedon eine ruhige und milde Heiterkeit über den Tag und selbst über die Minute des Todes. Die beiden Werke stehen einander gegenüber wie Komödie und Tragödie. Sie bezeugen die Weite der platonischen Kunst. Er hat die Forderung selbst erfüllt, die er am Ende des Symposion den Sokrates aufstellen läßt. Er hat als derselbe Dichter zugleich Komödie und Tragödie geschaffen. Aber mit

der Weite seiner Kunst bezeugen die Werke vor allem die Weite seines Gedankens. Dieser Gedanke ist immer noch zugleich Erkenntnis, Kunst, sittliches Bewußtsein und Religion. Er ist dies alles jetzt erst in seiner vollen platonischen Bewußtheit. Der Gedanke dringt zum vollendeten Verstehen durch und ist mit dem tiefsten Verstehen zugleich die Weihe des menschlichen Daseins im Leben und Sterben. So wenig bedeutet dies Auftun der Welt des Gedankens eine bloße Theorie. Es handelt sich um Lebensmächte. Platon führt die Idee in die ganze Weite und Tiefe der Lebensfragen ein. In diesem Sinne muß sie nachleben, wer in seinen Deutungen sicher sein will, daß er wirklich von Platon spricht.

Was könnte bezeichnender sein, als daß er das Werk, welches nun wirklich zum ersten Male die ganze Tiefe des Sokrates entfaltet, unter den Gedanken der Liebe stellt. Weiß Platon doch von sich selber, daß seine ganze Arbeit und Weisheit ein großes Werk der Liebe ist. Wo er die wurzelhaften tiefsten Gründe der neu entdeckten Welt des Geistes zuerst berührt, taucht er bis in die wahre Tiefe des eigenen Wesens hinab. Durch Liebe hat er die Liebe verstanden, die der letzte Kern des sokratischen Wirkens war. In dieser Liebe hat er die Kraft eines höheren und wahrhaftigen Lebens begriffen. Die platonische Gabe, das einzelne zu schauen als die Offenbarungsform allgemeinsten Weltgesetzmäßigkeiten, im einzelnen das Gesetz zu sehen, zeigt sich an dieser Stelle in erschütternder Größe. Es ist die Gabe, die ihn zum Ideenkopfe macht, ehe er den Begriff der Idee erfaßt hat, und die ihn in der Idee einfach den Sachausdruck der mit ihm geborenen Weise des Denkens und Betrachtens schaffen läßt. Denn so erblickt er nun in großartiger Verallgemeinerung in der Kraft der Liebe, die in Sokrates eine so große neue Welt hervorbringt, überhaupt die zeugende Kraft aller Lebensgestalten. Was dem Menschen seine Stellung gibt in der Arbeit der Kultur, ist seine Liebe. Was an ihm ist, verrät er unzweideutig in der Art, wie er

die Liebe begreift. So macht er in dem Werk, in dem an einem hohen Festtag über der attischen Kultur Sokrates als ihre Vollendung aufgeht, das ganze Getriebe dieser Kultur in ihrem Kern und Wert durchsichtig in den Reden über die Liebe, in denen die verschiedenen Vertreter des attischen Kulturwillens halb unwillkürlich ihr Wesen bekennen. Er läßt über den unvollkommenen Gestalten der Liebe die sokratische Liebe als die Gestalt der Vollkommenheit hervorgehen. Er enthüllt diese attische Welt in ihrem Geheimnis und schenkt der Welt eine bessere und höhere Liebe. Das Symposion wird das große platonische Liebeslied von der attischen Kultur, wie sie ist, und von der neuen Kultur der Wahrheit, wie sie kommen soll. Es ist ein unvergänglicher Gedanke, den Platon gefunden hat, wenn er so im Liebeswillen die letzte Wurzel aller menschlichen Schöpfungsthaten und aller Kulturbildungen bloßlegt. Er schenkt uns das strahlende Kunstwerk von der attischen Heimat alles höheren Kulturgeistes in Europa, indem er zugleich mit philosophischem Tiefsinn das Ziel der Menschheit in der Wahrheit durchleuchtet. Eigen genug tritt hier die Unmöglichkeit der Übersetzung gerade in bezug auf die großen Leitgedanken der Lebensbetrachtung hervor. Wenn man den Eros wiedergibt mit der Liebe, macht man aus dem Mann eine Frau und aus dem Heiden eine Christin. Es umfängt uns eine andere Welt der Seele. Vergebens versucht auch ein Ausdruck wie etwa „der Liebeswille“ uns zurückzuversetzen in die unbefangene, in griechischer Unschuld aufrichtige Natur des Hellenentums.

Man wird nicht oft in der Lage sein, so ergreifend mitleben zu können, wie dem Genius seine höchsten Werke entspringen. Indem Platon seinen Sokrates einmal wirklich hineinsetzen will in das attische Leben, um dies Leben über sich selbst hinauszuführen, bringt er es zur Sprache unter dem Gedanken der Liebe, wie er selbst in der Liebe den innersten Gehalt des eigenen Lebens fand und den heiligen Willen zur

Wahrheit als den innersten Sinn alles Lebens ergriff. Und er wird der große Kündiger der Kulturseele selber in der Menschheit.

2. Das gewohnte attische Leben im Licht der Liebe

In den Reden der athenischen Männer entfaltet Platon die üblichen Auffassungen des Liebeswillens. Phädrus spricht als der rechte Durchschnittsbürger. In herkömmlicher Frömmigkeit preist er den Eros als den ältesten der Götter, der die größten Güter gewährt. Seine Wirkung sieht er in der sittlichen Hebung der Seele. Denn Eros lehrt uns die Scham vor dem Schimpflichen, das Ehrgefühl für das Lößliche. Der Liebende und Geliebte wollen voreinander tadellos stehen in strahlender Männlichkeit oder in dem Streben nach ihr. Er faßt den Eros, der Männer und Jünglinge in innigster Gemeinschaft umschließt — denn immer wird in diesen Reden die Liebe als Knabenliebe gedacht —, als die wahrhaftige, Staaten bildende Kraft. Eine Stadt oder ein Heer von Liebhabern und Geliebten wären unwiderstehlich und wohl geborgen. Ist doch der Liebende für den Liebenden sogar gern zu sterben bereit! Die Tugend in der Liebe belohnen die Götter am meisten. Es ist Gottes Wille, daß der Geliebte den Liebenden beglücke. Denn göttlicher ist der Liebende, da Gott selber — Eros — in ihm ist. Die Rede des Phädrus zeigt, wie das Göttliche in der Liebessohnsucht bei den Athenern tief gefühlt ward, und wie sie die Liebe kannten als die eigentliche Kraft für die Vollendung der Seele. Dies bezeichnet die Einheit der Gesinnung, die allen Reden gemeinsam bleibt.

Nach dem Durchschnittsbürger spricht in Pausanias der Politiker. Wir sollen später in unserem Werk die höchste Liebe begreifen. Es ist der erste Ansatz auf dem Wege dahin, daß wir die Arten der Liebe unterscheiden. Pausanias lehrt uns die beiden verschiedenen Weisen der gewöhnlichen, irdischen und der hohen, der himmlischen Liebe. Die himmlische geht

auf Knaben, nicht auf Weiber und Kinder, — auf Knaben im eben beginnenden Jünglingsalter, wo also nicht der Genuß allein in Frage steht, sondern das Einfließen auf die bildungsfähige Seele. Wie auch wir es bei großer Liebe nach unserem Begriff tun, erklärt er es für eine Schande, wenn man die Hingabe des Geliebten an den Liebenden schimpflich findet, als handle es sich hier nur um das Tier und nicht vielmehr um den Vorgang der heiligen Vollendung des Menschenwesens. Mit selbstgefälliger Breite verweilt er als Politiker bei dem Gesetz und dem Gewohnheitsrecht der verschiedenen Staaten über die Liebe, wie er denn alles Leben wesentlich als öffentliches und politisches denkt. Er verwirft es, wenn, wie in Böotien und Elis, die schnelle Willkfähigkeit des Geliebten ermuntert wird, — es geschieht wegen eines Mangels an jener Geistesfeinheit, die der Liebe ihre über den bloßen Genuß hinausgehende Tiefe gibt, — aber ebenso sehr liegt eine Roheit vor, wenn die Despotie des Großkönigs in den jonischen Städten die Liebeswerbungen verbietet. Sie tut es, weil sie den freien Seelenschwung zu fürchten hat, den die Liebe auslöst. In Athen gilt das Gesetz, das alle heilige Kraft der Liebe entfaltet. Wir kennen es genau so in unseren heutigen Anschauungen über das Leben der Liebe. Dies Gesetz ermutigt den Liebenden — man fühlt mit ihm und freut sich der Eroberung —, aber es wünscht Vorsicht und Zurückhaltung bei dem Geliebten. Denn er soll wissen, was er aufgibt. Eine Prüfung soll sein, ehe die Bindung erfolgt, und soll feststellen, ob der rechte Sinn die Liebe besetzt. Das attische Gesetz ermutigt die Verfolgung bei dem Liebhaber und bei dem Geliebten die Flucht. Freiwillige Knechtschaft ist die Liebe. Sie erhebt sich zu ihrem rechten Sinn, wenn sie die freiwillige Knechtschaft um der Tugend willen bedeutet. Wieder also, nur noch bewußter als bei Phädrus, gilt die Liebe als die schöpferische Kraft der sittlichen Entwicklung. Kein Makel haftet an ihr, wenn der Liebende Weis-

heit und Tugend in der Seele des Geliebten weckt, der Geliebte um seiner Entwicklung zur Weisheit und Tugend willen dem Liebenden sich hingibt. Die beiden Gesetze also treffen zusammen, — das über die Knabenliebe und das über die Erkenntnis und Tugend überhaupt: sie stehen beide unter dem höchsten Gesetz, das für uns gilt, unter dem Gesetz der Bervollkommnung der Seele. Die Liebe, welche in uns die Kraft zur Vollkommenheit wirkt, ist die himmlische Liebe der Urania. Offenbar kennt der Grieche in bezug auf seine Knabenliebe das Gefühl, das jede wahre Liebe beseelt, das eigentlich die Liebe ist, — daß sie nämlich der Flügel zu unserer Vollendung sei.

Das nächste Wort spricht der Arzt Eryximachos. Er redet als der Vertreter der griechischen Wissenschaft und zwar der Schulwissenschaft, die weder Sophistik ist noch die sokratisch-platonische Vertiefung an sich erfahren hat. Wir blicken in eine eigentümliche Mischung von vorbegrifflichem Erfahrungswissen und Mythologie. Die Liebe ist für ihn die Kraft der Erkenntnis und des Könnens in den Wissenschaften und Künsten. Sie ist das allgemeine Gesetz der Welt. In allen Dingen wirkt ein doppelter Eros. Seine Wirkung erstreckt sich auf alles in menschlichen und göttlichen Dingen. In den Körpern ist gesundes und krankes Verlangen. Die Kenntnis dessen, wonach der Körper verlangt in bezug auf Fülle und Leere, ist die Heilkunst. Turnkunst, Landbau und Musik geben alle die rechte Liebe und Eintracht des Entgegengesetzten. Musik ist Kenntnis dessen, was in Harmonie und Rhythmus nacheinander verlangt. Die gleiche Regel kehrt in der Erziehung wieder: man soll die himmlische Liebe der Urania beschützen, in der sich tugendhafte Menschen vollenden, und durch die sie an Tugend wachsen, die irdische Liebe der Polymnia aber mit Vorsicht brauchen, daß ihr Genuß die Sitten nicht erschlafe. In Musik und Heilkunst also wie in allen himmlischen und irdischen Dingen gilt es, die doppelte Liebe beachten.

So wird die Astronomie die Kunde von den Kräften, die die Bewegung der Sterne, den Wechsel der Jahreszeiten, die Mischung der Witterung bestimmen. Auch die Mantik, die vom Verkehr der Menschen mit den Göttern handelt, lehrt rechte sittliche Liebe zu den Oberen und schafft dadurch die Freundschaft der Menschen und Götter. Alle Macht hat die Liebe, die für das Gute mit Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit geübt wird. Sie bereitet alle Glückseligkeit und selbst die Freundschaft mit den Göttern.

Die Rede des Eryximachos bildet ein Schulbeispiel dafür, was für große unentwickelte Ahnungen in den unvollkommenen Ansätzen der beginnenden Wissenschaft stecken. Denn wie er die Liebe als die bewegende Kraft aller seelischen, irdischen, kosmischen und göttlichen Dinge ahnt, so fühlt er sie auch als die Gewalt, die das Menschliche mit dem Göttlichen eint. Aber es ist ein enger Sinn der Wissenschaft, aus dem heraus er spricht. Er faßt sie vor allem von der Seite ihrer praktischen Wirkungen auf. Seine Begriffe haben wenig Schärfe. Nur die innere Verflechtung der Liebe mit den Armächten des sittlichen Lebens wird auch hier wie bei den anderen allen vorausgesetzt.

Bürgerliche Sitte, Staatsbegriff und frühe Wissenschaft der Athener gehören unwiederbringlich der Vergangenheit an. In ewiger Jugend strahlt ihre Dichtung und Kunst. Sie sind es, die die Reihe der Bekennerworte als Komödie und Tragödie vollenden. Aristophanes und Agathon treten für sie ein. Bei dem ersten ist es, als sänte der dünne Schleier der Zivilisation. Die Urgewalt der Natur gewinnt in Aristophanes Stimme und Ausdruck. Er bedeutet das rückhaltlose Bekenntnis zu den Urkräften, von denen der menschliche Begriff kaum mehr weiß, deren Kunde aber im Mythos lebt. Die alte mythenbildende Gewalt des griechischen Geistes redet durch ihn. Wir stehen bei dem Urquell, aus dem die große religiöse Grundanschauung des Lebens in seinen letzten Kräften stammt. Die

Anschauung ist erfüllt von dem Saft urgesunder Unmittelbarkeit. Eine ungebrochene und unverbildete Seele spricht. Das Liebesleben der Menschen erscheint dieser göttlichen Heiterkeit als hohe Komödie. Es ist eine Huldigung des Platon für die Komödie des Aristophanes als die letzte Offenbarung dieser Mythen schaffenden Geistesgewalt. Die Aufrichtigkeit bricht machtvoll in die vorsichtige Feinheit der gedrechselten Redebauten hinein. Was die anderen alle nicht wissen oder verschweigen, spricht sich nun endlich rückhaltlos aus. Die Liebe ist der gewaltige, dämonische, unwiderstehliche Trieb. Wir sind auseinandergeschnittene halbe Geschöpfe. Einst waren wir ganz, Mann und Weib, Mann und Mann, Weib und Weib zusammengewachsen als eins, so gewaltig an Kraft, daß sie anstürmten gegen die Götter und versuchten, den Himmel zu nehmen, so daß Zeus zu Räte ging, wie zu helfen sei. Aristophanes weiß es und sein Märchen sagt: wo die Wesen in vollkommener Liebe geeint sind, wird den Göttern bange vor ihrem Glück. Sie stehen wie Giganten an der Himmelstüre. Da schnitt sie Zeus auseinander. Seitdem sucht jeder seine andere Hälfte, und wer sie nicht findet, muß sterben. Die Liebe ist das Streben der Rückkehr zur ursprünglichen Natur und Ganzheit, die Vereinigung, welche zwei zusammensfügt, die von Ewigkeit eines sind, und so die Einheit wiederfinden, die allein ihr volles, ihr wahres Leben ist. Darum bei den Männern, die Frauen lieben, bei den Frauen, die es zum Manne treibt, das wirre Suchen durch Ehebruch und Schwanken, bis die rechte Hälfte gefunden. Darum bei den Mannmännlichen das Hingetriebensein zum Manne, keineswegs in Schamlosigkeit, sondern in Mannhaftigkeit und Mut, weil sie suchen, was ihre Kraft zur Ganzheit bringt, sie, die geboren sind zur Staatsbildung und männlichem Tun. Nicht die sinnliche Vereinigung ist es, die sie lockt. Es ist ein Geahntes, Unausprechbares, das sie zwingt, sich das Hephästosnetz zu wünschen, um ewig eins zu sein. Es ist die Erfüllung des

Urwunsches, der mit ihnen geboren ist: vereint und verschmolzen mit dem Geliebten aus zweien eins zu werden und der zu sein, der man von Ewigkeit war. Dies Verlangen und Erstreben des Ganzen ist die Liebe. Auch Aristophanes spricht in Wendungen altväterischer Frömmigkeit. Aber man meint dabei das feine Lächeln auf seiner Lippe zu sehen. Laßt uns versöhnt sein mit den Göttern. Dann werden wir den Geliebten finden, der zu uns gehört. Wären wir noch einmal gottlos, so schneiden sie uns noch einmal entzwei und machen uns zu Reliefgestalten. Da liegen für uns Glück und Hoffnung, daß Eros uns, wenn wir den Göttern fromm und ergeben sind, zurücksetze in unsere ursprüngliche Natur, uns heile und dadurch selig mache. Und die Liebesgewalt ist nunmehr mächtig verkündet, die das Leben als Krankheit erscheinen läßt, ehe es in der Liebe zur Einheit und Ganzheit des Leibes und der Seele kam, die uns aus der Einsamkeit der Gottgetrennten erlöst und in die Heimat zurückbringt, in der wir, — ganze selige Geschöpfe —, zu den Göttern emporstrebten und ihnen hange machten in ihrem Himmel.

Wenn die komische Schauenskraft des Aristophanes einen Weg zu den Urmächten des Daseins erschließt, so steht das Dichtertum des Tragikers Agathon dort, wo die ursprüngliche, auf das Wesenhafte der Welt gerichtete Anschauung überhaupt nicht mehr spricht und die Künste der selbstherrschend gewordenen Handwerklichkeit allein noch walten. Seine Rede ist nichts als ein Wirbelspiel von rednerischen Blumen. Mit Begründungen, die allemal eine spitzfindige Geistreichelei bedeuten, wird alles Schönste und Beste zum Lobe des Eros zusammengehäuft. Er ist der Schönste, weil Jüngste, der Zarteste der Götter, weil er in den weichsten Seelen schreitet, geschmeidig und harmonisch, auf dem Blühenden verweilend. Er ist der Trefflichste an Gerechtigkeit, Enthaltbarkeit, Stärke und Weisheit — der Dichter, der jeden zum Dichter macht, der Schöpfer alles Lebendigen in den Künsten und Wissenschaften, was

ausgezählt wird bis zur Schmiede-, Webe- und Regierungskunst. Und endlich tönt alles in reinem Geklingel mit Worten aus, bei denen das Tänzeln der Rede allein ohne jede Rücksicht auf den Sinn den Genuß macht. Was dem Gros unendlich viele Male noch begegnen sollte, geschieht ihm hier, daß er sich gefallen lassen muß, Zielscheibe der töricht preisenden Redensarten zu werden. Auch dies ist ein Stück von attischer Kultur. Es ist aber die volle Selbstauflösung der Kultur in Rhetorik. Sie bietet das rechte Gegenbild zu der philosophischen Kultur der Wahrheit, die Platon im Sokrates über der alten heraufzuführen will. Ist es aber nicht, als gewönnen wir in diesen Selbstbekenntnissen von der Liebe einen wahren Überblick über die Kräfte des Lebens, ehe es in der Wahrheit zur Bewußtheit kommt! Die Liebe erscheint als Rechtlichkeit, als Gemeinschaft bildende Gewalt, als bewegende Kraft der Erkenntnis, als urmächtiger Trieb, als rednerische Blume, aber in allen diesen Beziehungen so, als ob sie selbst noch nicht recht um sich wüßte. Das seiner selbst nicht bewußte Leben spricht tastend von seiner Dunkelheit. Und doch leuchtet es überall, vielleicht mit Ausnahme des Agathon, von bedeutender werdender Erkenntnis. Wir sollen nun mit Sokrates zur Wahrheit kommen, und die Wahrheit ist die höchste Liebe und ist das höchste Leben. Und die Wahrheit macht klar, was bis da im Dunkeln blieb.

3. Sokrates. Das philosophische Leben und die philosophische Liebe

Der Gegensatz, in den sich Sokrates mit dem ersten Wort zu Agathon stellt, ist der Gegensatz, der sein ganzes Leben beherrscht, der Gegensatz nämlich des philosophischen Sinns gegen den Sinn oder Nicht-Sinn der Rhetoren. Nicht auf wohlklingende Redensarten kommt es an, sondern darauf, daß man verstehe, wovon man redet. So wird er nicht wie jener alles Schönste blindlings aufeinanderhäufen, sondern auf seine Art, das ist schlicht und gewöhnlich, die Wahrheit sagen. Vom

Wesen des Eros soll die Rede sein und dann davon, wie es in seinen Wirkungen sich offenbart. Mit leichter Nachahmung des dialektischen Spiels sokratischer Methodik wird erschlossen, daß, wie wir immer nach dem verlangen, was wir bedürfen und also nicht haben, so Eros als das Verlangen nach dem Schönen auch des Schönen müsse bedürftig sein und so auch des Guten, denn auch das Gute ist schön. Dann aber verstummt Sokrates' eigene Weisheit. Der sokratisch Nichtwissende bezeugt sich. Er teilt die Belehrung mit, die er von der seherischen Frau Diotima aus Mantinea empfing. So wahrt er auch hier die Form des Gesprächs als die Weise, in der dem Sokrates Gedanken sich bilden. Platon aber betont damit deutlich die Grenze gegen die sokratische Welt. Wir verlassen das Reich der bloßen Frage, der Probleme, der dialektischen Methodik. Die Weisheit, die wir empfangen, ist Antwort, ist Lehre, ist Offenbarung, ist seliges Innewerden, ist Religion. Die Seherin Diotima enthüllt dem ewig Fragenden die göttliche platonische Welt und löst sein Nichtwissen in seliges Wissen.

Eros

Eros ist kein Gott. Denn da er des Schönen und Guten bedarf, weilt er nicht in der Seligkeit der Götter. Glück bedeutet ja Besitz des Schönen und des Guten. Noch minder freilich ist er ein Mensch in seiner Armut. Er ist ein Dämon. Die Dämonen vermitteln zwischen Göttern und Menschen. Das also wäre der Liebe Wesen, daß sie die Verbindung und Einheit stiftet zwischen Gott und Mensch, zwischen Himmel und Erde. Wahrsagung, Priesterkunst, Opfern, Zauber und Weihen sind alle Werk des dämonischen Liebeswillens, der im Menschen das Göttliche sucht. Ja, diese dämonische Kraft allein weiht alle wahre Kunst. Ohne sie ist sie bloße Handfertigkeit und geistleere Übung. Die zum Ewigen strebende Liebe ist Ursprung aller wahren Werte aus menschlicher Schöpferkraft.

Auch Platon kann der Liebe Wesen nur im Mythos ent-

hüllen. Denn göttliche Geheimnisse werden hier offenbart. Aber über den Mythos des Aristophanes hinaus spricht die großartigere Dichtersprache der Philosophie, die nicht am Körperlichen haften bleibt, sondern zu den Tiefen des Geistes vordringt. Das Lied vom Geburtsfest der Aphrodite, da sich Poros mit Penia, der immer Wohlberatene mit der ewig Darbenden, Reichtum mit Armut gegattet und als ihren Sohn den Liebeswillen, den Eros gezeugt haben — dies Lied läßt uns im unmittelbarsten Gesicht das ewige Wesen des Liebeswillens erleben. So ist er aller Reichtum und alle Armut zugleich: darwend und verlangend lebt er auf nackter Erde, ungeschützt unter grenzenlosem Himmel ohne Schuh und Dach; überströmend von Rat und reichster Kraft ist er ein gewaltiger Jäger, listig, dreist und scharf, voller Klugheit und Plan, ein erstaunlicher Zauberer und Sophist — ein Philosoph, der zwischen Unwissenheit und Weisheit steht und nach Weisheit verlangt. Ja, an demselben Tage blüht er und welkt dahin, stirbt er und lebt. Die Liebe ist dies Eins von Verzweiflung und Seligkeit. Wir sprechen ihren letzten Sinn aus: daß das Gute und Schöne immer unser sei, will die Liebe. Der dauernde Besitz des Guten und Schönen ist das Glück. Die Liebe ist der Lebenswille selbst, der auf das Glück gerichtet bleibt. Der Wille zum Glück darf als letzter Grund der Erklärung für alles Bestreben des Lebendigen gelten. Man kann nicht mehr darüber hinaus fragen: warum suchst Du das Glück? Eros ist also jetzt als innerster Trieb in aller Lebenskraft erwiesen.

Doch bringt eine weitere Bestimmung erst seinen wahren Wesenszug heraus. Wir müssen es in das Wesen des Eros mit hineinnehmen, daß er das Leben schafft. Er ist nicht sowohl das Verlangen nach dem Schönen als vielmehr der Trieb zur Zeugung im Schönen. Alles Lebens Ursprung ist die Zeugungskraft des Liebeswillens. Die Seelen, die schwanger gehen, werden im Schönen ihres Reichtums froh und entladen sich in lebensschaffender Tat. Die Schönheit ist die Schicksals-

und Geburtsgöttin und waltet über allem Leben, das zum Licht und Dasein drängt. Dieser Trieb der Zeugung ist das eigentlich Göttliche am Menschen, nämlich sein Anteil an unsterblichem Leben. Die Zeugung pflanzt sterbliches Dasein in der unsterblichen Reihe lebendiger Geschöpfe fort. Alle Liebe also geht auf die Ewigkeit. Sie sucht das Glück im Ewigen, da sie ja das Gute immer besitzen will. Daher denn die große Unruhe und Sehnsucht des Verlangens nach dem Schönen, da es uns von schmerzlichen Wehen erlöst.

Der Zeugungstrieb und Liebeswille ist also im Grunde nur der Trieb der Selbsterhaltung auch über das Leben hinaus und für die Ewigkeit. Denn das unterscheidet die Sterblichen von den Unsterblichen, daß sie nicht wie diese ewig eins mit sich selbst ihr Leben führen, sondern in beständiger Selbsterneuerung, immer andere allein bleiben sie dieselben. Unser Körper wird ein anderer mit jedem Jahr, unsere Seele erlebt das große Entstehen und Vergehen in Art, Meinungen, Begierden, Freuden, Trauer und Furcht; selbst unsere Kenntnisse schwinden im Vergessen und bedürfen der Übung, die sie bewahre. Alles ist Wachstum. Platon kennt die Zeugung als des Wachstums letzten Sproß. In neuen Wesen neu erwachsend wollen wir Sterblichen unsterblich sein. Sind doch sogar die Tiere bereit, das Leben zu lassen für ihre Jungen. Um der Unsterblichkeit willen weilt der Dämon Eros in uns. In den Menschen aber wirkt der gleiche Trieb in höheren Gestalten. Sie suchen den ewigen Namen und Ruhm. Nur die mit körperlichem Zeugungstrieb suchen das Fortleben allein in ihren Kindern. Die Geistigen zeugen im Geiste — in den Seelen der Geliebten unsterbliche Gedanken der Weisheit und Tugend, in der Gründung der Städte Maß und Gerechtigkeit. Dies alles sind Werke jener Liebe, die eine Seele füllt und jeden Gedanken in ihr anwesend und abwesend beschäftigt. So leben Homer und Hesiod in jeder jungen Seele fort, in welcher ihre Werke die heilige Begeisterung zu Adel und rechtem Menschen-

tum zeugen. So zeugt der Geist des Solon und Lykurg immer weiter in der Bürgertugend, die der Sproß zugleich und die Kraft ihrer Verfassungen ist. Sie haben sich selbst in ewigen Werken unter ihrem Volk erhöht und erhalten. Das Werk des geistigen Schöpfers ist Er selbst der Sterblichkeit entronnen und zu unsterblichem Leben bewahrt.

Es ist ein Gedanke von ewiger tiefsinniger Wahrheit, den Platon hier gefunden hat. Die Werke der großen Schöpfer im Geiste sind Zeugungstaten: sie setzen das Wesen des Schöpfers in einem lebendigen Gebilde aus ihm heraus und lassen es weiterleben in einem neuen unabhängigen Dasein. Alle Genialität ist Zeugungskraft. Der Stamm des Wortes bewahrt die Erinnerung an seinen Ursprung. Der Genius ist nur die höchste Offenbarung der ewigen Zeugungskräfte der Natur. Der gleiche Strom der Unsterblichkeit rauscht durch die Reihe der Zeugungen vom Tier bis Homer und Solon. So entscheidet es freilich über die Lebendigkeit eines Geisteswerkes, ob es unmittelbarer Zeugungskraft entspringt, ob die Liebe es schuf. Der Dämon Eros aber wird mit Genius, mit Geist am besten übersetzt. Er ist der zeugende Geist des unsterblichen Lebens.

Mit klaren Worten hebt Platon an dieser Stelle das Neue seiner eigenen Lehre von dem großen Hintergrunde ab. Bis hierher, meint Diotima, werde auch Sokrates folgen. Ob er aber nun noch weiter zum Ende und Ziel, zum vollendeten Schauen mit ihr zu gehen vermag, das weiß sie nicht. Die letzte Liebesweihe steht noch aus. Es ist die Weihe der Wahrheit, der Idee, der Philosophie — die drei stehen für dasselbe. So deutlich scheidet Platon sein neues Reich von der sokratischen Welt. Auch das Schauen der Idee und Wahrheit, welches die Philosophie bedeutet, ist also zeugende Liebestat, eine Schöpfung der Genialität, die höchste Offenbarung des unsterblichen Lebensstroms. Es ist das schöpferische und erlebende Denken, von dem die Rede geht. Es stellt die Seele in das göttliche Leben der Unsterblichkeit. Platon weiß sich als den

Genius des Schauens, selber eine dämonische Kraft der Liebe. Er hat die ewigen Gestalten des Reichs gesehen, dessen Tür die sokratische Frage war. Er hat das Wissen enthüllt, dessen Nicht-wissen Sokrates hieß. Hier ist kein Fragen mehr, sondern die die Frage lösende Antwort. In solchen großen Zusammenhang hat er seine neue Schöpfung, die Philosophie gestellt — in den Zusammenhang aller schaffenden Erweisungen des Lebens. Alles Leben aber ist Liebe.

Philosophie und Wahrheit entspringen in einem Liebesbunde. Der Jüngling, der zu ihr bestimmt ist, schreitet an der Hand des Jugendführers, des Pädagogen, der ihn leitet. Die erste Anlage, aus der das philosophische Verstehen entspringt, ist grenzenlose Liebe zu allem Schönen. Dies Schöne im Zusammenhang des platonischen Symposion, das ja auch das Gute umfaßt, besagt alles, was in sich selbst einen Wert hat, alles, was hinausweist über das Reich des bloßen Genießens und der reinen Gebundenheit im Stofflichen und Einzelnen, in eine höhere Ordnung geistiger Gesetzmäßigkeiten. Die philosophische Natur ist die, die dem Geiste lebt. Die eigene Kunst aber, die sie, unbewußt und bewußt, zu ihrem Ziele leitet, arbeitet mit zwei Mitteln. Einmal bleibt der philosophische Jüngling nicht befangen in der Abhängigkeit von den Dingen, sondern richtet sich auf das Begreifen. Wenn ein anderer in heißer Liebe zu einem schönen Körper entbrennt, so liebt der philosophische Jüngling in allen schönen Körpern die Schönheit und erkennt verwundert, wie die Körper als schöne alle eins und dasselbe sind, alle in all ihrer Mannigfaltigkeit doch eins als Darstellungen desselben, der Schönheit. Er greift in ihnen allen die Einheit des Gedankens. Für dies Reich der Einheit und des Gedankens lebt er. Er gehört zu einer anderen Welt. Diese Welt aber ist eine unendliche Welt. Um in ihr heimisch zu werden, bedarf es des anderen Mittels seiner Kunst. Er muß weiterstreiten durch alle Gebiete der Schönheitsoffenbarung, aber nicht in beliebigem Schlendern, sondern in der

inneren Ordnung, bei der jeder Schritt eine notwendige Stufe zum nächsten ist und so in seiner Stufenordnung die Vollständigkeit des Gedankens sich erschließt. Von der Schönheit der Körper schreitet er zu der höheren Schönheit der Seelen. Es ist eine tiefere Liebe, die hier fruchtbar wird. Die Seelenschönheit ruft wie eine unmittelbare Nähe des Göttlichen in uns die heilbringenden Gedanken hervor, die uns treiben, den Jüngling der schönen Seele zu bessern und zu bilden. Nach den schönen Seelen schauen wir das Schöne in Handlungen, Sitten, Beschäftigungen und erkennen auch hierin das gleiche, in allen Erscheinungen mit sich verwandte Schöne. Denn das Gesetz der harmonischen Ordnung gilt ja auch für Sitte, Handlung und Tat, und das Göttliche wohnt in ihnen als ihre Schönheit. Sie erstrahlen in dieser ihrer Schönheit als in ihrem unsterblichen Wert. Der Philosoph aber, der alles Schöne liebt, wird es auch hier erkennen und wird nun bereits von aller Beziehung auf einzelne Menschen frei. Er lebt für die wertgebenden Gesetze, die das menschliche Tun durchwalten. Eine letzte Stufe bleibt. Nach den schönen Handlungen wird er die Schönheit der Wissenschaften schauen. Er wird die Tiefe des Ewigkeitswerts, das Notwendige und Unsterbliche in der Wissenschaft erkennen. Er wird auch die Wissenschaften begreifen als ein geordnetes Reich, in dem alle Glieder notwendig ineinandergreifen für die Aufgabe der Erkenntnis. So aber lernt er nun das große Verstehen, das den Menschen von der Sklaverei erlöst, die nichts anderes ist als die Abhängigkeit vom Einzelnen, Wirklichen, Gegebenen, und das ihn hinausweist in die Freiheit auf das hohe Meer der Schönheit, ihn im Schauen versenkt und zur unmittelbaren Sicht des Göttlichen bringt, in der seine Seele überfließt in nichts mehr vorenthaltendem Begreifen und reichlicher Philosophie, daß sie fruchtbar wird und erhabene Lehre erzeugt.

Es ist dies alles immer noch das Lied von dem Dämon Eros, der zeugungsdurstig in der Schau des Schönen von seinen Wehen erlöst wird und das Lebendige schafft. Jetzt ist

es der lebendige Gedanke, in dem eine bessere Menschheit entspringt. In der platonischen Auffassung ist alles Philosophieren ein Suchen des Schönen, d. h. des unsterblichen Werts, in dem alle menschliche Wirklichkeit Ausdruck einer göttlichen Ordnung wird. Wohl ist der Philosoph der Erkennende. Aber dies Erkennen ist Erleben. Dies Erleben ist Schaffen. Philosophie ist philosophisches Leben, Leben in der schaffenden Liebe des Schönen. Das Schöne wird nicht nur geschaut, es wird gewollt, gewollt als die göttliche Ordnung auf Erden. Und dies ist immer noch nicht das letzte Wort.

Die Idee

Die Schritte unseres Weges, die wir an der Hand des liebenden Führers gegangen sind, sind Schritte durch Erkenntnisse. Diese Erkenntnisse alle fassen sich zusammen in Einer Erkenntnis. Sie ist Erkenntnis erst in ihrem wahren Sinn. Jenes sind einzelne Erscheinungsweisen der Erkenntnis. Dies ist die Erkenntnis an sich. Die Gegenstände, die wir betrachten, sind Erscheinungen der Schönheit. In ihnen allen erscheint die Eine Schönheit in ihrer Wahrheit, in ihrem Wesen, die Schönheit an sich. Im Wissen an sich von der Schönheit an sich also haben wir zu enden. Demnach lernen wir hier die Züge des wahrhaftigen Wissens, die Wesenszüge der Erkenntnis. Wir lernen aber auch zugleich die Wesenszüge des Gegenstandes der Erkenntnis. In der späteren platonischen Sprache heißt er die Idee. Wir lernen dies alles zuerst an der Idee des Schönen. Die Idee bedeutet den Gedanken des erkannten Gegenstandes. Sie erschließt also zugleich die Welt der Wahrheit und den Gedanken der Wahrheit. Sie ist die Schau der Welt der Wahrheit im Gedanken der Wahrheit. Der Gedanke der Wahrheit bezieht sich hier noch ganz auf den Wert, in dem das menschliche Leben und in ihm die Wirklichkeit ihren Sinn bekommen. Platons Philosophie an dieser Stelle ist einzig Philosophie vom Schönen und Guten.

Wohl ist es eine erstaunliche und ungeahnte Welt, die sich dem Blick des philosophischen Sehers auftut. Dies Wesensschöne, dies Schöne an sich ist ein ewig Seiendes und kennt weder Entstehen noch Vergehen, weder Zunahme noch Schwinden. Wie das Sein des alten Parmenides, wie die Substanz unserer Naturforscher kennt es weder Entstehen noch Vergehen, weder Vermehrung noch Verminderung. Nicht wie die schönen Dinge ist es teils schön, teils häßlich, oder bald, etwa in der Jugend, schön und bald, etwa im Alter, häßlich, noch in einem Bezuge schön, in einem anderen häßlich, wie etwa die Schönheit eines Mädchens unter ihren Gespielinnen strahlt, gegen die Göttin verblaßt, noch ist es hier, etwa im Licht der Morgensonne, schön und dort, unter dem Regenhimmel, häßlich, oder für einige, etwa die Neger, schön und für andere, etwa die Griechen, häßlich. Auch trägt dies Schöne nicht die Gestalt einzelner bestimmter Dinge. Es ist nicht ein Gesicht oder eine Hand, nicht ein Teil des Körpers überhaupt, aber ebensowenig ein einzelnes, gleichsam dinghaft Geistiges, eine einzelne Lehre, ein einzelnes Wissen. Noch haftet es an einem andern als eine Eigenschaft, an einem belebten Wesen als seine Lieblichkeit, an der Erde als ihr grünes Kleid, am Himmel als die Sterne. Sondern — nun werden wir endlich nach all den Verneinungen bejahend sein Wesen vernehmen — es ist selbst in sich, an und für und mit sich, ein- und einzigartig, ein ewiges Sein. Es scheint fast unmöglich, an dieser Stelle einmal nicht in den fremden Schulausdrücken der Philosophie zu reden, die alle in diesen Gedankengängen Platons ihren Ursprung haben. Denn hier entspringen seinem Denken alle die Grundprobleme und mit ihnen die handwerklichen Ausdrücke der eigentlichen Philosophie, die in ihrer Notwendigkeit hervortreten, während wir sie, die Ausdrücke, kaum noch aussprechen können, ohne all das oft hoffnungslose Irrsal mit Grauen nachzuempfinden, mit dessen Nachklang sie im Lauf der Geschichte beladen sind. Die Idee steht außerhalb der Zeit und des Stroms der Dinge

mit ihrem Entstehen und Vergehen. Sie bedeutet das Konstante im Gegensatz zum Wandelbaren, sie bedeutet das Substantielle im Gegensatz zum Akzidentellen. Sie ist außerhalb aller Relativitäten und bedeutet im Gegensatz zum Relativen das Absolute. Sie ist kein Wirkliches, weder im körperlichen noch auch im geistigen Sinn der wirklich in einer Seele vollzogenen Vorstellung. Sie ist eine rein geistige, von allem Wirklichen gelöste Bestimmung des Gedankens. Sie ist im Unterschied von den Erscheinungen ein An-und-für-sich. Sie wird dabei dennoch ein Sein und ein ewiges Sein genannt. Und das Verhältnis der Erscheinungen zu ihr wird so bestimmt, daß sie alle in einer gewissen Weise Anteil an ihr haben. Also ist es ein ewiges, aller Wirklichkeit entrücktes Sein, das doch nur in der Beziehung auf das Wirkliche gesetzt wird. Dies Wirkliche wird in ihm und durch die Teilnahme an ihm begriffen.

Es ist eine ungeheuerliche Zumutung, die die philosophierende Vernunft hier dem Denken stellt, eine Zumutung, die als reinste Phantastik erscheinen muß, ehe ihr Grund durchdrungen ist. Ihr Grund liegt in dem Gedanken der Wahrheit. Der Gedanke der Wahrheit bedeutet diese Zumutung. Die Welt der Wahrheit gehört nicht in die Vergänglichkeiten der Zeit. In ihr geschieht und wird, entsteht und vergeht, wächst und schwindet nichts. Sie ist nicht bald wahr, bald nicht, in ihr gibt es keine Relativitäten. Sie ist nicht ein Wirkliches der in die Zeit gebundenen Dinge. Sie ist eine ewige Bedeutung, ein ewiges Gelten. Das Forschen nähert sich ihr in der Zeit und durch lauter Ansätze bedingt wahrer Gedanken, aber nur, um ihrem Unbedingten, Letzten, in allen Bedingtheiten Vorausgesetzten sich zu nähern. Eine solche unbedingte Einheit des Gedankens ist die in allem Erkennen vorausgesetzte Gestalt der Wahrheit. Diese Gestalt der Wahrheit aber ist selber nur die letzte Gestalt der Dinge für das Verstehen. Die Wirklichkeit, in ihrem Grunde begriffen, ist eine solche ewige Einheit des Gedankens.

Insofern ist sie nur im Teilhaben an der Idee. Alle Forschung sucht von diesen ewigen Gestalten der Dinge etwas zu begreifen. Darum wird von Platon die Welt der Wahrheit so sehr über alles Wirkliche erhöht, damit wir sie begreifen in ihren wunderbaren und kaum glaublichen Wesenszügen, die sie von allem Wirklichen unterscheiden, und ist doch nur für das Wirkliche und in bezug auf das Wirkliche gesetzt. Denn die Welt der Wahrheit ist zwar ein eigenes Reich, das Reich des Gedankens, und wir müssen das lernen, da es uns so neu ist. Aber doch sollen wir nie vergessen, daß alle Wahrheit nur Wahrheit vom Wirklichen ist und nie etwas anderes sein kann, außer in der Wahrheitslehre selber, in die wir hier mit Platon eingetreten sind.

Wenn er endlich dies alles zum erstenmal verdeutlicht an der Idee des Schönen, so liegt hier freilich etwas ganz anderes als nur ein Beispiel vor. Vielmehr spricht der innerste Sinn seiner damaligen Philosophie. Diese ist Philosophie des Lebens. Das heißt: Philosophie des Guten und Schönen. Die Wahrheitsgestalt, die ihn zunächst und fast allein beschäftigt, ist das Schöne. In seinem Sinn und Zusammenhang umfaßt es das Ganze der Wirklichkeit. Alle Werte des Daseins sind Erscheinungsweisen des ewigen Urgedankens vom Werte, der Schönheit.

Der Zusammenhang erleuchtet sich ganz an dem letzten Gedanken, mit dem er tiefsinnig die Gesamtheit seiner Betrachtungen abschließt. Auf dieser Stufe des Lebens — erklärt er —, in der Schau dieses ewigen Schönen ist es, wenn überhaupt, wert zu leben: das Leben wird des Lebens wert erst, wenn es sich mit Gewißheit gründet in den Gedanken, die als ewige Werte sich in sich selbst behaupten. In der Idee wird die Seele des Gedankens inne, der sie vor dem Gewissen mit Ewigkeitswerten weiht. Sie wird ihrer selbst nach ihrem ewigen Werte nur inne in der Idee. Wer dies Schöne schaut, womit allein es zu schauen ist, das will sagen: mit dem reinen Auge

des Geistes, der sieht nicht mehr Bilder des Schönen, wie es alle jene Erscheinungen sind, über die er zu diesem Ziele gewandert, sondern das Schöne selbst und in seiner Wahrheit. Darum wird er nicht Scheinbilder der Tugend gebären, sondern die wahre Tugend, da sie ja von der Wahrheit stammt. Dies ist der Zug, der die ganze Darlegung abschließt und in ihrem letzten Sinn erleuchtet. Ihre Schau ist ganz etwas anderes als nur ein Verstehen im Sinne der Verstandeserkenntnis. Sie ist das Erkennen, wie die religiöse Sprache das Wort gebraucht. Wer die Wahrheit erkennt, wird in der Wahrheit leben und wandeln. Dies Verstehen ist das Ausgefülltwerden mit dem Geiste des wahrhaftigen Lebens. Es ist das Eintauchen in den Lebenssinn, in dem wir die Einheit mit dem wahrhaft Guten finden. Es ist das Innwerden des ewigen Gesetzes, das sich in Taten offenbart — dies ist das in seinem innersten Kern verstandene sokratische praktische Wissen. Wer aber so die wahre Tugend gezeugt und aufgezogen, mag ein Gottgeliebter werden und, wenn irgendeiner, unsterblich. Er ist eingegangen in die Ewigkeitsgestalt des wahrhaft Wertvollen, ist eins mit dem Göttlichen und lebt im Unsterblichen. Wir denken an die erste Begriffsbestimmung des Dämon Eros, nach der er die Vermittlung zwischen dem Unsterblichen und Sterblichen besorgt, dem Sterblichen zu seinem Anteil am Unsterblichen verhilft.

Hier also begreifen wir die höchste Liebe, die Liebe an sich. Sie macht das Unsterbliche zur Kraft unseres eigenen Lebens. Sie hebt uns in das Leben der Göttlichkeit. Die göttliche Welt besteht aus den Ewigkeitsgestalten der Ideen. Sie, die als die unsterbliche Gewalt des Guten und Schönen das Leben erst zu wahren Leben erhöhen, sind die Kraft des Göttlichen im Menschen. Sie sind der Gegenstand der höchsten Liebe. Auch in diesem ihrem höchsten Begriff erscheint die Liebe als der zeugende Geist des unsterblichen Lebens. Wir würden sagen, sie erscheint in diesem Begriff als der heilige Geist der Kultur. Das Verstehen der Philosophie aber wird unmittelbar zur Religion.

Wir sollten nie vergessen, daß dies hohe Erlebnis durchweg als ein Erlebnis der Lern- und Lehrgemeinschaft erscheint. Zu diesem Ziel des Weges führt der Pädagoge den Jüngling an seiner Hand. Diese Lerngemeinschaft ist die höchste Gestalt der Liebe. Lehrer und Schüler lieben einander in dem Ziel der Wahrheit, in der das Leben seinen Grund im Ewigen findet. Es ist die Wahrheit, die uns mit dem Göttlichen eins macht. Dies, wie das Symposion verkündet, ist der platonische Begriff vom philosophischen Lehren gewesen. Diesem Begriffe schuf er die Akademie. Das Akademische bedeutet also in seinem wahren Begriff jenes gemeinsame Wachsen zur Erkenntnis, die auf das Wissen um ein rechtes Leben, ein Leben im Göttlichen geht. In der Liebe zum vollendeten Erkennen erwächst der wahre Mensch.

Wie wenig das Schöne in diesem Zusammenhang wesentlich im bloß ästhetischen Sinne genommen ist, zeigt die Stelle, an der es in Gegensatz gestellt wird zu Goldgeschmeide und Prachtgewand, schönen Knaben und Jünglingen — und doch, der liebestundige Platon weiß es, bringen auch diese uns außer uns und die Geliebten wecken eine Sehnsucht, immer um sie zu sein, die uns Trank und Speise vergessen läßt. Hier aber — bei der Idee — sei das Schöne selbst, rein, klar, unvermischt, nicht verunreinigt mit menschlichem Fleisch und Farben und sterblichem Tand, das göttliche Schöne in seiner Eingestalt. Aller Verkörperung, aller sinnlichen Anschauung wird es entrückt. An die geistigen Bestimmungen ist allein gedacht, um deren willen wir alle die mannigfaltigen Erscheinungsweisen des Schönen zusammenfassen in den Einen Gedanken der Schönheit. Dieser Einheitsgedanke des Schönen wird nun selber freilich als ein höchstes Schöne gedacht. Wenn er es ist, dessen Entzücken uns bei jedem Einzelerlebnis einer schönen Teilerscheinung durchdringt, wie groß muß das Entzücken sein, wenn er selber in seiner Ganzheit und Reinheit die Seele erfüllt. Es ist, als denke ihn Platon als den gött-

lichen unerschöpflichen Quell der Schönheit, jedes einzelne Schöne ist sein Ausfluß und seine immer nur bruchstückhafte Offenbarung. Von seiner ganzen Fülle wird allein die Seele durchrauscht, die in allem Einzelnen und über alles Einzelne hinaus das Ganze, Letzte, Allgemeinsame erfährt und darin versinkt.

Es ist wohl kein Zweifel, daß er diesem höchsten Schönen ein für sich bestehendes metaphysisches Dasein gibt. Es ist auch in diesem Sinn das selbständig Göttliche, das in ihm erfahren und erlebt wird. Das zeugende Schaffen der Idee ist auch Empfangen. Das Einswerden mit der Idee ist Religion. Dies alles zusammen erweist nur die gewaltige Kraft, mit der sein Idealismus sogleich in seinem Ursprung ins Leben tritt als eine Einheit der theoretischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Richtungen des Denkens. Es ist unmöglich, die Deutung der Ideenlehre allein auf den erkenntnistheoretischen Gedanken festzulegen. Platon entdeckt die Welt der Wahrheit, und das ist seine Leistung für die Theorie der Erkenntnis. Die Welt der Wahrheit ist eine Welt unvergänglicher Gedanken, Gesetzmäßigkeiten, Gestalten. Diese Wahrheit aber ist zunächst Wahrheit vom Leben. Sie bedeutet das Gesetz, das unser Leben durchwaltend es im ewig Guten gründet. Die Idee ist nicht nur das Verstehen. Sie ist auch der Entschluß, der das Leben weiht. Die Welt der ewigen Gestalten ist die Welt des Schönen, die schöpferische Urgestalt in ihrer Reinheit, deren Nachbildung und verschlechterndes Abklingen die wirklichen Erscheinungen der Schönheit sind. Jene ewige Welt ist endlich die göttliche Welt, die Welt des höchsten, reinsten, ewigen Lebens, deren Widerschein alles ist, was in unserem irdischen Tun den Gott verkündet. Die Idee ist nicht nur der Entschluß zum Guten. Sie ist die Erhebung in das Göttliche. In Platon arbeitet die Erkenntnis in allen bewegenden Richtungen des erkennenden, des sittlichen, des künstlerischen, des religiösen Geistes.

Die Welt des Geistes ist als das höchste aller Wunder zum ersten Male aufgetan. Der Geist ist ein Inbegriff ewiger Gedanken. Sie sind die Gründe der Erkenntnis. Sie sind die sittliche Weihe des Lebens. Sie sind die Urwelt der Schönheit. Sie sind die Offenbarung des Göttlichen. Der Geist ist die wahre Gewalt über die Dinge, für welche er die ewige Einheit ist und das, was sittlichen Wert gibt und Geltung der Schönheit und Einswerden mit dem Göttlichen. Diesen Sinn hat es, wenn Platon die Welt des Geistes und der Ideen als das ewig Seiende bezeichnet. Es bedeutet, daß die Ideen dem Werden als dem Fluß von Sein und Nichtsein entrückt sind. Sie bleiben und dauern. Sie sind, was sie sind. Sie sind reines Sein. Wir würden in unserer Sprache am liebsten sagen: sie besitzen ewige Geltung. Indem er den Geist als die ewige Gewalt der Dinge lehrt, wird Platon der Vater alles Idealismus im Abendlande. Der Idealismus als philosophische Weltanschauung hat von ihm seinen gestaltenden Gedanken bekommen und bewahrt in seinem Namen die Erinnerung an die platonische Idee.

Es berührt als ein Wunder, wie dies alles im treuen Ausdenken der sokratischen Tat entspringt. Als Sokrates in seiner Methode das Gesetz der Begrifflichkeit als die Bedingung jedes wahren Gedankens erkannte, brachte er den Geist bis unmittelbar an die Einsicht heran, daß alles Wirkliche die Form des Begriffes tragen und demnach unter dem Gesetz des Geistes stehen muß. Diese Einsicht ist es, welche Platon ausspricht: die Welt der Wirklichkeit gedacht in der Form der Begrifflichkeit ist die Welt der Ideen. Die Ideen sind die ewig gültigen Gedanken, als deren Einheit das Wirkliche sich dem Erkennen darstellt. Den Gedanken in seiner bindenden Allgültigkeit entdeckte Sokrates zuerst in dem Wissen um das Gute. Es ist das Wissen um die Notwendigkeit der Tat aus dem Bewußtsein des Gesetzes und gründet unser Leben in der Gewißheit des sittlichen Wertes. Das Symposium faßt das Gute und

Schöne zusammen und lehrt es als die Gewalt, die das sittlich wahrhaftige Leben schafft. Die Methode des Wahren und Guten entwickelte sich in der pädagogischen Meistertat des Sokrates als die Selbstentfaltung der Seele zum Leben in Wahrheit und bewußter Sittlichkeit. So denkt Platon seine Ideenwelt als im Lehr- und Lernverbände sich erzeugend und offenbarend. Seine Akademie wird die Schule, in der das sokratische Gespräch als Unterrichtsmethode zu einer dauernden öffentlichen Einrichtung wird. Die Akademie wird die hohe Schule des Erlebens, in der Lehrer und Schüler zusammenarbeitend das Ziel ihrer Vollendung suchen. Die Kraft, die den Sokrates in diesem seinem lehrenden Leben mit den Jünglingen leitete, war die sokratische Liebe. Sokrates und der Jüngling lieben in einander die werdende Wahrheit und die wachsende Sittlichkeit aus Bewußtsein, in der die Schönheit ihrer Seele sich erschließen wird. Sie lieben sich im Ziele ihrer Vollendung. Nun setzt Platon die Liebe ein als die Kraft und Allgewalt, die das Leben zeugt, und erhöht sie zum schaffenden Geiste, der das wahrhaftige Leben hervorbringt. Er erkennt als der erste das Werk des Sokrates und sieht es als die höchste Offenbarung des großen Zeugungsstroms, der alles Lebendige schafft. Eine gewaltige philosophische Gesamtanschauung vom Leben in seiner ewigen Geseklichkeit bildet sich ihm aus dem neckischen Tun seines Meisters. Der Meister, selber ein ganz großer Künstler, trug in seiner Seele die instinktgleiche Sicherheit seines Künstlerbewußtseins in seinem Dämonion. Ein Dämon war in der bewegenden Liebe seines Lebens, und dämonisch wirkte der gewaltige Mann. So erklärt Platon den Eros für einen Dämon. Er lernte an seinem großen Meister, daß nur, in wem der Dämon wirkt, das Lebendige schafft. Nur wer aus dem Eros schafft, ist ein dämonischer Mann.

Platon hat nichts getan als den Sokrates völlig zu verstehen und die Welt auszusprechen, die in ihm lag. Aber indem er es tat, verstand er ihn unendlich viel besser, weiter, tiefer,

als Sokrates sich selber verstand. Er gab das Wissen, das im Nichtwissen des Sokrates umschlossen lag. Er drang zum großen Schauen vor, er zeugte und schuf, wo Sokrates blind blieb und, die ewige Hebamme, die eigene Unfruchtbarkeit erkannte. Er warf die eigene schöpferische Genialität in den Abgrund der sokratischen Frage und begriff mit einem Male: aber diese Liebe ist ja Zeugungskraft, die die Welt der Wahrheit schafft, und alle Genialität ist Zeugungstat. So wunderbar greifen die beiden Begabungen ineinander und sind zusammen, mit der Methode beginnend und in hohen Einsichten endend, die Tat der Philosophie als Idealismus.

Es ist leicht anzugeben, an welcher Stelle die platonische Vollendung des Sokrates im Symposion noch nicht ganz zu ihrem Abschluß gediehen ist. Ein letzter Gedanke fehlt, nämlich dieser: daß die Liebe und das Schöne in Wahrheit eins und dasselbe sind. Die Liebe ist der zeugende Geist des unsterblichen Lebens. Das Schöne ist der in immer neuen und höheren Offenbarungsweisen sich darstellende Geist. Diese letzte Höhe der idealistischen Bewußtheit fehlt, die das Wirkliche selbst und schlechtthin zu Geist macht. Von hier kommt häufig ein Schwanken in den platonischen Idealismus. Es bleibt aber dabei, daß es eine ähnliche Tiefe des schöpferischen Verstehens — jenes Verstehens, das, indem es ihn durchdringt, seinen Gegenstand schafft oder das, indem es ihn schafft, ihn dadurch durchdringt — wie das des Platon für Sokrates nie gegeben hat. Wie bei jedem großen Verstehen gibt Platon zugleich eine Offenbarung und ein Bekenntnis des eigenen Wesens. Er versteht in dieser Tiefe die Liebe des Sokrates, weil er Liebe aus Liebe begreift. Die große geistige Welt, die er im Symposion herausstellt, ist nichts als große Liebe zum Meister. Er weiß es von sich, daß diese Liebe der zeugende Dämon in seinem Leben geworden ist und die ganze wunderbare Welt hervorbringt, die er als der erste erschaut hat, die wunderbare Welt der Wahrheit. Der Meister ist das Auge und Licht seiner Seele, und dieses Auge

und dies Licht ist Liebe. Das schöpferische Denken des Platon ist Liebe. Die Offenbarung dieser Liebe ist seine Schönheitswelt, die Welt des ewig Schönen, die Welt der Ideen. Der Mensch begreift immer nur sich selbst.

4. Das Sokratesbildnis

Es ist dieser Zusammenhang zwischen der neu erschlossenen Welt des Geistes und der Persönlichkeit des Sokrates, der es notwendig macht, das Gespräch mit dem lebendigen Bilde des Sokrates in seiner ganzen Unmittelbarkeit zu schließen. Wir erhalten in der Rede des Alkibiades das höchste Werk der antiken Bildniskunst. Der trunkene Mund spricht und geht über vom Preise des Sokrates, der unter allen Menschen das Wunder aller Wunder ist. Nach der höchsten Erhebung in die ferne Welt der Weisheit redet das Leben, wo es mehr als sonst das Leben ist, mit seiner lockenden Schönheit, seinem Flimmern und seiner Ungewißheit, seinem Treiben von Verhängnissen, seinem Unbestande. Dies alles bedeutet der Name Alkibiades. Und dies Leben, — das Leben selbst, bekennt seine Armut vor der göttlichen Höhe des Sokrates, bekennt sie wider Willen, bezwungen von der Gewalt des Geistes, der jeden Widerstand niederwirft. Selbst die Rede löst sich an Stelle des geschlossenen Zusammenfassens und methodischen Eindringens in die letzte Tiefe im Mund des gefährlichen Jünglings in ein Wirbelspiel von Einfällen auf, als wolle sie dem sokratischen Zwang entfliehen. Aber was hilft das alles? Durch das Wirbelspiel selber leuchtet das große Bild des Meisters in der Notwendigkeit und Einheit seiner Züge. Auch darin muß die beabsichtigte Flucht selbst den unentrinnbaren Sieg der Philosophie bezeugen. Der tiefsinnigste Zusammenhang verknüpft dies Ende mit dem Ganzen. Sokrates selber wird offenbar als die lebendige Gewalt der Liebe und des Schönen, als welche die Philosophie sich uns aufgetan. Die Rede des Trunkenen stellt Sokrates als diese Gewalt mitten in das unmittelbarste lebendige Leben.

Die Trunkenheit wird zum trunkenen Stammeln der Begeisterung, welche die alles überwindende Wirkung bezeugt.

Denn jeder dieser Züge, die hier scheinbar absichtslos gereiht sind, greift vielmehr hinein in das Ganze der künstlerischen Absicht, den Sokrates als die Verkörperung des Dämon Eros zu zeigen. Ja, jene letzte Durchführung des Gedankens, die im philosophischen Teil vermischt wurde, ist hier erreicht. Sokrates ist der Dämon, der Eros und ist die göttliche Schönheit zugleich. Seine Gestalt ist wie ein Silenengehäuse, das Götterbilder umschließt, äußerlich ungefüge und roh, innerlich göttlicher Schönheit voll. Seine Reden sind wie seine Gestalt im äußeren Ausdruck gewöhnlich und gemein, im inneren Gehalt voll göttlicher Prachtbilder der Tugend. So vereinigen sich in ihm wie in der Erzeugung des Eros Ratlosigkeit und Rat, Armut und Reichtum. Ein Zauberer ist er, wie es Eros ist, ein Flötenspieler ohne Flöten, der die Seelen bannt wie in Raserei. Kaum ein Mensch! Er ist mit keinem anderen Menschen zu vergleichen, wie es doch sonst alle großen Männer sind — wie der griechische Ausdruck es sagt, entrückt allem Raum, wie die lateinische Übersetzung sagen müßte, entrückt der Zeit, ein Ursprung in sich selbst, von bodenloser Originalität und Ursprünglichkeit, eben nicht ein Mensch, sondern ein Satyr oder Silen, das will sagen: ein Dämon, ein Wesen zwischen Menschen und Göttern, ein Mittler zwischen Sterblichen und Unsterblichen.

Wenn aber die Göttlichkeit sich in der Tugend offenbart, wo war eine ähnliche Erhabenheit über die Lust, eine gleiche Mäßigung und Besonnenheit, Ertragen von Kälte, Hunger und Durst, Überlegenheit über den Wein, wo eine gleiche Tapferkeit in Schlacht und Rückzug? Dabei aber kommen die Augenblicke, die ihn als den erweisen, der in der tiefen Stille seines Wesens mit den Göttern verkehrt, wenn er mitten im Feldlager unter dem Kriegertröß in eine Betrachtung versinkt, die ihn festhält einen ganzen Tag und eine ganze Nacht.

Die philosophische Natur, deren Liebe nicht auf den Körper und nicht auf den Genuß des Einzelnen geht, enthüllt sich in wunderbarer Hoheit, wenn der Verführungsversuch des Alkibiades, des schönsten athenischen Jünglings, nicht das Leiseste über seine Seele und seine Begierde vermag.

Sinn und Art der sokratischen Methode sind dem Alkibiades wohl vertraut, wenn er die Ironie berührt, mit der Sokrates bei allem, was er sagt, stets das Gegenteil meint, wenn er von seinen Reden sagt, daß sie alles das berühren, was betrachten soll, wer schön und gut werden will. Er leitet die Menschen als der beste Helfer an, möglichst gut zu werden. Er kennt die Wirkung in den Seelen der Jünglinge, die er ihres Nichtwissens überführt. Er zwingt sie zuzugeben, daß sie sich mit den großen Angelegenheiten des Staats beschäftigen und entbehren doch ganz des Wissens, das ihnen dazu das Recht gäbe. Er weiß um den wesentlichen Sporn, mit dem Sokrates die junge Seele trifft, und klagt, welche Scham er in ihm geweckt über den Zustand seines Lebens. Die Beziehung auf die Idee der Schönheit wird offenbar, wenn Sokrates mit dem gleichen Ausdruck, der vorher von der Idee gebraucht, von der wunderbaren Schönheit spricht, die er nach der Meinung des Alkibiades in sich trage, und sie dem schönen Schein als die wahre Schönheit gegenüberstellt. Aber die wichtigste und klarste Stelle ist die, an der es aus Alkibiades wie mit der Tiefe der Verzweiflung schreit: es war mir, als ob ich nicht leben könne, ehe ich ihm genug getan, sowie es zuvor von der Idee des Schönen hieß, daß nur in ihrem Anschauen, nur im völligen Durchdrungensein von ihr wahrhaft zu leben sei. Sokrates ist der Ruf zum Leben in wahrer Schönheit und Güte. Er ist das Gericht des wahrhaft Guten an den Seelen. Er entblößt sie in ihrer Kleinheit, indem er über ihnen aufgeht als die unbedingte Größe des Gewissens.

Sokrates ist der Fleisch gewordene Eros und die Fleisch gewordene Idee des Schönen. Ist er zur Stelle, so hat kein

anderer etwas von den Schönen, die zugegen sind. Dieser Zug schließt die Reihenfolge erstaunlicher Gedankentaten, die sich im Symposion drängen. Platon sieht den Sokrates in der ganzen anscheinend zufälligen Fülle seiner persönlichsten Wesenszüge als die Verkörperung des philosophischen Eros und seiner Offenbarungswelt im Schönen. Seine Persönlichkeit ist die menschliche Erklärung für das Hervortreten der Idee der Philosophie. Die Persönlichkeit bedeutet den Inbegriff geistiger Züge, welche das Entspringen des Werks — in diesem Fall der Philosophie — begreiflich machen. Man könnte mit leiser Übersteigerung sagen: Platon gewinnt hier die philosophisch-idealistische Begründung der Geistesgeschichte. Die Geistesgeschichte ist das Ins-Leben-Treten der Ideen in den Menschen. Die Persönlichkeit ist der Mensch, sofern sich in ihm der Geist offenbart, und darum der Grund der Geistesgeschichte. Sokrates ist die Idee der Philosophie als Mensch. Platon steht hier an einem Punkt, den unsere Wissenschaft noch nicht wieder erreicht hat.

5. Tragödie und Komödie in ihrer Einheit

Den letzten Abschluß macht der Einfall, daß am frühen Morgen alle, vom Wein bezwungen, in den Schlaf gesunken sind. Sokrates, Aristophanes, Agathon allein halten aus. Ein großer Krug voll Weins geht zwischen ihnen um. Sokrates will sie beide, den Komiker und den Tragiker, zwingen, anerkennen, daß derselbe Dichter Tragödie und Komödie schreiben müsse. Sie folgen schwer. Aristophanes nickt ein und zuletzt auch Agathon. Sokrates erhebt sich mit dem Morgen und geht wie immer seinen Geschäften nach. Wer dürfte daran zweifeln, daß jeder Zug hier mit Bewußtsein gesetzt ist und in seinem tiefsten Sinn genommen werden will? Die Künstler und Dichter reichen noch am nächsten an die wache Welt des Sokrates. Das Leben des Sokrates ist hohe Komödie und große Tragödie zugleich. Nur in Komödie und Tragödie zusammen spricht das Ganze des Lebens sich aus. Dies Ganze aber muß aussprechen,

wer im vollen Sinne Dichter sein will. Leben und Tod des Sokrates sind die vollkommenste Dichtung auf Erden. Er os als der schaffende Geist des Lebens ist an den Menschen Komödie und Tragödie zugleich. Aber was man so Dichter nennt, folgt hier nur schwer, weil es seine Dürftigkeit fühlt. Von den Schlafenden hinweg schreitet Sokrates wie der helle Morgen selbst in seinen neuen wachen Tag. Der Tag der Wachen beginnt in der philosophischen Kultur. So endet dies Werk, das, wie der Stil des Platon, scheinbar zwanglos und wie zur Unterhaltung die Züge reiht. In Wahrheit aber ist jeder Augenblick und das Ganze des Zusammenhangs durchdrungen von der tiefsten Notwendigkeit des reichen, in seiner ganzen Fülle sich entfaltenden Entwurfs. Es ist wohl nicht zum zweiten Male geschehen, daß auf wenigen Seiten eine gleich große Welt völlig neuer und unverlierbarer Gedanken sich aufbaut. Das Werk bezeichnet einen Abschnitt in der Geschichte des Geistes. Es spricht die größte Entdeckung, die bisher für die philosophische Bewußtheit der Menschen geschehen, nicht mehr nur im ahnungs- vollen Dunkel der Methode und Frage wie bei Sokrates, sondern in der Klarheit des völlig ausgedachten Gedankens aus. Es ist ein Gedanke, der nie veraltet noch auch nur in seinem Grunde sich ändert. Platon entdeckte den Gedanken und die Welt der Wahrheit. Die Welt, in ihrem Grunde erkannt, ist ein Inbegriff von unvergänglichen Gedanken, von Ideen. Er erkannte die Ideen als die wahre Wirklichkeit, d. h. als den Kern der Wirklichkeit. Er begründete den Idealismus, indem er ihn lebte. Denn dem Idealisten sind Ideen das wahrhaft Wirkliche. Diese Welt vergeht, ihr göttlicher Gedanke besteht. Platon gab der Philosophie für immer ihren Hauptgedanken. Er tat es in einer solchen Größe des Zusammenhanges, daß das Ganze des Lebens sich in seinen gestaltenden Kräften enthüllte. Es ist eine Grausamkeit, in der Deutung nur die theoretischen Züge hervortreten zu lassen und die große Tat zu verarmen, indem man sie aus ihren Bezügen löst und heraus-

hebt. Wir müssen versuchen, vorzudringen zur Ganzheit des platonischen Erlebnisses. Mehr als zwei Jahrtausende haben dem Gedanken Platons noch nichts von seiner unmittelbaren und noch heute überraschenden Lebendigkeit genommen. Wir sind weit davon entfernt, ihn ausgelesen zu haben. Vielmehr will uns manchmal scheinen, wir fangen erst jetzt an, ihn recht zu lesen.

7. Phaedon

1. Die Unsterblichkeit des Sokrates, der Seele und der Ideen

Dem Sang vom Leben im Symposion entspricht im Phaedon das Lied vom Tode. Aber das Lied vom Tode bedeutet in Platons Munde das Lied von der Unsterblichkeit. Der Gedanke von der Unsterblichkeit des Lebens, wie er auch das Symposion durchdrang, vertieft sich zu dem von der Unsterblichkeit der persönlichen Seele. Philosophie ist wie das wahre Leben, so auch das rechte Sterben. Sie bedeutet in beiden Beziehungen die Erfüllung des Lebens mit dem Sinn der Ewigkeit. Die Stellung des Phaedon in der Weltliteratur beruht auf dieser erstaunlichen Lehre, die er den Jahrhunderten brachte, auf dieser kühnen Tat des philosophischen Geistes, der der Seele ihre Unsterblichkeit bewies. Die Jahrhunderte einer Weltreligion, welche diesen Unsterblichkeitsgedanken unter ihre wesentlichen Glaubenslehren aufnahm, setzten in sich eine Metaphysik voraus, die diesen Glauben als Erkenntnis vortrug. Diese Metaphysik hat Platon der Nachwelt geschaffen. Er erschien auch darin als die geistige Wurzel des christlichen Weltalters und sein Büchlein Phaedon als eine weltgeschichtlich fortwirkende Gewalt im Leben des Geistes. Uns Heutigen freilich tritt diese Seite seiner ersten und vorzüglichen Absicht völlig zurück, ohne daß sein Buch darüber verloren hätte. Es strahlt in der ganzen Bedeutung seiner Tiefe auf, gerade da der Glanz der Oberfläche erlischt.

Ein hoher Reiz liegt darin, beides begründet zu erkennen

in dem ersten Ursprung dieser Gedanken in Platon. Denn seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist nur eine neue Wendung seiner Sokratesliebe. Ist das Bild des Meisters schon im Symposion verklärt, ins Halbgöttliche hinaufgehoben und nach seinen Wesenszügen in jenem Meisterstück der Bildniskunst lebhaft und greifbar hingestellt, so erscheint er doch erst im Phaedon mit voller geschichtlicher Wahrheit in dem höchsten Augenblicke seines Daseins, welcher die den Tod überwindende Größe seines Sterbens war. Er hat den Tod in eine höchste Offenbarung des Lebens verwandelt. In diesem Bilde hat Platon durch sein Buch der Welt mehr geschenkt als durch die philosophische Gedankenarbeit seiner Unsterblichkeitslehre. Er ließ ihr eins der ewigen Sinnbilder menschlicher Größe, welches unvergessen weitergelebt hat in jener Legende der Zeitalter, die in den Geschichten von Christus, Buddha und wenigen anderen den Bestand heiliger Überlieferungen vom verklärten Leben umfaßt. Es ist, als spräche Platon: das Sterben des Mannes, den ihr zu töten versucht, ist ja ewiges Leben. Allgemein gesagt: unsterblich ist die Seele. Was aber in Sokrates wahrhaft Ewigkeit war, das war die Ewigkeit des Geistes selber — es war der Gedanke der Wissenschaft und Erkenntnis, welche das Innewerden der unverrückbaren gedanklichen Gesetzmäßigkeiten ist, in denen die Welt der Wahrheit und das Leben in der Wahrheit des Sittlichen sich gründet. Der Geist in seiner unverrückbaren Gesetzmäßigkeit war die wahre Ewigkeit am Sokrates. So fügt es sich nach weltgeschichtlicher Notwendigkeit an Platons Phaedon, daß die Beweise für die persönliche Unsterblichkeit der Seele zwischen den Fingern der fortschreitenden Zeit zerrinnen, aber der Beweis für das Ewige im Gedanken von Wissenschaft und Wahrheit, für die Ewigkeit der Ideen sich für alle Zeiten behauptet. Indem die Vordergründe versinken, sieht man erst die wahre Tiefe dieser Sicht in die Ewigkeit.

Es ist, als habe der Geist sich im Anfang selbst noch nicht in dieser seiner wahren Tiefe verstanden und sei an dichterischen

Einkleidungen, Vorläufigkeiten und Greiflichkeiten haften geblieben. Indem er sich von ihnen freimacht, kommt er erst zu seinem eigenen und eigentlichen Sinn. Platons schönstes Sokratesbüchlein aber weiß es selber kaum, wie sehr es wirklich die Ewigkeit des Sokrates verkündet. Sokrates in der Offenbarung seines Ewigkeitssinnes heißt Platon. Das ist die Wirkung der großen Liebe, die es nie ganz zu Ende versteht, wie sehr sie im anderen selber ist, und die die Wahrheit des anderen findet, wo sie seinen Schein verliert. Nur der Genius ist so ganz gebunden und so völlig frei, so gebunden unter der Wahrheit und dem Gesetz der Sache und so frei in seiner schöpferischen Tat.

2. Philosophie, Sterben und Priestertum

Über dem ganzen Gespräch scheint das Wort zu stehen, mit dem Sokrates die Freunde empfängt, indem er die von den Fesseln befreiten Schenkel reibt: wie doch Lust und Unlust, die zusammen bei den Menschen nicht weilen wollen, niemals ohne einander sind. Denn den Schmerz über den Tod des einzigen Mannes durchstrahlt die Freude wegen seines Adels und wunderbaren Wesens, in dem er so göttergleich ruhig dem Tod entgegengeht. So ist die Stimmung seiner Freunde und Schüler ein Ineinander von Leid und Glück, die Tränen löst das Lachen ab, die vor Schmerz brechenden Herzen füllt selige Heiterkeit. In heiterer Ruhe leistet Sokrates dem Gott die letzten Pflichten, der ihn im wiederkehrenden Traumbild zur Musik aufruft. Ist auch Philosophie die höchste Musik, doch schreibt er die paar Verse, die der gottgesandte Traum zu erwarten scheint. Sofort aber löst sich von der zufälligen Gegenwart der tiefe Gedanke, in dem das Philosophieren als ein neuer Sinn gegenüber dem Leben sich auf tut. Der Freund, den er noch einmal grüßt, soll alsbald in den Tod ihm folgen, falls er ein wahrer Philosoph ist. Denn wer recht der Philosophie beflissen ist, sucht nichts anderes als Sterben und Ab-

geschiedensein. Es ist ein Wort, das arg nach Lebensfremde und Lebensfeindschaft und nach mönchshafter Entfagung klingt. Auch deutet es in die Zeiten voraus, in denen zwischen Geist und Natur, zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Gedanken und Leben die große Kluft befestigt schien. Aber hier verklärt es doch nur für Sokrates den Tod als den Übergang in das Reich der Wahrheit und Ewigkeit und bekundet das Bewußtsein einer ewigen, allem irdischen Wandel entrückten Welt. Sicher wirken hier Ansichten nach, die Platon religiösen Überlieferungen entnimmt. Aber darauf kommt es an, daß er dem alten Gedankengut die Prägung gibt, in der es ein Teil der philosophischen Weltansicht im Abendlande wurde. Er rettet die Ahnung in die Erkenntnis und macht aus den Willkürlichkeiten des Überkommenen lebendige, unvergängliche Bildung.

Philosophie ist, genau wie das Sterben, Trennung der Seele vom Körper. Die bedeutungsschwere Scheidung der beiden Reiche befestigt sich hier in Platons Gedanken. Es sind die beiden Reiche des Leibes und der Seele, des Körperlichen und des Geistigen, der Sinnlichkeit und der Vernunft. Die Unterscheidung, von einem hohen Idealismus der Gesinnung getragen, wird grundlegend für alle Theorie der Erkenntnis und für alles Philosophieren überhaupt. Voran steht die Berufung auf die reine Geistigkeit des philosophischen Lebens. Die Freuden des Leibes, die Lüste der Sinne, die das gewöhnliche Menschendasein füllen, sind nur eine Störung für den, dessen einzige Freude die Wahrheit ist. Die neue Lebensgewalt des rein im Geistigen sich aufbauenden Lebens spricht ihr Bekenntnis aus. Aber es gilt an dieser Stelle mehr. Es gilt die grundlegende Festsetzung über die Quellen der Wahrheit. Was bedeuten dem, der die Erkenntnis sucht, die bloßen Empfindungsinhalte der erregten Sinne! Sie sind voll Täuschung und Ungenauigkeit. Nicht Augen und Ohren verkünden uns, was in Wahrheit „ist“. Es ist das reine Denken, es ist die reine Vernunft, also die von allen körperlichen Erregungen

abgekehrte Seele, die, in sich selbst gesammelt, die Wahrheit faßt. Das reine Denken steht als die Kraft des reinen Geistes allem Körperlichen gegenüber. So tritt auch seine Welt, die Welt der Wahrheit, allen Erscheinungen der sinnlichen Auffassung gegenüber als die Welt der Dinge an sich.

Es sind Aufstellungen von weltgeschichtlichem Gewichte, die sich damit ergeben: die reine Vernunft im reinen Denken oder in reinen Begriffen soll die Dinge an sich ergreifen. Die ganze kommende Geschichte der Metaphysik empfängt hier ihre Problem-begriffe. Das Feld wird aufgetan, auf dem sich alle ihre kühnen Gebilde erheben sollten, und in dessen Tiefen dann jeder schwere Zweifel an der Möglichkeit des Erkennens nagte. Die Erkennbarkeit der Wirklichkeit aus reinem Denken oder durch reine Begriffe bildet ja den Gegenstand der Untersuchung in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. An dieser Platonstelle aber will allein der Gedanke der Wissenschaft und ihrer Welt sich deutlich werden. Solange die Wissenschaft den wandelbaren Unbestand der Erscheinungen in festen Begriffen zu erfassen sucht, solange wird sie das Reich ihrer Begriffe den Gegebenheiten der Empfindungsinhalte gegenüberstellen. Nur darin liegt die Frage, in welchem Sinne hier von reinem Denken, von reinen Begriffen die Rede sei. Es ist die Ergriffenheit des neuen Erlebnisses von der Wissenschaft und ihrer Würde, die Platon seine Ausdrücke von priesterlicher Weihe eingibt. Denken ist Reinigung, nämlich von den Unklarheiten der Sinnlichkeit. Die Reinheit des Geistes ist das Ziel, die Reinheit der Vernunft der leitende Gedanke. Diese Reinheit bedeutet ein Abscheiden aus der Welt des Irdischen und ein Eingehen in das Reich der reinen Geister. Besagt nicht die wahre Sittlichkeit genau dasselbe? Daß nämlich in die Seele statt des Beherrschtseins durch die Triebe der Sinnlichkeit die Vernunft trete. Platon findet die ganze Unterscheidung des Lebens in der Gewöhnlichkeit und des Lebens im Guten. Der gewöhnliche Mensch kennt kein ander Ziel als seine Lust. Sein Gutsein, seine Mäßigkeit,

Tapferkeit, Gerechtigkeit bedeuten, daß er um der Lüste willen, die er mehr erstrebt, auf die verzichtet, die ihm weniger gelten. Seine Tugend ist ein Tauschgeschäft von Lust gegen Lust, von höherer gegen geringere. Aber die edle Seele will das erkannte Gute, sie will die Gestalt des in sicherer sittlicher Geselligkeit geordneten Lebens. Sie will die Reinheit des Willens und die Herrschaft der Vernunft. Sie tauscht gegen alle jene Lüste die Vernunft. Es besagt auch in der Geschichte der Ethik einen großen Schritt, daß das Sittliche als das Gesetz der Vernunft den blinden Regungen der Sinnlichkeit gegenübertritt. Die reine Vernunft bedeutet Platon nicht nur den reinen Gedanken, sondern auch den reinen Willen. Philosophieren ist ihm Reinigung der Seele im Erkennen und Leben. So sehr war für ihn Philosophie ein Erlebnis des ganzen, auch des sittlichen Menschen. Sie ist als die Lebensweihe ein neues Priestertum. Uns Heutigen mag ein solches Gleichsetzen von Priestertum und Erkennen wenig gefallen und selbst bedenklich erscheinen. Wir wollen in der Wissenschaft die volle Nüchternheit allein des Verstandes. Aber die Wissenschaft in ihren ersten großen Ansätzen wäre nicht entstanden ohne die ergriffene Begeisterung der Seele. Es ist wichtig daran festzuhalten, daß die heilige Erregung in Platon die Erregung durch den Gedanken der Wissenschaft ist. Nur darum kann es sich handeln, in welcher Klarheit und Tiefe dieser sich ihm herausgearbeitet hat. Seine Entdeckungen mögen nicht weniger unvergängliche und der Menschheit unentbehrliche sein, auch wenn er sie als Priester vorgetragen hat.

3. Die neue Wahrheits- und Wissenschaftslehre Naturphilosophie und Metaphysik

Nur von den neuen Zügen, die er für seine Wahrheitslehre gewinnt, soll in diesem Zusammenhang die Rede sein. Daß alles in vermeintlichen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele hervortritt, bildet um dies eigentlich Wichtige nur

einen besonderen Reiz der Einkleidung. An dem ersten Ansatz der Beweise können wir ganz vorübergehen. Er fügt sich wie ein Schlußkapitel an die ausklingende Geschichte der vorsokratischen Naturphilosophie. Längst hat diese die Gegensätzlichkeit als den Grundcharakter in allem Geschehen der Natur hervorgehoben. Die Natur ist das Ineinander, das Auf und Ab von Sein und Nicht-Sein, das ewige Werden, die ununterbrochene Folge von Leben und Tod. Alles stammt aus dem Gegensatz. So würde, meint Platon, die Natur lahmen, wenn die Bewegung einmal nur in einer Richtung ginge, dem Erwachen das Einschlafen folgte, aber nicht umgekehrt, und so dem Leben der Tod, aber nicht umgekehrt. Es liegt am Tage, daß dieser Gedanke nichts austragen kann für das Weiterleben der persönlichen Seele. Er sagt nur, daß, wenn wir die Natur fassen als ewiges Auf und Ab von Leben und Sterben, wir den Begriff der Natur aufheben, wenn wir eines der beiden Merkmale streichen. Daß aber neues Leben die Weiterdauer derselben lebendigen Seelen bedeute, bliebe noch zu beweisen. Es wird eine Aussage über Tatsachen erschlichen auf dem Weg der Auseinandersetzung angenommener Begriffe. Um die spätere Sprache Kants zu reden, ein Erläuterungsurteil wird für ein Erweiterungsurteil, ein analytisches Urteil wird für ein synthetisches ausgegeben — der allgemeine Ursprung metaphysischen Irrtums. Aber all dies liegt noch außerhalb der eigenen platonischen Welt.

4. Die Apriorität der reinen Grundbegriffe

Wir sind in der Mitte dieser Welt mit dem zweiten Beweise, der ergeben soll, daß die Seele schon vor diesem Leben war und so auch über dies Leben hinaus sein wird. Der Beweis stützt sich auf die Ergründung des Erkennens. Alles Erkennen ist Wiedererinnerung und zwar an ein Leben vor diesem Dasein. Denn in diesem Dasein werden die Begriffe bereits vorausgesetzt und können also in ihm nicht erworben sein. Es

erinnert mich ein Mensch an ein Gerät, das ich oft in seiner Hand gesehen. Es erinnert mich eine Sache an eine andere, die ihr ähnlich ist. Bei diesem Erinnern durch Ähnlichkeit ergreift dann mein Bewußtsein zugleich die Unähnlichkeit, die zwischen der Sache und ihrem ähnlichen Abbild waltet. Aber genau von dieser Art ist das Urteil der Erkenntnis. Ich erkenne diese Gegenstände als gleich. Was geschieht in dem Satz? Ein Doppeltes. Die Gegenstände rufen den Begriff der Gleichheit in mir hervor. Zugleich aber weiß ich, daß sie nicht der Begriff des Gleichen sind. Sie sind gleich, aber nicht das Gleiche. Sie sind auf die Gleichheit bezogen und von ihr unterschieden. Das Erkennen der Dinge setzt Begriffe voraus, welche die Dinge denkbar machen, aber nicht mit ihnen zusammenfließen. Sie sind eine von den Dingen verschiedene Wesenheit, aber nur durch die Wesenheiten gewinnen die Dinge Stellung und Charakter in der Welt der Wahrheit.

Es fragt sich, ob wir den Gedanken der Gleichheit durch unsere Erfahrung an den gleichen Gegenständen lernen. Aber das kann nicht sein. Denn, um sie als gleich zu erfassen, muß der Gedanke der Gleichheit bereits zugrunde liegen. Also, scheint es, müssen wir den Gedanken der Gleichheit in unsere Erfahrung bereits mitbringen. Demnach müßte er eine Erinnerung sein an ein Leben vor unserm irdischen Dasein. Wir haben die reinen Begriffe vor unserm Eintritt in dies Leben in einer Welt des reinen Geistes geschaut. Wohl treten sie bei Gelegenheit unserer sinnlichen Erfahrungen hervor. Aber sie sind von ihnen als reine Begriffe verschieden. Der platonische Gedanke des reinen Denkens, der reinen Vernunft, der reinen Begriffe erfährt an dieser Stelle die entscheidende Aufhellung. Ausdrücklich betont Platon, daß hier nicht nur von der mathematischen Erkenntnis die Rede sei, nicht nur von der Welt der Gleichheit, sondern ebenso vom Schönen, Guten, Gerechten, Frommen, überhaupt „von allem, womit wir siegeln, was ist“. Ausdrücklich bezieht er sich auf den Ursprung dieser Entdeckung

in der dialektischen Methode des Sokrates. Wir finden diese Begriffe auf dem Wege des Fragens und Antwortens. Indem wir den Menschen durch rechtes Fragen die Antwort selber finden lassen, bringen wir ihn dazu, die reinen Begriffe in sich zu entdecken, und erweisen so, daß er sie in sich trägt.

Auf das feinste durchdringt Platon die Verschiedenheit der beiden Welten, die sich hier aufthut. Die gleichen Dinge sind nicht das Gleiche, vielmehr trägt alles, was gleich ist, an sich auch viel Ungleichheit. Ganz anders ist jenes Gleiche an sich. Immer verhält es sich auf dieselbe Art, immer bleibt es das Gleiche, der reine unwandelbare Gedanke der Gleichheit. Was wir dinglich als ein Gleiches denken, ist sowohl gleich wie ungleich. Aber unwandelbar nur das Gleiche ist der Gedanke der Gleichheit. Wir wollen es ganz allgemein aussprechen: das Gleiche an den Dingen ist sowohl wie es nicht ist, es ist gleich und ungleich. Aber das Gleiche an sich ist und duldet in sich kein Nicht-Sein. Es ist die Gleichheit in ihrem reinen und wahrhaftigen Sein. Heißt es viel weitergehen, wenn wir sagen: alles wirkliche Dasein ist so gut wie es nicht ist, aber die reinen Gedanken sind und sind nur Sein. Dann liegt auch nichts Wunderliches darin, wenn wir hinzufügen: die wirklichen Dinge streben zu sein wie die Gedanken, sie streben das Gleiche zu sein und das Gute und das Schöne und sind es doch nicht. Sie bleiben zurück hinter dem reinen Sein der Ideen, durch das allein sie doch ihre Bestimmung erhalten. Der schöne Knabe ist nicht die Schönheit, aber durch die Schönheit ist er, was er uns ist. Wir brauchen dies noch gar nicht im Sinne einer allgemeinen Metaphysik zu verstehen, als sei die Wirklichkeit das unvollkommene Nachbild einer urbildlichen Gedankenwelt und ihrer Vollkommenheit und strebe vergeblich danach, dem Urbild gleich zu werden. Der Ursprung der Lehre, die sich in solchen Gedanken auswuchs, liegt hier in seiner Einfachheit zu Tage — wir greifen sie in ihrer Wurzel. Die Dinge streben zu sein wie die Ideen — d. h.: was sie sind (also ihr Sein), sprechen wir in

den Ideen aus: sie sind gleich, gut, schön u. s. w. Aber sie bleiben hinter den Ideen zurück, d. h.: sie sind nie die Gleichheit selbst in ihrer Unwandelbarkeit, nie die Güte, nie die Schönheit selber. Sie bleiben ein Teil der in tausend Beziehungen spielenden Wirklichkeit und erreichen nie die in sich ruhende Einsicht der Idee. Dies ist die unaufhebbare Kluft zwischen dem Reich der Wirklichkeit und dem Reich der Wahrheit.

Um diese Gedanken spielt der ganze Tiefsinn des platonischen Geistes. Sie leiten die Ewigkeitsprobleme der Philosophie ein. Ein wunderbares Lied ist dies, das Lied von der seit Ewigkeit die Gedanken der Wahrheit schauenden Seele. Aber wunderbarer noch ist der schlichte, unausrottbare Sinn in diesem Liede. Denn was ihm zugrunde liegt, ist die Entdeckung von der in ihren Grundbegriffen unwandelbar ruhenden Erkenntnis. Es gibt Begriffe, die in aller Wahrheit bleiben, was sie sind. Platon hat Recht: wir entnehmen sie nicht den Erfahrungen der Sinne. Zwar ist es noch weit bis zu dem Tage, an dem die Einsicht gefunden wird: sie können nicht aus der Erfahrung stammen, weil sie die Erfahrung ermöglichen. Aber Platon hat doch bereits die richtige Erkenntnis, daß sie in aller Erfahrung vorausgesetzt werden. Verschieden also von aller Erkenntnis, die aus Erfahrung stammt und mit ihr sich wandelt, bleiben sie in aller Erfahrung gültig und mögen überempirisch oder in der philosophischen Sprache *a priori* heißen.

Platon eröffnet die Auseinandersetzung mit dem Problem der Apriorität. Es entspringt in dem Problem der Erkenntnis selber und bedeutet die Frage nach dem notwendig Gültigen in der Erkenntnis. Es ist der Gedanke vom ewig Wahren, ewig Guten, ewig Schönen, der in diesen Ansätzen treibt. Bedeutsam genug, wie neben die ethischen Ideen hier die mathematischen treten als die beiden Grundgestalten reiner gedanklicher Gültigkeiten. Beide — mathematische und ethische Ideen — als reine Gedanken mit ihrer Notwendigkeit durchwalten das Wirkliche als gestaltende Gesetze und geben ihm die Form der

Wirklichkeit. So hat es seinen genauen Sinn bekommen, wenn Platon vom reinen Denken, von reiner Vernunft sprach. Die reinen Gedanken stehen als die in sich denkgewissen, erkenntnisgewissen im Gegensatz zu den im Wandel der Erfahrung schwankenden Denkinhalten, die aus den Empfindungen stammen. Die reinen Gedanken bilden die ewige Form der Wahrheit. Das Wichtige ist, daß in diesem sicheren Sinn der Erkenntnislehre ein Reich der reinen Gedanken entdeckt ist. Das Große ist, daß Platon mit dieser untrüglichen Sicherheit das Wesen dieser Welt von reinen Gedanken faßt. Es ist der Gedanke von der Welt der Wahrheit, der darin zur Ausführung kommt. Im Gedanken der Wahrheit ist die Welt ein Inbegriff und Zusammenhang von unvergänglichen Gedanken. Gesezt auch, daß wir sie nie ergriffen — aber zugrunde liegt allem unserem Forschen die Voraussezung einer immer mit sich gleichen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit des Daseins, einer unwandelbaren Ordnung, die dieselbe bleibt, auch wenn niemand sie dächte und erkannte, und die allen unsern Vorstellungen allein Bedeutung gibt. Die Gedanken, die sie bilden, sind das Maß der Dinge. Sie geben unsern Erkenntnissen die Gestalt der Wahrheit.

Als der erste Mensch im Abendlande lebt Platon in der Klarheit dieses Wissens. Das ist der Sinn seines Gegensatzes zwischen der Welt der Wahrheit, welche ist, was sie ist, stets auf dieselbe Weise sich verhält, und in der sich nichts wandelt, und der Welt der Wirklichkeit, die in beständigem Wandel nie mit sich dieselbe ist —, die „immer andere“ im Gegensatz zu der stets mit sich gleichen Welt. Von höchster Fruchtbarkeit ist an unserer Stelle die beinah kindlich einfache Ableitung des großen Gedankens aus dem Sinn des Urteils. Das Urteil sagt: die Dinge sind gleich. Aber wir begreifen zugleich: sie sind das Gleiche nicht. Die reinen Gedanken bestimmen uns die Dinge, aber sie bilden doch eine von den Dingen durchaus verschiedene Welt. Das Urteil der Erkenntnis also sezt jenen Inbegriff reiner Gedanken voraus, die von den Dingen ver-

schieden sind. Wir wollen den Sachverhalt in unserer Wendung aussprechen: im Gedanken der Erkenntnis ist die Wirklichkeit ein Urteil mit unveränderlichen Aussagebegriffen. Hier verbreitet sich auch volle Klarheit über den Sinn, in dem von der Welt der Ideen als der Welt des wahren Seins gesprochen wird, im Unterschied von der Welt der Sinne als einer Welt des Seins zugleich und des Nichtseins. Das Urteil der Erkenntnis sagt, was die Wirklichkeit in Wahrheit „ist“ — es besagt also in diesem Sinn das wahre Sein der Wirklichkeit. Das Sein, das gemeint ist, ist das Sein des Urteils, ist das „Ist“, mit dem das Urteil seinen Gegenstand bestimmt.

Wir wollen nicht völlig leugnen, daß Platon die Ideen auch als eine für sich auffaßbare Wirklichkeit gedacht haben mag. Daß er lehrte, die Seele habe sie vor der Geburt geschaut, scheint darauf zu deuten. Aber worauf es ankommt, ist offenbar, in den eigentlichen Sinn seiner Lehre einzudringen. Dieser bedeutet nicht jene oft als der ganze Platonismus vorgetragene Dichtung von der überirdischen Wirklichkeit der Ideen. Er bedeutet etwas so Tiefes wie unvergänglich Wahres. Er lebt in Wahrheit in jedem ehrlichen Ringen um Erkenntnis weiter. So gewiß der Gedankeninhalt in einem Lehrbuch der allgemeinen Physik nicht die Natur selber ist, so gewiß bedeuten Wahrheit und Wirklichkeit zwei verschiedene Welten. Ebenso gewiß ist jene ein Inbegriff unvergänglicher Gedanken und diese ein ununterbrochener Fluß beständigen Wandels. Ebenso gewiß sagt jene, was diese in Wahrheit ist, und drückt in diesem Sinne ihr „wahres Sein“ aus. Alle Forschung bedeutet Verwirklichung des platonischen Reichs der Ideen im Erkennen. Alle Forschung sucht die dauernden Gestalten im Fluß der Dinge und lebt den Platonismus, auch wo sie ihn mit dem Munde leugnet.

Eine andere Frage ist die nach der Herkunft dieser reinen Gedanken in der Seele. Bringen wir sie wirklich in dies Leben mit? Sind sie, wie man das später faßte, angeboren? Wenn

sie die Erfahrung möglich machen, ist das so zu verstehen, daß sie das Denken der Erfahrung als angeborene Form in unserer Seele bedingen? Es ist nicht schwer zu sehen, daß hier ein Mißverstehen und eine letzte Unklarheit vorliegen. Denn nicht um die Herkunft in der Seele, nicht um den seelischen Ursprung, sondern um die Art der Geltung handelt es sich bei den reinen Gedanken. Sie behaupten die Geltung der Notwendigkeit gegenüber der Wandelbarkeit der Erfahrungsinhalte. Schon unser Leibniz hat schlagend bemerkt: sie müßten ja in jenem früheren Leben vor der Geburt auch erinnert sein. Der psychologische Ursprung begründet nicht ihre reine Geltung. Es handelt sich um die Gültigkeitsart der reinen Begriffe und nicht um die Art, wie sie ins wirkliche Denken kommen. An dieser Stelle erleuchtet sich hell der ganze Weg der Philosophie von Platon zu Kant und über Kant hinaus.

Dagegen trifft es wieder in den tiefsten Ursprung des Gedankens, wenn Platon gerade hier sich auf die sokratische Methode beruft. Diese hat erwiesen: alle Wahrheit trägt die Form der Begrifflichkeit. Also muß der Satz gelten: alle Wirklichkeit muß im Gedanken der Wahrheit die Form der Begrifflichkeit tragen. Diesen Satz spricht die Ideenlehre Platons aus. Die Ideen bedeuten diese Form der Begrifflichkeit für alle Wahrheit vom Wirklichen. Die Welt der Wirklichkeit, gedacht in der Form der Wahrheit, ist die Welt der Ideen. In allem Erkennen ist der Begriff vorausgesetzt als die unwandelbare Übereinstimmung mit sich selber. Die Ideen sind diese im Erkennen der Wirklichkeit vorauszusetzenden, mit sich übereinstimmenden, in sich unwandelbaren Begriffe. Die Ideenlehre Platons spricht nur die Gestalt der Welt aus, wie sie in der Methode des Sokrates, d. h. in der Methode des Denkens, des Erkennens selber vorausgesetzt liegt. Sie ist die sich selbst in ihrer Welt völlig begreifende Methode.

Es ist die unausrottbare Gesinnung des Idealismus, die sich damit ein für allemal begründet. Der ist ein Idealist, dem

die Ideen die wahre Wirklichkeit sind. Was bedeutet der Zufall der vorüberrauschenden Dinge, ihrer Hast, ihres Unbestandes, ihrer Wertlosigkeit? In den Ideen allein ist der ewige Halt der Welt, ihr Bestand, ihre Dauer, ihr Wert. Auch hat Platon hiermit trotz allem den Ewigkeitssinn der Seele gefunden. Er bleibt der wahre und eigentliche prophetische Philosoph der Seele. Die Seele wird diesem Sokrateschüler unter seiner Hand ein neues Wesen, so wie sie sich als ein neues Wesen unter der Erschütterung des Sokrates fühlte. Sie ist nicht mehr allein der Träger des Lebens. Sie ist der Schauplatz der Offenbarung für die ewigen Ideen.

5. Die beiden Welten der Erscheinungen und der Ideen, der Sinne und des Geistes. Die Göttlichkeit der Seele

Die Darlegungen, die folgen, und die einen neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele bieten sollen, haben gerade hierin ihren Sinn, den neuen Begriff der Seele und ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigkeitsreich des Geistes völlig herauszuheben. Wenn das Körperliche als das Zusammengesetzte dem Geistigen als dem Einfachen gegenübertritt und das Zusammengesetzte als das Auflösbare, das Einfache als unauflösbar und darum unzerstörbar erscheinen soll, so ist damit zwar der Schulmetaphysik von der Seele wieder einer ihrer langlebigsten Gedanken geschenkt, aber dies macht noch nicht deutlich, wofür an dieser Stelle Platons eigene Seele innerlich glüht. Ihr gilt es den tieferen und feineren Einblick in die neue Welt der Wahrheit, die er entdeckt: jenes Reich des wahren Seins, von dem unsere Untersuchungen immer Rechenschaft geben in unserm Fragen und Antworten, jenes Gleiche an sich, das Schöne an sich, ein jedes An-sich, durch das wir bestimmen, was ist — immer verhält es sich mit sich selber gleich, es duldet keinen Wechsel, ist eingestaltig an und für sich, niemals in irgendeiner Beziehung anderweitig, und darin der Gegensatz zum Reich der Vielheit und der einzelnen Dinge, die im Gewande jener ewigen Ideen

gehen und ihren Namen tragen, aber im Gegenteil nie mit sich selbst und einander gleich, niemals in dem Selbigen sind. Wir setzen also diese beiden verschiedenen Geschlechter des Seienden, das eine unsichtbar, ein Reich des rein Gedachten, das Reich des Unwandelbaren und ewig Gleichen, das andere wahrnehmbar, nie mit sich selbig, das Reich des Wandels. Wir setzen die Seele jenem verwandt. Damit greifen wir das ganze Schicksal der Seele. Sie schafft sich das Schicksal in der Wahl, die ihr bleibt. Ist sie gefangen im Reich der Sichtbarkeit, des Vielen, Irren, Wandelnden, Gehalt- und Bestandlosen? Oder gehört sie den ewigen Gedanken? Lebt sie der Erde oder dem Gotte? Denn jene Welt der ewigen Gedanken steht als die göttliche Welt gegenüber dem Irdischen.

Die tiefste Inbrunst Platons spricht hier ganz offenbar den letzten und heiligsten Gehalt seines Erlebens aus. Wir sagen es ja längst, daß die Seele, wenn sie den Körper bei der Betrachtung braucht — durch Gesicht oder Gehör oder eine andere Wahrnehmung, denn durch Wahrnehmung betrachten heißt ja durch die Organe der Sinnlichkeit, also durch den Körper betrachten —, dann wird sie vom Körper gezogen in das nie mit sich gleich sich Verhaltende und selber irrt sie und wird verirrt und taumelt wie trunken, da sie die taumelnden Dinge berührt. „Wenn sie aber selbst in sich das Sein betrachtet, dann geht sie dorthin zum Reinen und Immerseienden und Unsterblichen und stets mit sich Gleichen und, wie mit ihm verwandt, weilt ewig mit ihm, wenn sie selbst in sich sich findet und es ihr vergönnt ist und sie hat aufgehört mit dem Irrsal und ist um jene ewig mit sich selbst, gleich ewig wie sie, da sie sie berührt, und dieser Zustand heißt Vernunft.“ Denn „dem Göttlichen und Unsterblichen und Gedachten und Eingestaltigen und Unauflösliehen und immer mit sich selbst sich gleich Verhaltendem am ähnlichsten ist die Seele“. In dem gleichen Zusammenhange erleuchtet sich erst völlig der neue platonische Begriff von der Tugend, der diese höhere Sittlichkeit über die gewöhnliche

bürgerliche Moral hebt. Diese besteht in Gewohnheit und guter Übung. Jene bedeutet Einsicht, Vernunft, eine neue Bewußtheit, die in ihrer Einheit mit dem Göttlichen gefaßte Seele. Nicht weil sie Armut fürchtet wie die Geldliebenden, enthält sie sich der Lust, noch weil sie schlechten Ruf und Unehre fürchtet wie die Herrschsüchtigen, sondern weil sie die Befreiung sucht vom Bann der Körperlichkeit, um der Erhebung willen in die Einheit mit Gott. Denn die Begierde ist der Nagel, der uns an den Körper heftet. Die Leidenschaften sind die Blindheit der Seele. Sie lassen uns für wahr halten, was wir wünschen und begehren. Sie entfremden uns dem Reich des ewig Wahren und seinen Gesetzen.

Platon schreibt mit all dem wieder für Jahrtausende allen denen ihren Leitgedanken voraus, die der Gefangenheit im Zufall des sinnlich Gegebenen und seinem Fluß und seiner Versuchung ein Reich des Geistes mit seinen ewigen Werten abringen wollen. Sein Gegensatz der beiden Welten geht auf nichts anderes als den ewigen Gegensatz in den menschlichen Dingen, den Gegensatz der Gewöhnlichkeit und des Adels. Jene lebt von Tag zu Tag nach dem Zufall der Sichtbarkeiten. Dieser strebt nach der Durchgeistigung des Menschlichen durch das Ewige und Göttliche.

Es wird so klar, was die seltsame Liebe zum Tode auf diesen Seiten bedeutet. Sie bedeutet das Sterben für die Welt des Scheins und der Unwahrheit um des wahren Lebens willen. Es ist nur eine kindliche Einkleidung, wenn er das selbstgewählte Schicksal der Seelen durch die Seelenwanderung verdeutlicht und damit alten religiösen Gedankenschatz seiner neuen Erkenntniswelt aneignet. So dient es auch allein der starken Hervorhebung der Richtung, in die er die Seele bringen will, wenn er sie ihr Ziel erst im Tode finden läßt. „Wenn sie rein von dannen geht, nichts vom Körper mit sich zieht, da sie ja mit Willen mit ihm im Leben keine Gemeinschaft hielt, sondern ihn floh und in sich gesammelt war, immer hiersür

sorgte — d. h. ja aber nichts anderes als: wenn sie recht philosophierte und in Wahrheit leicht zu sterben sich mühte, dann geht sie hinweg in das ihr Gleiche, das Ewige, das Göttliche, Unsterbliche, Vernünftige und erreicht dort die Glückseligkeit, die Erlösung von Irrsal, Unvernunft, Furcht und wilder Begierde und sonstigen menschlichen Übeln, und, wie es von den Geweihten heißt, lebt in Wahrheit die übrige Zeit mit den Göttern.“ Recht philosophieren also heißt nichts anderes als den rechten Sinn des Lebens finden. Der rechte Sinn des Lebens liegt in der Gründung des Lebens in ewigen Werten. Philosophie bedeutet in diesem Zusammenhange eine Religion. Platon entdeckt das Reich der ewigen Gedanken, die in jedem Sinne des Worts dem Wirklichen Gestalt geben. Er entdeckt mit diesem Reich zugleich die Göttlichkeit der Seele. Er gibt ihr, könnte man sagen, ihre Göttlichkeit. Ihre Göttlichkeit ist, daß sie das Göttliche zu leben vermag, daß sie ihm verwandt, zu ihm berufen ist, daß sie von ihm lebt und sich nährt. Sie lebt das Göttliche, wo sie frei wird von Zwang und Tyrannei der natürlichen Begierden und sich gründet im ewig Wahren, ewig Guten, ewig Schönen. Dies nämlich ist das Göttliche in der Welt. Der tiefste Sinn der platonischen Lehre in all diesen Gedankengängen ist die Verkündigung von der Göttlichkeit der Menschenseele.

6. Die Wissenschaft vom Ursprung und Grunde. Der Gedanke der Wissenschaft. Wissenschaft und Philosophie

Wie nach allem diesem Platon in die letzte und entscheidende Auseinandersetzung hinüberleitet, ist eine Tat von wunderbarster Feinheit der Kunst. Die Gedankengänge führen wie mit einer innerlichen zwingenden Notwendigkeit zu der letzten in ihnen liegenden Fragestellung, zur grundsätzlichen Erörterung der ewigen Frage vom Entstehen und Vergehen, vom Ursprung, vom Grunde, und hier ist es denn, wo der platonische Idealismus sich in voller bewußter Klarheit von

der vorhergehenden Wissenschaft der Griechen abhebt. Platon bezeichnet den Abschnitt mit großer Deutlichkeit. Den Sokrates und die Freunde umfängt ein tiefes Schweigen, in dem die großen Gedanken nach- und ausklingen. Leise neue Zweifel wollen in den hartnäckigsten Denkern unter seinen Schülern sich flüsternd regen. Es liegt auf der Hand, daß sie an Gewicht dem Gewinn der vorhergehenden Untersuchung nicht gleichkommen. Aber wenn Simmias die Seele als Harmonie fassen will, so gibt das einen Anlaß, die hochberühmte Seelenlehre der Pythagoreer und vor allem des Philolaos zu streifen und eindringlich zu betonen, wie die neue Erkenntnislehre vor allem mit ihrem Aprioritätsgedanken den Begriff von der Seele vertieft hat. Es ist ein freundlicher Rückblick auf die große pythagoreische Geisteswelt aus heiterer Sicherheit des eigenen Fortschritts. Die Bedenken des Kebes, der der Seele wohl die Langlebigkeit, aber nicht die Unsterblichkeit zugestehen will, dienen vollends nur dem Übergang in die abschließende Erörterung.

Es ist, als wolle Platon selber durchblicken lassen, daß der Ernst der Stelle nicht bei dem sachlichen Gehalt der kritischen Auseinandersetzung ruht. Vielmehr gilt es noch einmal das Bild des großen Wahrheitsuchers, wie er in der Todesstunde, unerschütterlich gelassen, unermüdet geduldig zu neuem Ansetzen der Forschung wieder und wieder bereit ist. Die Hoheit seines Wesens hat ihre tiefe Menschlichkeit in der Liebenswürdigkeit, mit der er, unbesorgt um sein Geschick, noch über den Tod hinaus zärtlich für die Seele der Freunde sorgt mit ernstster Warnung vor dem Wahrheitshaß. Wie Menschen ohne Menschenkunde zu Menschenhassern werden, weil sie in ihrem allzu schnellen und unbegründeten Vertrauen mehrfach getäuscht wurden, so mag die Seele vorschnell an jeder Möglichkeit der Erkenntnis verzweifeln, weil einige ungenügend begründete Gedankengänge den Einwänden nicht Stich gehalten haben. In beiden Fällen fehlte es an der rechten Kunst. Das ist die

hohe neue Einsicht, die Stolz und Größe des sokratisch-platonischen Lebens bildet: es gibt eine Denkkunst, eine Kunst des Weges zur Wahrheit, jene Dialektik, in der die Methode des Sokrates sich zur Wissenschaft entwickelt. Sie ist die Kunde der Maßstäbe, die Wahrheit begründen und sie von der Unwahrheit scheiden, die dem Irren und dem Irrtum ein Ende machen. Man weiß im Kreise des Platon vielleicht zum ersten Male von allen Tiefen des Zweifels und seiner Qual und von allen Schwierigkeiten des Wissens, aber indem man dabei die Gewißheit hat, daß es eine Wahrheit gibt, und daß sie dem Denken erreichbar ist.

Eben unsere Stelle unterscheidet zwischen den Meinungen, die auf ein gewisses Gutdünken, eine gewisse Wahrscheinlichkeit hin angenommen werden, und den Gedanken, die aus einem zureichenden Grunde, einer hinlänglichen Voraussetzung fließen. Sie betont sogar, wie es in der vorliegenden Frage von der Unsterblichkeit der Seele eine Gewißheit der Erkenntnis kaum geben kann und man mit dem am besten einleuchtenden Satze sich begnügen muß, wenn man nicht etwa auf eine göttliche Offenbarung sich zu beziehen weiß. Wie auf einem Floß soll man auf der Rede, die am wenigsten zu widerlegen ist, das Leben zu durchschiffen wagen. Es wird also zugestanden, daß man sich treiben läßt durch den Strom. So bestimmt hebt sich in der Darstellung des Platon der eigentliche letzte Sinn aller seiner Darlegungen heraus: das Bewußtsein um den Gedanken der Wahrheit und ihre ewige Gesetzmäßigkeit. Sokrates ist der Mensch, der völlig eins geworden mit diesem ewigen menschlichen Inhalt: nicht auf Sokrates soll man Rücksicht nehmen, sondern allein auf die Wahrheit. Der Gedanke der Wahrheit und Wissenschaft ist es denn auch, der als der dauernde Ertrag in allen diesen Anstrengungen der Beweise sich behauptet.

Die große Wendung, die der platonische Wissenschaftsbegriff bedeutet, besteht darin, daß hinfort Grund und Ausgangspunkt der Erkenntnis nicht länger in den Dingen, sondern in

den Gedanken erblickt werden soll. In dieser Darlegung eröffnet sich erst völlig der Zugang in die von Platon entdeckte Welt der Wahrheit. Man darf mit gutem Recht an ein sehr viel späteres berühmtes Wort erinnern: man hat bis dahin angenommen, daß im Erkennen die Begriffe sich nach den Dingen richten. Man empfängt jetzt die Belehrung, daß vielmehr die Dinge sich nach den Begriffen richten. Wenn der platonische Sokrates hier und hier allein die Sache in der Gestalt eines Stückchens Entwicklungsgeschichte seines wissenschaftlichen Denkens berichtet und auf die bisherige Geschichte der griechischen Philosophie zurückblickt, so ist jedenfalls so viel wahr, daß die aus der sokratischen Methode entwickelte Ideenlehre des Platon an dieser Stelle mit vollem, klarem Bewußtsein sich in ihrem Fortschritt über jene Vorgeschichte der griechischen Philosophie hinaus weiß.

Die Grundfrage aller jener früheren vorsokratischen Bemühungen war die nach Sein und Werden der Dinge, nach Entstehn und Vergehn des Alls. Sollen die Dinge selbst hierüber unsere Lehrer sein, so wäre etwa anzunehmen, daß sie vermittelt des Hirns uns Empfindungen des Hörens, Sehens, Riechens geben, aus den Empfindungen Erinnerung und Vorstellung entsteht und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie zu einer gewissen Ruhe kommen, Erkenntnis. Mit Nachdruck wird hervorgehoben, daß in dem wirren Mancherlei und Dunkel auseinandergehender Meinungen wie ein Licht der Gedanke des Anaxagoras aufgeleuchtet sei: die Vernunft ist es, die alle Dinge ordnet und schafft — wie Sokrates es sofort verdeutlicht: der Gedanke des Anaxagoras ist, alles abzuleiten und zu erklären unter dem Gesichtspunkt des Guten oder des Besten — warum es gut und warum vernünftig so ist, daß die Erde im Mittelpunkt des Weltalls ruht, und so für alles, was ist, den zureichenden Grund in der Wahl der Weisheit zu finden, die alles zum Besten mit Vernunft geordnet hat. Nur weiß Anaxagoras mit dem eigenen gewaltigen

Fund nichts anzufangen. Vielmehr statt ein jedes zu erörtern unter dem herrschenden Gedanken von der weisen Vernünftigkeit des Alls verliert er sich in seinen Einzelerklärungen ganz und gar in die mechanischen Austünfte und arbeitet mit den Bewegungen von Wind und Wasser. Ganz als antwortete jemand auf die Frage, warum Sokrates im Gefängnis sitzt und diese Unterredungen führt, nicht, wie es die Wahrheit ist: weil er, von den Athenern verurteilt, es für gerechter hielt, die Strafe auf sich zu nehmen, anstatt zu fliehen, sondern weil er Nerven, Knochen und Sehnen und eine Stimme hat. Es ist eine durchgreifende Unterscheidung für alle kommende Wissenschaft, die hier gewonnen wird, die Unterscheidung zwischen den Gelegenheitsursachen und der wahren Ursache, zwischen den Mitbedingungen und dem wahren Grunde, zwischen den Mitteln der Ausführung und dem gestaltenden Gedanken. Auf das All übertragen führt dies zur Unterscheidung zwischen der zweckhaft gestaltenden Idee und den mechanischen Gesetzmäßigkeiten ihrer Durchführung. Das für alle Weltanschauung grundlegende Problem von dem Verhältnis von Bewegungs- und Zweckursachen, von Mechanismus und Teleologie drängt sich an dieser Stelle in das Bewußtsein des erkennenden Geistes.

Die Zweckerklärung soll nach der Überzeugung des Platon-Sokrates an die Stelle der mechanischen Auffassung treten. Das Dasein soll durch das höchste Erkennen in seinem letzten Sinn ergriffen werden. Aber das unsäglich reizvolle Schauspiel und die wahrhaft offenbarende Lehre liegt darin, daß unter der Hülle dieses viel weiter reichenden Gedankens es vielmehr eine so viel einfachere Frage ist, die zur Entscheidung kommen will. Diese Frage aber ist die Grundfrage, die in der Tat in jener andern steckt, durch deren Entscheidung allein jene andere mitentschieden werden kann und muß. Sie bereitet als die engere der weiteren Grund und Voraussetzung. In einem andern Sinne freilich ist sie die wahrhaft allgemeine und jene andere nur ein besonderer Fall. Es ist die Frage, in welchem Sinne die

Welt überhaupt als geistgestaltet betrachtet werden darf, in welchem Sinne Begriffe des Geistes die Welt bilden und gestalten. Ist es ein Denken, das das Dasein macht und bildet? Denn die Welt kann im Erkennen nur Gedanke werden, wenn sie in irgendeinem Sinne Gedanke ist. Platon regt die große Frage an mit kindhaft einfältigen Problemen. Wenn ein Mensch wächst und groß wird, geschieht es durch Nahrung? Wenn einer größer als der andere, ist er das um seinen Kopf? Wenn Eins zu Eins kommt, sind sie durch diese Annäherung zwei, da sie vorher in der Trennung jedes eins waren? Wenn Eins zerschnitten wird, wird es durch dies Zerschneiden zwei, durch die Trennung also wie zuvor durch die Annäherung? So zwiespältig, so widerspruchsvoll erscheint die dingliche Welt, daß in ihr der Kopf bald kleiner, bald größer macht, bald Annäherung, bald Trennung die Zwei bewirkt. Wir suchen im Erkennen die Überwindung des Widerspruchs und den in sich einhelligen Gedanken.

Hier setzt denn die „zweite Fahrt“ des Sokrates-Platon nach dem Grunde ein. Wie die, die beim Blick in die Sonne, gleich dem Faust im Anfang des zweiten Teils, fast geblendet werden, lieber ihr Bild im Wasser betrachten, so fürchtet er die Blindheit, die von dem Blick auf die Dinge stammt, und wendet sich zu dem Gedanken als zu einem zugänglicheren Bilde. Nur daß nicht zugegeben wird, es stünden Sache und Gedanke wie Wirklichkeit und Bild, wie Wahrheit und Schein einander gegenüber. Vielmehr, der Gedanke ist die Wahrheit, der Gedanke, wie wir längst wissen, ist in platonischer Denkweise das Reich des echten Seins. Die Zwiespältigkeit, der Widerspruch und das Irrsal der Erscheinungen verschwindet in der Klarheit, Reinheit und Einheit des Gedankens. Es folgt der grundlegende Satz der gesamten platonischen Wahrheitslehre. Man darf sagen, daß an dieser Stelle der ewige Gedanke der Wissenschaft in voller Klarheit sich entdeckt. „Ich lege den Gedanken zugrunde, den ich als den tragfähigsten

beurteile, und was mir mit ihm am besten zusammenzustimmen scheint, das setze ich als wahr, es sei über die Ursache oder alles andere, was aber nicht stimmt, als unwahr.“ Der Satz bedarf der genauesten Erklärung. Erkennen liegt im Setzen der Gedanken, von denen aus die Erscheinungen sich verstehen lassen als eine übereinstimmende Reihe von Folgerungen. Es ist der Gedanke der sokratischen Methode, der hier in das klare Licht des Bewußtseins gehoben wird. Die Wahrheit — nach Sokrates — trägt die Gestalt der Begrifflichkeit. Sie bedeutet Übereinstimmung. Sie besagt den Gedanken, der in allen Folgerungen widerspruchslos übereinstimmt in sich selber. Die Wirklichkeit also im Gedanken der Wahrheit muß ein solches Gebilde der in sich übereinstimmenden Begriffe sein. Die Wirklichkeit im Gedanken der Wahrheit trägt die Gestalt der reinen Gedanken. Sie setzt in ihrem Grunde und als ihren Grund reine Begriffe voraus.

Es ist dem Sokrates selber vermutlich niemals deutlich geworden, daß durch seine Methode die wunderbare Grundgestalt der Welt als ein Gewebe reiner Gedanken nicht sowohl entdeckt als gefordert wurde. Aber Platon sieht die von Sokrates geforderte Welt. Der Weg der Erkenntnis geht nicht von den Dingen zu den Gedanken, er geht vielmehr vom Denken zu den Dingen. Sucht nur die Setzungen des Gedankens, die sich als die letzten Gründe in allem Verstehen der Erscheinungen widerspruchslos erweisen. Diese Setzungen des Gedankens sind die platonischen Ideen. Sie sind die Grundlegungen der Erkenntnis. Sie sind die Bedingungen der Denkbarkeit für das Wirkliche. Bis die ganze Einsicht, die hier hervordrängt, ins Licht gehoben wird, das ist noch ein weiter, weiter Weg. Aber weit mehr als die Ahnung ist vorhanden. Es ist die klare Sicht von dem tiefen Grundgedanken der Erkenntnis und Wahrheit.

Mit der vollen Klarheit über seine Begründung kehrt in diesem Zusammenhange der leitende Gedanke des platonischen

Idealismus wieder. Es „ist“ ein ewig Schönes, Gutes, Wahres an sich. Das will sagen: in allem Erkennen sind letzte unvergängliche Geltungen vorausgesetzt. Ohne sie ist kein Gedanke des Schönen, Guten und Wahren. Was die Menschen in einer Zeit für recht und sittlich halten, wechselt und schwindet. Aber es ist der ewige Gedanke des Guten, der dabei durch seine wandelnden Erscheinungen geht. Was den Menschen schön erscheint, ist verschieden nach Zeiten, Orten, Lebensalter und Bildung und tausenderlei Zuständen und Zufällen. Gäbe es aber nicht den Einen unvergänglichen Gedanken der Schönheit, so trüge all dies Meer der Wandlungen nicht den gleichen Namen. Viel Irrtum wird für wahr gehalten. Aber in allen unzulänglichen Meinungen ist es doch der Gedanke der Einen unwandelbaren Wahrheit, der gefaßt werden soll und fortschreitend sich enthüllt. Er ist das Gericht, das die Meinungen wägt und vernichtet, — jenes Gericht, das als Methode des Sokrates zuerst die Menschen erschütterte. Die Welt des ewig Wahren, Guten und Schönen war es, die in jenem Gericht seiner Methode wirkte. Wir danken es ihm, wenn Platon sie nun in ihrem Wesen erschaut. Die Welt des ewig Wahren, Schönen, Guten ist der Grund, in dem alles Denkbare seinen Bestand hat, in dem die Erscheinungen ihre Übereinstimmung und Einheit finden. Erkennen heißt: zu den Grundbegriffen vordringen, als deren Entfaltung sich die Erscheinungen verstehen lassen, an diesen Grundbegriffen unverbrüchlich festhalten und sich nie verwirren lassen durch die undurchsichtige Mannigfaltigkeit der Erscheinung.

Es hat eine tiefe Bedeutung, daß die Beispiele, mit denen Platon arbeitet, durchweg aus der Welt des mathematischen Denkens stammen. Bei allen jenen fast wie scherzhaft früher aufgeworfenen Fragen: wodurch ein Mensch größer sei als ein anderer, ob etwa durch den Kopf uff., wäre vielmehr zu antworten: durch Größe. Das will sagen: es ist der Begriff der Größe, der alle jene Vorstellungen vollziehbar macht, der

Inbegriff genauer Maßbestimmungen. Er ist es also, der als zugrunde liegend bei allen solchen Gedankenverbindungen angenommen werden muß. Er bildet die Grundlegung, die sichere Hypothese für jene ganze Welt von Beziehungen, in denen Körper mit Körpern verglichen werden. Vielleicht kommt in Durchführung dieser platonischen Gedanken einmal der Tag, an welchem das gesamte Gebiet der Naturerscheinungen gedacht wird als das Reich der Größenbeziehungen. Es wäre der Tag, der die volle Wahrheit des platonischen Grundgedankens vollzöge und nun ganz begriffe, wie sehr es der Gedanke ist, der die Dinge denkbar macht. Die Natur wird zum Ausdruck der Idee der Größe. In derselben Richtung liegt, wenn Platon die Frage von der Zwei, die bald durch Annäherung, bald durch Trennung entstehen soll und so zwiespältig doch nicht entstehen kann, dahin entscheidet, daß vielmehr der reine Gedanke der Zweiheit hier als grundlegend anzunehmen ist, und jene sowie andere zufällige Geschehnisse im Wirklichen erscheinen dann abermals nur als Ausdruck reiner Gedanken. In diesem Sinne ist es eine Welt von reinen Gedanken, die zugrunde liegt, wo immer das Spiel der Erscheinungen in Erkenntnis eingehen soll. Ohne einen solchen Zusammenhang reiner unwandelbarer Gedanken gibt es kein Erkennen, gibt es keine Welt der Wahrheit. Erkenntnis also ist eine Setzung reinen Denkens.

Man versteht es, daß der große Gedanke an ethischen und mathematischen Begriffen zuerst entspringen wollte. Der Gedanke des Guten bedeutet ein allgemeines und ewiges Gesetz, welches den Maßstab abgibt für alle seine Erscheinungen in den Handlungen der Menschen und diese Handlungen als Ausdruck der ewigen sittlichen Idee werten läßt, — ein Ausdruck, der zudem hinter der Idee und ihrer Reinheit stets in der Unvollkommenheit zurückbleibt. Aber auch die mathematischen Begriffe, die Gedanken der Zahlen, der Größen, der geometrischen Gebilde entspringen der reinen Tat des Denkens

als ewige unwandelbare Gesetzmäßigkeiten, bilden das Maß aller Fälle des Wirklichen, die ihre Namen führen, so daß das Wirkliche als Ausdruck des Gedankens gefaßt werden muß, und wieder bildet jeder wirkliche Fall einer Geraden, eines Kreises, einer Größe in der Natur nur eine unvollkommene Darstellung des reinen Gedankens. Die ethische und mathematische Einsicht hat sicherlich mitgeschaffen an der Entdeckung Platons. Aber sie ist doch auch — genau in dem Verhältnis, wie Platon es an der Vernunftlehre des Anaxagoras aufdeckt, — für diese selbst nur die mitverursachende Gelegenheit gewesen, an der man nicht allein haften, und über der man die wahre Tiefe der Entdeckung nicht verkennen soll. Diese liegt in der ganz allgemeinen Aufklärung jener Dunkelheit, welche das Erkennen heißt, daß es allemal reine Gedanken sind, durch welche die Wirklichkeit in der Erkenntnis faßbar wird.

Die Wirklichkeit erscheint in diesem Sinne als eine geistdurchwaltete und geistgeschaffene Ordnung. Diese Ordnung ist die göttliche Gediegenheit und Güte der Welt. Mit diesem Gedanken bringt Platon in seinem Idealismus den Einfall des Anaxagoras zur Durchführung. Es ist der Geist, der die Welt baut, — fast möchte man sagen, der sie ist. Alles Dasein und Geschehen ruht in geistigen Gründen und wird durch sie bewegt. Die Frage nach dem Warum? führt, so verstanden, überall auf eine Entscheidung des Geistes. Die Welt ist ein Ausdruck unvergänglicher Gedanken. Es wäre nur eine leichte Verschiebung zu sagen: sie ist, wie sie ist, weil der Geist sie so wählte, der Geist, der erkannte, wie es recht und gut war. Zum letzten Grundgedanken der Weltbetrachtung würde dann die Idee des Guten oder des Besten. Der Idealismus Platons trägt in sich wie eine Notwendigkeit den Zweckgedanken oder die teleologische Betrachtung.

Platon birgt mit sicherer Hand alle diese Mitansätze weittragender Anregungen für die Wissenschaftslehre. Er nimmt die Ausdrucksweise vom Symposion wieder auf, wenn er er-

klärt, daß alle schönen Dinge schön sind durch die Teilnahme am Schönen an sich, an der Idee des Schönen. „Es ist für jedes Gebiet der Erscheinungen eine Idee und das andere alles nimmt an dieser teil und hat von ihr seinen Namen.“ Übrigens bemerkt er selbst, daß er auf den Ausdruck gar kein Gewicht legt. Man mag das nun Teilnahme oder Gemeinschaft oder Einwohnen nennen oder wie immer. Wir möchten „Ausdruck“ oder „Darstellung“ vorschlagen. Alles Dasein ist Ausdruck oder Darstellung der unvergänglichen reinen Gedanken. Die Natur ist die Darstellung der Größenbegriffe, ihr Buch ist mit mathematischen Lettern geschrieben. Die Welt des Sittlichen ist das Ausleben der Idee vom Guten, die sie in mannigfaltigen Erscheinungen und Darstellungsformen erfüllt und bewegt. Wir sagen und bestimmen, was „ist“, in den Ideen. Sie sind die ewigen Aussagebegriffe des großen Urteils Erkenntnis. Alles Wirkliche bekommt durch sie seine Bestimmung und Einordnung in die Welt der Gedanken und ihrer Namen. Die Annahme dieser ewigen Gedanken ist die sichere Hypothese, an der wir halten müssen in allem Erkennen.

Platon stellt in diesem Zusammenhang das volle Problem der Wissenschaft und sieht sie in ihrer systematischen Vollendung. Wenn jemand für die Hypothese selbst eine Rechtfertigung verlangte, so müßten wir sie selber wieder zurückführen auf eine weiter zurückliegende Hypothese und diese wieder auf eine andere, bis wir zu „etwas Hinreichendem“ kämen. Wir führen die Erscheinungen zurück auf ihren Grund in den Ideen und die Idee wieder auf eine letzte oder erste Idee, die für sie alle der Grund ist. Die Gründe führen wir zurück auf den Grund der Gründe. Wir verstehen als den Grund der Erkenntnis die Setzungen der reinen Begriffe und begreifen diese Setzungen wieder als eine Einheit der Setzung von einer letzten Grundsetzung aus. Man darf sagen, daß das Gebiet der Philosophie mit diesen Aufstellungen zum erstenmal klar bezeichnet

ist. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den begrifflichen Notwendigkeiten der Erkenntnis in ihrem Zusammenhang und in ihrer Einheit.

Was die platonische Ideenlehre auch weiterhin sein mag, in diesen Darlegungen bedeuten die Ideen die grundlegenden Setzungen des erkennenden Geistes. Wenn man sie dann in unserem heutigen Sinne des Worts wesentlich als eine Hypothese oder Lehre der Erkenntnistheorie auffaßt, so versetzt man sie vielleicht in eine engere Problemwelt, als es die des Platon war, und sieht ihn im Zusammenhang von Schwierigkeiten und Nöten, die ihm nicht dasselbe bedeuten konnten wie uns, da sie eine tausendjährige Geschichte voraussetzen. Bei Platon handelt es sich im vollsten Begriff des Worts um eine Erleuchtung. Der erkennende Geist empfängt die Selbsterleuchtung über seine Gründe, Gestalten und wurzelhaften Setzungen und begreift in ihnen den einzigen Zugang zum Geheimnis und der wirren Vielheit der Dinge. Es ist eine Entdeckung von der größten Tragweite. Es ist der folgenreichste Gedanke in aller Geschichte der Wissenschaft. Platon erkennt, in welchem Sinne die ungeheure Wirklichkeit Geist ist. Weil und insofern sie Geist ist, ist sie durchsichtig für den Geist und ersteht in ihm aufs neue als Wissenschaft und Erkenntnis.

7. Idee und Naturgesetz

Methode der Wirklichkeitserkenntnis

Wie nun der letzte und in Platons Auffassung offenbar entscheidende Beweis für die Unsterblichkeit der Seele auf diesem Grunde sich aufbaut, besitzt nicht die gleiche Wichtigkeit für die Wissenschaft. Aber in einem gewissen Sinne vollzieht sich auch hier eine weltgeschichtliche Wendung. Es soll nämlich eine Methode für die Wirklichkeitserkenntnis abgeleitet werden, durch welche es möglich wäre, Ergebnisse von strenger logischer Notwendigkeit zu gewinnen. Der führende Gedanke ist auch diesmal wieder der sokratische Satz vom Widerspruch. An den

Begriffen schließen die Gegensätze sich aus. Die Größe kann nicht die Kleinheit, die Wärme kann nicht die Kälte sein. Aber es findet sich, daß auch in der Welt der Tatsachen manche Gegenstände, ohne eine Idee zu sein, doch eine bestimmte Idee immer mit sich führen und ihren Gegensatz unter allen Umständen ausschließen. Schnee ist nicht das Kalte an sich, aber trägt immer das Kalte an sich und schließt das Warme aus. Die Drei ist nicht das Ungerade selbst, doch duldet sie in sich nicht die Geradheit. Geradezu ein allgemeines Gesetz aller Wirklichkeit soll sich hier ergeben, daß nicht nur der Begriff nicht den Gegensatzbegriff annehme — sondern auch — wie es in reichlich abgezogener Sprechweise heißt: das, was ein Gegenteil an dasjenige heranbringt, zu dem es kommt, nimmt, sobald es heranbringt, des Herangebrachten Gegenteil niemals an. Dieser allgemeine, alles Dasein beherrschende Gedanke ergibt den siegreichen Schluß für die Seele. Die Seele, ohne das Leben selbst zu sein, ist doch überall der Träger des Lebens und duldet nicht den Tod. So ist sie unsterblich und unvergänglich.

Der Begriff der Seele, die an dieser Stelle im altgriechischen oder im Urvölkersinne als Lebensquell und Lebensgrund verstanden wird, schließt die Lebendigkeit ein: die Seele also ist ewiges Leben. Die Wahrheitslehre des Platon versucht es damit, sich zur Metaphysik zu entwickeln. So wenig ist sie gesonnen, in der Kritik der Erkenntnis ihr Ganzes oder nur ihr Wesentliches zu sehen. Der Übergang aber wird gewonnen, indem rein aus dem Begriff Feststellungen über das Tatsächliche folgen sollen. Es liegt auf der Hand, daß man die Lebendigkeit im Urteil der Erkenntnis aus dem Begriff der Seele nur herausziehen kann, weil man sie früher in den Begriff hineingelegt hat, — mit welchem Recht und in welchem Sinne, bleibt unentschieden, ganz abgesehen davon, daß die Unsterblichkeit der einzelnen persönlichen Seele dadurch noch nicht erwiesen wäre. Für Platon aber liegt darin die durch-

schlagende Überzeugungskraft seines Beweises: er meint an dieser Stelle die logische Notwendigkeit der reinen Begriffsverhältnisse in die Erkenntnis der Tatsachen zu übertragen und sogar über alle mögliche Erfahrung hinaus Gewißheit der Einsicht selbst über das Jenseits zu gewinnen. Wie die Begriffe den Widerspruch ausschließen, dulden auch Gegenstände den Widerspruch derjenigen Idee nicht, in die sie notwendig gekleidet sind. Als der erste tut er mit Bewußtsein den Schritt, der dann die allgemeine Methode der vorgeblichen Wissenschaft wird, die als Metaphysik den Rahmen der Erfahrung überschreitet, und deren Erkenntnis für lange die wichtigsten Angelegenheiten des Menschengenüßes überantwortet bleiben: er will aus bloßen Begriffen, aus reinem Denken Erkenntnisse über Tatsachen ableiten, und wie sie aus reinem Denken stammen, sollen sie durch reines Denken allein gewiß sein. Im Hinblick auf die vielen kommenden Jahrhunderte der Philosophie, auf ihr Wandern durch Wüsten und Meer, auf ihr Ringen, das mit Kants „Kritik der reinen Vernunft“ vorläufig zur Entscheidung kommt, auf die schließlich, allzu spät erwiesene Vergeblichkeit und Unmöglichkeit der hier zuerst versuchten Methode hat es etwas Ergreifendes, wie Platon-Sokrates sich von den mitforschenden Freunden die tiefe Befriedigung über die Beweiskraft seines letzten Gedankens bescheinigen läßt, und wie das sokratische Leben ihm hierin ausklingt als in einer strahlenden, nicht durch den leisesten Zweifel mehr verdunkelten Gewißheit.

8. Der Mythos Platons von der Seele

Was folgt, bezeichnet sich mit gutem Grunde als ein „Schwanengesang“, ein Lied, ein Mythos, nicht im Sinne willkürlicher Einbildungen, aber im Sinn einer Kunde, die der genauen Erkenntnis entzogen bleibt, aber tief innerlicher Überzeugung einen bildlichen Ausdruck gibt — von der Seele, die als unsterblich unserer Pflege bedarf, daß sie weise werde und

gut, denn nichts bringt sie ins Jenseits hinüber als ihre Bildung und Zucht, — von dem Flug der vom Körper erlösten Seele, die ihr Dämon hinführt zu den Orten des Gerichts, vom Gang ihrer Sühne und Läuterung, — von der Gestalt der Erde, in deren Höhlen wir leben ohne Ausblick in die Welt des reinen Lichts, und auf der wir emporstreben können zu der „reinen Erde“, wie sie unter dem Auge der Götter unter der Sonne liegt, oder als Philosophen, die die Seele von allem Körperhaften rein gelöst, körperlos zu noch schöneren Stätten der Schau. Der Ruf zum wahren Schmuß der Seele im Geistigen, der Besonnenheit und Güte, der Ruf zu Tugend und Weisheit klingt durch dies alles. Alles durchdringt die große Sehnsucht Platons, die die bewegende Kraft seines Geistes ist. „Denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß“, süß die Gefahr in solchem Beschwörungslied. Die Zuversicht getrostes Mutes bringt diese Botschaft, und ein leiser Hauch feiner Müdigkeit ist darin als von einem Sterbeliede.

9. Das Sterben des Sokrates. Schluß

Dann endet das Sterben des Sokrates dies Buch voll tiefster, reichster Gedanken und großer Gesichte, ein Sterben, das nur wie der letzte wohlgemute Schritt eines rechten Lebens ist. Keiner letzten Aufträge bedarfs. Denn wenn sie seinen Worten gemäß leben, werden sie von selbst das Rechte tun, und sonst hilft kein Versprechen. Mit dem Leibe mögen sie verfahren, wie sie wollen. Der Leib ist nicht Sokrates. Kein Jammern und Weinen will er dulden, — schickte er doch darum die Frauen fort. Keine letzte Lust sucht er, — hat er doch den Körper überwunden. Weinend bringt der Gefängniswärter die Kunde der Todesminute. Er hat den Sokrates lieb gewonnen und ist in seiner Seele fein geworden durch seine Nähe. Der Todestrank ist knapp bemessen und duldet keine Spende an die Götter. Aber dem Asklepios soll ein Hahn geopfert werden, Kriton darf es nicht vergessen. Das war des Sokrates letztes Wort,

für das er noch einmal das erstarrende Haupt enthüllte. Gesundet ist die Seele und vom Kerker des Leibes frei, die Krankheit des Lebens ist vorüber. „Dies war das Ende unseres Gefährten, unter allen, die wir damals gekannt, des besten und auch sonst weisesten und gerechtesten.“

Kein ähnliches Totenlied für einen großen Menschen gibt es wie Platons Phaedon, — eine Klage, die den Tod überwindet, indem sie den vollen Gehalt an Leben in dem Manne der Ewigkeit rettet. Platon hat den Tod des Sokrates wie sein Leben entdeckt und beide als Einheit gesehen. Die Seele des Sokrates ist mit diesem Werke wie ein Adler über der Asche seines Leibes emporgerauscht in die reinen Höhen, in denen die Ewigkeit des Geistes weilt. Sokrates selbst wußte wohl kaum um diese Seele. Erst in Platon ist sie Licht und wahre Erleuchtung geworden. Er setzte in Gedanken um, was durch ihn die Tat des Sokrates für die Menschheit geworden ist. Unter dem Namen der Unsterblichkeit gab er jeder einzelnen Menschenseele das Streben zum Unendlichen, zum Vollkommenen, zum Ewigen. Er gab ihr ihre Göttlichkeit. Dies Ewige und Göttliche ist der Geist. Der Geist ist der Inbegriff der ewigen Ideen, des ewig Wahren, ewig Guten, ewig Schönen. Es gibt ein ewig Wahres, ewig Gutes, ewig Schönes. Es ist das wahrhafte Sein. Nur durch dieses Sein ist die Welt der Wirklichkeit mit ihren schwankenden Erscheinungen. Platon entdeckte die Welt der Wahrheit und erklärte sie für die wahre Welt. Platon führte völlig durch, was Sokrates begann. Er eröffnete das Reich der Geistigkeit, in dem aller Gedanke Europas sich entfalten sollte. Er war im Rechte, wenn er die Totenklage um den Meister mit diesem Lied des ewigen Lebens sang. Indem er der Seele ihre Unsterblichkeit erklärte, zeigte er ihr in Wahrheit ihre Welt. Er begriff diese Welt in tiefstem Erkennen. Er rief die Seele in ihr auf zum rechten Leben. Er führte sie zu Gott, — in jener völligen Einheit des Erkennenden, des sittlichen und des religiösen Geistes, die, in

einer gewaltigen künstlerischen Kraft sich darstellend, das Eigentümliche des platonischen Genius ist. Wer diese Einheit auflöst, spricht in seiner Deutung platonischer Schriften nicht von Platon.

8. Der Staat

Unter den Denkern und Dichtern ist jenen für ihre Wirkung auf die Menschen eine besondere Gunst bereitet, welchen ihr wesentlicher Lebensgedanke in einem Haupt- und Kernwerk sich zusammenfaßt. Dante bedeutet für die Nachwelt die Göttliche Komödie und erhält durch die Göttliche Komödie das Mittelalter selber in seinen tragenden Geistesmächten für alle Folgezeit lebendig. Wer den Goetheschen Faust wirklich besitzt, besitzt den ganzen Goethe. So ordnen sich auch in dem platonischen Buch vom Staate alle wesentlichen Gedankenrichtungen des platonischen Geistes zu einem wahren Gipfelwerk zusammen. Wir erkennen es deutlich, wie dieses Werk mit Notwendigkeit sich ihm bilden mußte, und wie er einer solchen Zusammenfassung all seines feinsten Wesens bedurfte. Es ist wie eine Wiederholung seines Lebens, aber eine Wiederholung, die die ganze innere Vernunft in der Schichtung dieses Lebens und seine wundervolle Einheit uns deutlich macht. Er gibt der Ganzheit seines Seins in diesem Werk eine großartige Selbstoffenbarung. Dadurch bewirkt es einen Abschluß und neuen Ausgangspunkt auf seinem Wege. Aber was noch folgte, ist doch nur Ausstrahlung und hat zu einem ähnlichen Einheitswerk gewaltiger Gesamtwirkung nicht wieder führen können. Platons Staat ist die letzte und größte Tat jener schöpferischen Ursprünglichkeit, durch die der platonische Geist zu sich selber kommt.

Wir wollen die Ringe seines Werdens enthüllen. In Sokrates hat Platon jene Methode an der Arbeit gesehen, in der der Geist zum Bewußtsein der ewigen Gesetzmäßigkeit des Wahren und des Sittlichen kam. Diese Methode in ihrer unmittelbaren Wirkung lebendig zu erhalten war das Ziel seiner frühesten

Schriften. Das erste Buch des Staats schließt sich an sie an und nimmt ihre Arbeit noch einmal in sehr bewußter Weise auf. Aber wenn es für Sokrates möglich war, ein Leben lang nichts anderes als der große Wecker zur Geistigkeit zu sein, so trägt die Frage des Guten es in sich, daß sie endlich auch einmal nach einer Antwort verlangt. Der platonische „Gorgias“ vor allem war die Schrift, in der der große neue Gedanke der Sittlichkeit aus Bewußtsein zu inhaltlicher Bestimmtheit kommt, jener Sittlichkeit des philosophischen Lebens, die an die Stelle der Sittlichkeit aus Gewohnheit und Überlieferung treten und die sophistischen Zweifel am Sittlichen zugleich durch die Tat erledigen soll. Über den „Gorgias“ hinaus aber drängt die Arbeit. Die Tugenden sind bei Sokrates fast stets als bürgerliche verstanden. Sie sind Tugenden des Lebens in der Gemeinschaft. Nach dem Werk der Tugend ist gefragt, so wie man jedes andere Können etwa des Künstlers oder Handwerkers an seinem Werk erkennt. Das Werk der Tugend ist die vollendete sittliche Gemeinschaft. Vermöchten wir es, ihr Bild vor Augen zu stellen in der vollendeten Lebendigkeit ihrer Züge, dann würden wir jenes Gute schauen, dessen Frage uns so oft gequält hat, dessen Gedanke in der bloß begrifflichen Fassung sich immer nur unsicher und schwankend ergreifen läßt. So entspringt der platonische Staat, das Bild der vollendeten sittlichen Gemeinschaft, die objektive Sittlichkeit.

Der Staat in seiner Vollendung ist die objektive Sittlichkeit, — mit dieser Gleichsetzung, welche die Tat des platonischen Buches vom Staat in der Ethik ist, ist von Platon wieder einmal griechische Überlieferung in die Höhe und Klarheit des philosophischen Bewußtseins erhoben. Platon schaut, wo Sokrates nur fragte, und wieder ist das platonische Schauen die in der Frage des Sokrates ungehoben ruhende Antwort und neue Welt. Damit hängt zusammen, daß die Untersuchung scheinbar noch in der Gestalt der Unterredung vor sich geht. In Wahrheit gibt das Buch die zusammenhängende Reihe und Einheit der Gesichte

die künstlich genug und nur zum Schein aus den Mitunterrednern — bezeichnenderweise Menschen, die Platons Herzen nahe stehen, seinen Brüdern — herausgefragt werden.

Dies Gesicht vom Staat der vollendeten sittlichen Gemeinschaft bildet dann als Abschluß der langen Bemühungen um das Sittliche den Hauptinhalt des Buches. Es würde das ganze Buch sein, wenn es nicht Platon wäre, der hier schafft, wenn es nicht der Genius wäre, der Sokrates in seinem tiefsten und ganzen Sinn in Gedanken umsetzen und der Nachwelt erhalten sollte. Er aber hat inzwischen in seiner Ideenlehre die Welt der Wahrheit entdeckt. Er kennt das Reich der ewigen Gedanken, die das Gesetz der Dinge sind. Er weiß es nun, das Gute kann allein ergriffen werden in der Idee des Guten. Die Idee des Guten ist das höchste Wissen. Es ist das Wissen, in dem alles Wissen zur Vollendung und zu seinem letzten Sinn kommt. Wer um diese Idee des Guten weiß, ist der wahre Philosoph und zugleich der wahre Herrscher. So ergibt sich der große Satz, daß der vollendete Staat nur dort erstehen kann, wo die Philosophen Könige sind oder die Könige aufrichtig philosophieren. Platons Buch aber nimmt als seinen krönenden Teil die Erziehung zu jenem höchsten Wissen auf dem Wege über die Vorstufen des Wissens in sich auf und wird Wissenschaftslehre um der letzten Begründung der allgemeinen philosophischen Weltanschauung willen. Diese Teile der Untersuchung rücken, wie es sich gebührt, in den Mittelpunkt des Werkes. Die große philosophische Dichtung spiegelt die innerlichste Gesetzmäßigkeit der platonischen Entwicklung wider. Als sähe man, wie die sokratische Anregung gleich einem Stein in den tiefen Brunnen der platonischen Seele fällt, so beginnt das Buch mit dem weitesten Oberflächenkreise der Erregung und zieht sich in immer tieferen und engeren Ringen bis zum letzten Mittelpunkt in der äußersten Tiefe zusammen, von wo es dann wieder in die weiteren Kreise ausstrahlt. Ein rechtes Lebenswerk, — das

Leben des reichsten Geistes in der Philosophiegeschichte wirkt sich darin, seines Gesetzes sicher, aus.

1. Der Staat der Erziehung

A. Ursprung des Staats. Die Stände

Es ist der Abschnitt von der Stellung der Idee des Guten unter den Ideen, der eigentlich und wesentlich zu unserem Vorhaben gehört. Aber der Linienzug des platonischen Staatsgedankens hat eine solche Größe, daß diesem eigentlichen Kerntheil seine wahre Stellung und Bedeutung genommen scheint, wenn wir ihn aus dem Ganzen lösen. Wir folgen in großer Kürze den Hauptgedanken der platonischen Darstellung.

Nach den Vorbereitungen des ersten Buches, die mit ihrem Geistespiel ergebnisloser Fragen ein rechtes Vorspiel sind, steht vom Beginn des zweiten Buches an alles unter der ewigen Grundfrage nach dem rechten Leben. Es ist ein geschautes Bild von tiefster religiöser Innerlichkeit, welches alle bewußt lebenden Seelen des christlichen Weltalters tief ergreift, wenn hier der Gerechte dem Ungerechten gegenüber gestellt wird — der Gerechte, der um seiner Gerechtigkeit willen Not und Armut, Verfolgung, Schmach und Tod leidet, dem Ungerechten, dem alle Güter, Ehren und Preise zufallen, — als träte zum erstenmal der Gegensatz zwischen dem Leben im Geiste und dem Leben in der Welt hervor. Und nun lautet die Frage: ist dennoch das gerechte Leben vorzuziehen? ist es dennoch das glücklichere, das heißt: trägt es seinen Wert in sich selber? Mögen alle in dieser Frage ratlos sein, von Sokrates kann man es nicht ertragen, hierüber keine Antwort zu hören, da er sein ganzes Leben der einen großen Rechenschaft gewidmet hat. Platons Buch bedeutet vor allem anderen die Antwort auf die Frage: wie soll ich leben, in Gerechtigkeit oder in Ungerechtigkeit? —

Nun reihen sich aneinander in erstaunlichster Folge die großen unvergänglichen aufbauenden Gedanken. Der erlösende

Einfall beginnt, daß man die Schrift von der Gerechtigkeit, die als die Gerechtigkeit des einzelnen Menschen mit zu seinen Buchstaben geschrieben sei, dort auffuchen müsse, wo sie in großen Buchstaben und darum leserlicher uns entgegentrete. Wir werden also zuerst vom gerechten Staate sprechen, um dann zum gerechten Menschen zu kommen. Von dem Einfall gilt wie von allen noch kommenden Gedanken, daß er eine Tiefe in sich birgt, die, leicht wie er hingeworfen wird, ungeahnt bleibt. So nämlich erscheint der Staat als ein Mensch im Großen, — das will sagen als eine eigentümliche Lebenseinheit geistiger Bestrebungen und Kräfte, wie dann der Mensch als ein Staat im Kleinen nach seinen inneren Verhältnissen gesetzlicher Ordnung und Verfassung sich verstehen läßt.

Den Staatsbegriff erhellt Platon durch die Methode schöpferisch setzenden Denkens, indem er den Staat vor unseren Augen aus seinen ersten Bedingungen entstehen läßt. Er besitzt die Einsicht in die wirtschaftlichen Wurzeln des staatlichen Lebens. Den Staat schafft die Not. Die Menschen werden durch ihr Bedürfnis nach Nahrung, Kleidung und Wohnung gezwungen, sich in einem Austausch der Güter zusammenzutun. So entspringen Landwirtschaft und Handwerk und alsbald auch der Handel: der früheste Staat der Menschen ist eine Wirtschaftsgemeinschaft, begründet durch Arbeitsteilung und Tausch. In ihm wirkt wie ein staatlicher Urtrieb mit der wachsenden Menschenmenge der Trieb nach Ausbreitung, so wie er des Schutzes gegen die sich ausbreitenden Nachbarstaaten bedarf. Der Staatsgedanke also besagt Selbstbehauptung des Volksdaseins und Schutz seiner Bürger: dies fordert kriegerische Macht und Befähigung. Zu den Bürgern müssen die Krieger treten. Endlich müssen in dem immer größeren Staat kluge Männer vorhanden sein, die die Gedanken kennen, auf denen er ruht, seine Haltung nach außen nach seinen Lebensnotwendigkeiten bestimmen und die Bürger im Innern nach den Erfordernissen des Gesamtlebens leiten. Er muß eine

Regierung haben. So unterscheiden wir die Schaffenden, die Schützenden und die leitenden Stände. Wir bedürfen der Nührer, der Schirmer, der Hüter.

Platon durchschaut also die eigentümliche staatliche Lebendigkeit, welche als eine Einheit der Wirtschaftsgemeinschaft in ihrer Macht behauptet und geschützt, in ihren gesetzlichen Grundlagen des Zusammenlebens erhalten und in der Auseinandersetzung mit den umgebenden Staaten recht geleitet werden muß. Bei allem aber ist es ein letzter Gedanke, der seinem Staatsentwurf die ganze besondere Gestalt gibt. Er will nämlich diese ganze erste Staatsbildung sichtlich erscheinen lassen als ein natürliches Wachstum. Die Natur bringt diese ersten Ordnungen der Staatsgemeinschaft hervor. Alle Bildungen in ihr stehen unter dem Hauptgedanken der natürlichen Ause-
lese. Jeder soll das Geschäft treiben, zu dem er die besondere Veranlagung empfing, jeder also gleichsam seinen angeborenen Beruf erfüllen. Die natürliche Art der Schirmer soll wie die von guten Wächterhunden sein, zum Erkennen der Angehörigen geschickt und gegen sie milde, aber eifervoll und scharf gegen die Fremden. Seltsamerweise steht in diesem Zusammenhang der Name der Philosophie zum erstenmal, wenn die zum Erkennen geschickte Natur die philosophische heißt: die Naturbestimmtheit weist jeden an seinen Platz und in seine Schranken. Sehr merkwürdig ist die zwingende Gewalt, die dieser Gedanke über den platonischen Geist ausübt. Er gibt seiner Darstellung eine Enge, die in der Sache nicht begründet ist. Der Denker fragt sich nicht, ob im Staate nicht jeder zugleich Nührer, Schirmer und Hüter sein könnte, so wie in den Staaten der Gegenwart jeder zugleich einen bürgerlichen Beruf ausübt, dem Staate den Heeresdienst leistet und an der Regierung zum mindesten als Wähler teilnimmt. Die Natur schafft nach Platon eindeutig bestimmte Gestalten. Auch die Plastik des griechisch-platonischen Denkens bedingt wohl diese Eindeutigkeit. Jeder Bürger gehört mit Notwendigkeit einem der drei

Stände an, ist entweder Nährer oder Schirmer oder Hüter. Der Staat des Platon ist ausgesprochener Ständestaat. Sein Gedanke von den Bedingungen staatlichen Lebens ist tiefer und allgemeiner als die Einkleidung, die er ihm gibt.

B. Die Erziehung der Schirmer

Dies gilt von allen Ansätzen, die den Gedanken weiterführen. Hat Platon nach seiner Überzeugung in Wirtschaft, Schutz und Regierung die drei Lebensrichtungen ergriffen, die allem staatlichen Leben wesentlich sind, so will er in den führenden Ständen nunmehr seinen Staatsgedanken lebendig machen und erhalten durch Bildung und Erziehung. Wenn sie nur für die führenden Stände als notwendig angesehen wird, so scheint dies zu erweisen, daß er das Wirtschaftsleben durch natürliche Triebe allein bewegt und gestaltet und eigentlich unter der Würde des Geistes denkt. Für die Führer gibt er dem Erziehungsgedanken eine durchaus entscheidende Stellung. Die Erziehung ist die Kraft, durch welche in den jungen Menschen die sittliche Seele der staatlichen Gemeinschaft heranwächst und immer wieder lebendig wird. Sie ist also Erziehung durch den Staat und für den Staat und kann ja nichts anderes sein, da der Staat in diesem Zusammenhang als die objektive Sittlichkeit vorausgesetzt wird. In diesem Sinne ist sie staatsbürgerliche Bildung. Sofern dann die Bildung der leitenden Stände die wesentliche staats-erhaltende Kraft ist, wird der Staat, der in seinem ersten Gedanken Wirtschaftsgemeinschaft war, in seinem zweiten mehr sein Inneres berührenden Gedanken Bildungsaristokratie, Bildungsherrschaft.

Wieder wird griechische Überlieferung ganz unmittelbar in die Höhe des philosophischen Bewußtseins hinaufgehoben, wenn die griechische Einteilung der Erziehung in Gymnastik und Musik einfach übernommen wird. Sie unterscheiden sich nicht als Erziehung des Leibes und der Seele, sondern beide gehen auf

die Seele und sollen ihr Kraft zugleich und Milde geben. Auch in der Musik werden nach griechischer Überlieferung die beiden Abschnitte der Bildung an Dichtern und an Verstandesübungen, in Mythen und Reden, in Phantasie und Verstand unterschieden. Die Phantasieerziehung der Kindheit an den Märchen besitzt entscheidende Bedeutung, sofern in ihr die Seele ihren Typus, ihre Grundgestalt und Richtung anzieht. Für die Reden gilt, daß dem Charakter das Wort mit seinem Rhythmus und seiner Harmonie folge. Auf die Bildung des rechten Charakters also kommt es an. Worin dieser Charakter bestehen soll, zeigt die Bemerkung, daß herrschen solle, wer am Ende und infolge dieser Erziehung am meisten davon durchdrungen sei, daß sein eigenes Wohl im Wohl der staatlichen Gemeinschaft liege. Der staatsbürgerliche Sinn ist Ziel und höchste Blüte dieser Erziehungskunst.

In diesem Zusammenhang bekommt der weltberühmte Angriff gegen Homer seine Bedeutung, jener widersinnige Angriff, in dem der größte Künstlerkopf unter den Philosophen, selber Dichter bis in die Fingerspitzen, gegen den größten Dichter seines Volkes wütend die Pfeile schleudert. Es geschieht, weil es den Kampf um ein neues sittliches Leben gilt. Die Gesinnung, in der die Knabenhelden und Kindergötter des Homer leben, liegt himmelfern von der, in welcher die Jünglinge des platonischen Staats leben sollen. An dieser Stelle herrschen in Platon nur die Rücksichten des Erziehungsgedankens. Kein Leben soll die Jünglinge berühren, als das von ihrer Art ist. Erwägen wir, wie gestaltdurchdrungen, reich an eigenem Rhythmus und eigener Melodie das Leben ist, wie Platon es für sie ersinnt, so wären wir wohl berechtigt zu sagen: die vollendete Kunst und Dichtung sind die Schirmer sich selbst. Eben auf dies Leben voll von der eigenen Melodie des Guten kommt es an. Platon als Erzieher weiß, wie für alle Entwicklung der Seele die ganze sittliche Lust entscheidend ist, die sie von allen Seiten umfließt. Sein Staat soll blühen in der reinen Lust

einer gegen alle fremden Einflüsse geschlossenen Atmosphäre. Die neue Seele gibt sich allein und ohne Hilfe der alten großen Dichter die zum vollkommenen Kunstwerk durchgebildete Gestalt des allgemeinen Lebens. Das Ausschließen Homers bedeutet das Ausschließen auch der edelsten herkömmlichen Bildungsmittel. Die Erziehung, die hier das Leben der vollendeten sittlichen Gemeinschaft hervorbringen soll, traut sich selbst und verläßt sich allein auf die eigene Kraft. Hier waltet der Gedanke als einziger Schöpfer des Lebens. Auch die festesten Gewohnheiten binden Platon nicht. Er verlangt die gleiche und gemeinsame Erziehung für die Frauen mit den Männern, da die gewissenhafte Beobachtung ergibt, daß die Frauen im Grunde in allen Anlagen den Männern gleich und nur in jeder Beziehung schwächer sind. Die vollendete Gemeinschaft besagt die Vollkommenheit der gleichen Bildung für Weib und Mann.

C. Die Einheit des Staats

Der dritte Gedanke, der wie der erste die natürliche Wurzel, der zweite die belebende und erhaltende Kraft, so nunmehr die tiefste und innerste Gesetzmäßigkeit des Staatslebens selber auseinandersetzt, weiß die wesentliche Tugend an unserm Staat zu rühmen, die ihn von allen andern Staaten unterscheidet. Er stellt ihn damit unter sein höchstes Gesetz und begreift ihn im Kern des in ihm geltenden Rechtes, so daß man ihn als den Grundgedanken seines Staatsrechts bezeichnen kann. Es ist der, daß unsere Stadt — denn Stadt und Staat sind hier noch zusammenfallende Begriffe — Eine, daß sie eine Einheit sei. Die Schirmer und Hüter sollen in einer so vollkommenen Gemeinschaft besetzt sein, daß sie alle zusammen nur ein einziges Leben bilden. Hier muß nun freilich vollends auffallen, wie Platon, indem er seine Forderung auf die oberen Stände beschränkt, den eigenen Gedanken selber vernichtet, da er den Staat, den er als eine Einheit will, hoffnungslos auseinanderreißt.

Die Menschen werden dadurch mehr als durch irgendetwas anderes getrennt, daß sie von den Dingen sagen: Mein oder nicht-Mein. In dem Leben der Vollendung soll der Begriff des Eigenbesitzes fehlen. Die Schirmer haben nicht Gold noch Silber, nicht eigene Wohnung noch Nahrung, nicht eigene Familie, Weib und Kinder. Dies alles ist gemeinsam. Was sie zum Leben brauchen, erhalten sie von denen, die durch sie beschützt werden, als einen Ehrensold. So scharf wird auch diesmal das Wirtschaftliche als die Wurzel des Politischen und des Sittlichen gesehen — das Politische und Sittliche sind eins im Staate der Vollendung —, so erbarmungslos der Eigenbesitz als die große trennende Mauer zwischen den Menschen begriffen und zerstört. Sofern die Lust des Lebens zu einem Teil auf dem Besitz eigenen Reichtums beruhen sollte, ist zu sagen: nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das des Ganzen ist es zu tun. Alle Staaten bergen in sich mindestens zwei Völker, die sich tödlich hassen und fürchten: die Reichen und die Armen. Unser Staat aber soll Ein Volk sein. Es erschiene damit also die Abschaffung des Eigenbesitzes, die Einführung des durchaus schrankenlos gefaßten Gemeinbesitzes zum erstenmal als sittlich-politische Forderung in der Philosophie. Sie erscheint als Bedingung der vollendeten Sittlichkeit. Es ist der Kommunismus der Gesinnung, die die Einheit der Gemeinschaft will als Grund und Bedingung jedes Eigenlebens, der das Ganze durchaus vor allem Einzelnen steht. Wie man nicht sagt: mein Finger leidet, sondern ich leide am Finger, so heißt es im vollkommenen Staat nicht: dieser Bürger ist in Not, sondern der Staat leidet an seinem Bürger. Die Bürger sind der Staat, und sie sind nur Staat. Sie sind eine Gemeinschaft des Lebens, in der es kein Sondersein gibt. Freude und Leid trennen nicht, sondern bedeuten eine einzige große Verbundenheit. Das Ganze ist ihr Glück und Unglück, ihre Lust, ihr Schmerz. Das ist die Gesundheit des Staats im Innern und seine Kraft nach außen.

Es liegt wie ein weltgeschichtlicher Schauder über diesen Gedanken. Die Idee, die in ihnen arbeitet, reicht wieder einmal über ihre erste halb zufällige Fassung und Einkleidung gewaltig hinaus. Halten wir uns nicht an die platonischen Wunderlichkeiten — der Grundgedanke für alle Staatsbildung ist an diesen Stellen doch ein für allemal gefunden. Die Staaten streben dahin, eine Einheit des Lebens zu werden. Sie erstreben es unter immer verwickelteren Bedingungen mit immer größeren Kräften. In allem Reichtum der Entwicklung zu einem immer erhöhteren Sonder- und Eigenleben soll dies Ganze als eine Einheit des Gedankens und des Willens in jedem lebendig sein und jeden mit allen zur Deckung bringen in der Gemeinsamkeit des Volksbewußtseins. Diese ist es, die die Nation bildet. Sie ist die sittliche Kraft des Staats im Innern und nach außen. Sie ist sein Leben. Der Zerfall dieser Einheit ist der Tod. Beschlossen in diesem Gedanken liegt im Grunde das ganze Leben der Geschichte mit den Kämpfen von Staat gegen Staat und im inneren Leben der Staaten. Geheimnisvoll ist die Beziehung, die diese Kernidee des platonischen Staatsbegriffs verknüpft mit der großen in seiner Seele wachsenden Sache seines Lebens, mit der Schöpfung der Ideenlehre. In seiner Einheit liegt die wesentliche Tugend des Staats und sein innerstes Wesen, so wie die Einheit der Idee die Wesenheit der Dinge ausdrückt und jedes in seiner eigenen Gediegenheit und Tugend faßt. Es ist in voller Wahrheit zu sagen: es gibt eine Idee des Staats — der Staat gehört zu den ewigen Ideen.

Nichts kann reizvoller sein, als wie in dieser Untersuchung, die auf die reine Wahrheit vom Sittlichen geht, der Philosoph mit schwerem Widerstreben sich doch gedrungen sieht, eine wohlthätige Lüge zuzulassen. Es gilt die oberste Pflicht, unsern Staat am Leben zu erhalten. Das Leben erscheint bedroht, wenn die Stände nicht in ihrer Reinheit sich bewahren. Nicht die Nährer dürfen an die Stelle der Hüter treten, nicht die

Schirmer sich in das Geschäft der Nährer mischen. So werde denn den Leitenden der fromme Trug erlaubt, der sie ihren Schutzbefohlenen eine eigentümliche Ursage erzählen läßt: die Hüter stammen vom Golde und tragen es in der Seele, die Schirmer vom Silber, die Nährer vom Erz. Die Götter aber haben den Spruch über der Stadt befestigt: sie geht zugrunde, wenn in ihr einmal Erz über das Gold herrscht. Darum soll Gold, wenn es einmal unter den Nährern erschiene, unter die Hüter erhoben, aber auch Erz unter den Hütern unter die Nährer heruntergestoßen werden. Viel ist aus der merkwürdigen Stelle zu lernen. Platon glaubt ans Blut und ist von Abstammung und Richtung Aristokrat, wie er denn auch sonst hinsichtlich der Naturgrundlage seines Staats mit junkerlichen Züchturvorstellungen arbeitet. Aber es ist um Aristokratie nicht der ererbten, sondern der natürlichen Blutanlage zu tun: das gottgegebene Metall in der Seele entscheidet. Jeder Mann an seinen Platz, die Bahn frei dem Talent! Es gilt bei Erhaltung der heiligen Überlieferungen doch vor allem für die Lebendigkeit und Gesundheit des Staates durch die Gott- und Naturberufenen zu sorgen. In diesem Sinne meint er nicht eine Aristokratie der Geburt, sondern der Berufung durch Auslese und Bildung. Der peinliche Widerspruch zwischen Wahrheit und Lüge aber entspringt mit Notwendigkeit aus der Anlage dieses Staatsgedankens. Platons Staat entstammt geschichtlich dem Nichts, nämlich dem reinen Gedanken. Ihm fehlt etwas, was für lebendige Staaten eine Notwendigkeit ist — die Überlieferung. Diese wird ihm geschaffen durch die fromme Lüge. Die Bürger erhalten durch Erfindung, was sie nicht als Geschenk der Geschichte empfangen. Dies setzt ein weiteres voraus: eine unendlich vorsorgliche, besser eine allwissende und wie eine Borsehung wirkende Regierung. Denn der Gedanke der Leiter muß hier alles ersetzen und für alles eintreten, was dem Staate an unmittelbarem Geschichtsleben fehlt. In allen diesen Ansätzen waltet bei

Platon der innerste Zwang der Sache. Es ist wie ein Voraus-
ahnen der Gegensätzlichkeit zwischen dem reinen Gedanken und der
Geschichte. Sein Staatsentwurf ist mit diesem Zuge in seinen
Grundlagen vollendet.

D. Die Tugenden der Gesamtheit. Soziale Ethik

Doch sollte das Leben des vollkommenen Staats ja nur
dazu dienen, uns in großen Buchstaben die Schrift von der
Gerechtigkeit leserlich zu machen. In großen Lettern kündigt
der Staat das gerechte Leben. Die platonische Gleichsetzung
von Staat und Sittlichkeit muß nun fruchtbar werden. Der
Staat ist die objektive Sittlichkeit. Wir treten in den Aufbau
der platonischen Ethik hinüber. Von vornherein steht auch sie
im Lichte eines völlig neuen, grundlegenden, schöpferischen Ge-
dankens. Vom Werk und Gegenstande der Sittlichkeit aus
bestimmt sie die wesentlichen Grundrichtungen des sittlichen
Lebens. Sie legt das gegenständliche Gebilde des sittlichen
Lebens, den Staat, in seine Bedingungen auseinander. Die sitt-
lichen Betätigungsweisen oder im griechischen Ausdruck die
Tugenden sind die Bedingungen der sittlichen Gemeinschaft. Die
Platonische Tugendlehre also geht nicht von den Einzelnen, nicht
von den Subjekten aus. Sie rechnet nicht mit der Ausstattung und
den Besonderheiten der Seele. Sie ruht nicht auf der Seelen-
lehre, der Psychologie. Sie ist der Inbegriff der sachlichen
Forderungen, die zusammen die Eine große Sache, die Staats-
gemeinschaft, bilden. Sie erfüllt aber den in der sokratischen
Methode erschlossenen Begriff vom Sittlichen als dem Handeln
aus dem Bewußtsein des Gesetzes.

So wohnt die Weisheit bei den Hütern als das Wissen um das
Gesetz des Staats, d. h. um die Einheit als die Grundbedingung
seines Lebens. Die Mannhaftigkeit oder Tapferkeit beseelt die
Schirmer, wenn sie, die offenbar das eigentliche Wissen nicht
brauchen, doch in der rechten Vorstellung bleiben von dem,
was die Stadt zu fürchten und nicht zu fürchten hat, und diese

rechte Vorstellung in allem Ansturm der Gefahren und der Lüste bewahren. Die Mannhaftigkeit liegt in dem Charakter, der ihr Handeln durchdringt. Die Sophrosyne, die kaum zu übersetzen ist, die Zucht der rechten Gesinnung besteht in einer freien Übereinstimmung der unteren mit den oberen Ständen, — nämlich darüber, daß die oberen herrschen sollen und die unteren beherrscht werden. Die rechte Staatszucht also ist die Tugend des freien Gehorsams. Sie erhält das herrschende Gesetz des Staats durch die freie Übereinstimmung der Bürger und macht das bürgerliche Leben zu einem reinen Zusammenklang im Gesetz. Nun fehlt noch die Tugend der Gerechtigkeit, die wir eigentlich suchen. Sie muß zu finden sein, indem wir die anderen Tugenden ausschließen, die mit ihr nicht verwechselt werden sollen. Gibt es noch eine Wesensbedingung für die Gediegenheit unseres Staats, so muß diese die noch nicht gefundene Tugend, muß die Gerechtigkeit sein. Und siehe, sie liegt vor unseren Füßen. Jene letzte und grundwesentliche Bedingung unseres staatlichen Lebens muß die Gerechtigkeit sein, — daß nämlich in unserem Staat jeder das Seine tut, jeder das Werk tut, zu dem die Natur ihm die Anlage gab. Gerechtigkeit herrscht, wo jeder in seinem Werke sich erfüllt, ohne die anderen in ihrem Werk zu stören, jeder in der vollen Freiheit seiner persönlichen Entfaltung die gleiche Freiheit der anderen achtet. Dort wird jedem sein Recht, und das ist die Gerechtigkeit.

So bedeutet als Weisheit und Tapferkeit jeder der beiden oberen Stände eine eigene Tugend unseres Staats. Die rechte Zucht schließt die Stände zusammen in der freien Übereinstimmung mit dem Gesetze. Die Gerechtigkeit bestimmt einem jeden Bürger seine Stellung im Ganzen und stellt ihn unter das ewige Naturrecht, das mit ihm geboren ist, das Recht auf sich selbst. In der wohlbeschaffenen Staatsgemeinschaft wahrt die Weisheit die Lebenseinheit des Staats, die Tapferkeit behauptet sie gegen alle Gefahr und Versuchung, die Zucht erhält alle

Teile des Volks in der Einhelligkeit des Sinns in bezug auf die Herrschaft der Gesetze, die Gerechtigkeit sichert jedem und dadurch allen in ungestörter Gemeinschaft die Erfüllung ihrer Art. So schließt der erste Teil der platonischen Ethik ab, welche, ehe sie von der Sittlichkeit des einzelnen handelt, Ethik des Staatslebens ist. Die Ethik des Platon im „Staat“ ist in ihrem ersten Gedanken politische oder soziale Ethik.

E. Die Tugenden des Einzelnen. Die Seele

Aber sie endet dabei nicht. Wir blicken in einen unaufhalt-samen Strom unablässiger Neubildungen hinein. Das Ziel vor Platons Augen war ja der gerechte Mann und sein Glück. Es ist wieder einer jener Griffe durchaus genialer Gedanken-schöpfung, wenn Platon nunmehr im Staat auch den einzelnen Menschen erkannt sieht. Über das sittliche Ganze der Gemein-schaft führt der Weg zu ihren Teilen. Der Mensch also wird nur in dem sittlichen Ganzen begriffen, in dem er sich erfüllt. Menschen bilden ja den Staat. Die Gleichung, die hier voll-zogen wird, ist diese: wie der Staat ein Mensch im Großen, ist der Mensch ein Staat im Kleinen. In diesem Zusammen-hang gewinnt Platon seine Lehre von der Seele.

Wir haben in ihr das Getümmel der Triebe und Begierden, das Begehrungshafte, das dem Bedürfnisleben der Nährer im Staat entspricht. Darüber wirkt das Muthafte, Willensträftige. Über beide erhebt sich in später Entwicklung der Gedanke oder die Vernunft. Es ist der erste Ansatz für die spätere Unter-scheidung von Fühlen, Wollen und Denken als den Grund-richtungen der Seele. Sogar in die Völkerpsychologie schweift sogleich ein Blick hinüber. Der Weltreisende Platon spricht: man findet die Geldliebe als herrschenden Zug bei den Phöni-kiern und Ägyptern, das Muthafte bei Thrakern und nordischen Völkern, die Liebe für Kenntnisse und Weisheit bei den Griechen. Wie im Staat soll in der Seele ein Verhältnis sicherer Herrschaft, eine klar bestimmte Verfassung sein. Die

Bernunft im Bunde mit dem Willen soll die Begierden lenken und beherrschen. Dann ist die Seele weise durch das Wissen der Bernunft um ihr Gesetz. Sie ist tapfer durch das Standhalten des Willens gegen alle Gefahren und Verlockungen, zuchtvoll in freier Übereinstimmung der Triebe mit dem Gesetze, gerecht — vielleicht in einem etwas anderen Sinn als beim Staate, doch auch — als eine Harmonie der Seelenteile wie aus Grundton, Terz und Quinte, durch welche der Mensch einer wird aus vielen. Die Einheit ist auch für die Seele das Siegel der Tugend, die Übereinstimmung des Bewußtseins in sich selber. Die Vielfältigkeit der Triebe soll willensstark aufgehoben sein in dem herrschenden Gedanken unseres Lebens. Der vollkommene Mann lebt in der Einheit mit seinem Gesetze.

Wie weit ist der Weg gewesen bis zu diesem Ziele der Einsicht, doch lag das Ziel bereits vorgezeichnet in der sokratischen Methode. Das in sich übereinstimmende Leben, die Übereinstimmung von Leben und Gedanken erschien schon bei Sokrates als die Sittlichkeit. Die Genialität des Platon bringt auch hier den Gedanken des Sokrates zum Bewußtsein.

Wenn vieles hier bei der Durchführung über die ersten Ahnungen kaum hinauskommt, so liegt auch die wesentliche Tat nicht in dem, was Platon im einzelnen über die Tugenden zu sagen hat, sondern in dem großen Grundgedanken. Dem vollkommenen Staate entspricht der vollkommene Mensch. Es ist eine doppelte Einsicht, die von hier aus in große Weiten und Tiefen führt. Denn hierin liegt: ein jeder ist an seiner Stelle Ausdruck der ganzen sittlichen Lebensgemeinschaft, zu der er gehört. Und weiter: jeder Einzelne bedeutet eine Menschenwelt, ein sittliches All. Dies heißt erst, in weitester Verallgemeinerung, den Menschen als den Staat im Kleinen, den Staat als den Menschen im Großen sehen. Wie wir sind, ein jeder unter uns, spiegeln wir, ein jeder auf seine Weise, den Gesamtzustand der Menschheit und ihrer Entwicklung durch all

ihre Geschichte. Wir sind Ergebnis und Auszug der Jahrtausende und leben in Verkürzungen den Gedanken der Weltgeschichte noch einmal und weiter. Wir sind mit all unsern Zerrissenheiten ein Stück Fortgang oder Durchgang der Menschheit zu jener Lebenseinheit, die sie sucht. Aber es bedeutet auch jeder eine Menschenwelt. In jedem lebt, ja jeder ist der Entwurf eines Menschenganzen, in dem er nach seinem Wesen zur Erfüllung käme. Über ein Menschenschicksal entscheidet die Kraft, mit der der Einzelne sein Stück dieser neuen Menschheit heranzuführt. Die tiefsten Trauerspiele für die Menschen entspringen in dem Zusammenstoß der neuen Menschheitsbilder mit dem Bestehenden. Einen Menschen begreifen hieße eigentlich: ihn in diesem Doppelausdruck als Spiegelung der Menschheit und als Forderung einer neuen Menschheit fassen. So fern liegt das Verstehen der Seele aller Schulpsychologie. So groß ist der platonische Griff, mit dem er das Verstehen des Menschen jenseits aller Elementarpsychologie als ein Problem des Gemeinschaftslebens ansieht.

Es ist einer der eigensten Zusammenhänge in der Geistesgeschichte, wie der deutsche Idealismus in diesem Gedanken den griechischen des Platon wiederaufgenommen oder vielmehr wieder neugeschaffen hat. Fichte spricht von der einheitlichen Gestalt, die jeder Mensch in sich trage, und mit der in aller Mannigfaltigkeit seiner Lebenserscheinungen übereinzustimmen die Aufgabe seines Lebens sei. Schiller überträgt dies vom Einzelnen auf den Staat. Der Staat bedeutet das objektive Gesetz für die Bürger, mit dem sie in der Mannigfaltigkeit ihres Lebens übereinstimmen sollen, so wie die Mannigfaltigkeit ihrer Triebe durch Übereinstimmung mit dem Gesetze die Einheit des sittlichen Lebens gewinnt. Die große Dichtung Kleists vom „Prinzen von Homburg“ spricht hierin das letzte Wort Platons und des deutschen Idealismus. Solange den Prinzen die zügellosen selbstischen Begierden nach Ruhm und Liebe treiben, hat er keine Einheit des Charakters in sich und lebt er nicht im Staate. Als er die Einheit mit dem Gesetze in

freier Unterwerfung gewinnt, vollendet er seinen Charakter, indem er eins wird mit dem Staat. Das Vaterland bedeutet die Einheit des sittlichen Gesetzes, in dessen Erfüllung die Einzelnen die Einheit für die auseinanderstrebende Unruhe ihres Lebens und dadurch sich selbst als Einheit der Persönlichkeit finden. Der neue deutsche Vaterlandsbegriff faßt die ganze Geschichte des Idealismus in sich zusammen. Mit einem solchen Zwange kehren die gleichen Gedankengänge wieder, wo das sittliche Leben in seiner Tiefe begriffen wird. In solchen Weiten der Gesichte sieht Platon den Menschen.

F. Die Entartungen des Staatsgedankens

Er hat, möchte es scheinen, sogar etwas wie ein klares Bewußtsein über die Fülle von Gehalt, die in diesem Gesichte liegt. Denn er gibt seinen Gedanken eine höchst bedeutende Erweiterung, indem er, wie die Lehre vom vollkommenen Staat, so die von den zunehmend sich verschlechternden Verfassungsformen von sich verlangt. Jeder Form entspricht wieder ein Mensch. Die ganze Lehre von der fortschreitenden Verderbnis menschlicher Dinge wird vor uns ausgebreitet. Es ist die Naturgeschichte des staatlichen und menschlichen Verfalls, als stünde im Beginn der reine Staat und löste sich mehr und mehr auf in die Bestandteile und fortschreitenden Gestalten des Verderbens. Eine richtige Entwicklungsgeschichte wird vor uns aufgetan. Bei einer solchen Untersuchung wird grundsätzlich eigentlich die ganze Fülle möglicher Staaten und möglicher Menschen zum Gegenstande der Erkenntnis. Nicht eine Möglichkeit brauchte zu fehlen, jeder Einzelne erschiene dann als eine Entartungsgestalt gegenüber der uranfänglichen Reinheit von Staat und Mensch. Er würde begriffen nach seinen Beziehungen zu jenen reinen Lebenskräften der staatlichen und menschlichen Vollkommenheit. Sie ist das Ideal, das den Menschen nach seinem Wert durchleuchtet. Platons Lehre bis zu diesem Punkt ist eine Tat des Tiefblicks in höchster

Denkerbegabung. Jetzt aber spricht der erstaunliche und sichere Sinn für die menschlichen und staatlichen Wirklichkeiten. Man würde von der Fülle des geschichtlich-gesellschaftlichen Begreifens reden, wenn es nicht Vorverkündigung wäre. Die Geschichte, die die Wahrheit der platonischen Darlegungen erwies, ist erst nach ihm gekommen.

Auf den Staat der vollendeten Bildung folgt die Timokratie, die Ehren- und Beamtenherrschaft. Die Jünglinge entlaufen dem Gesetz wie einem strengen Vater und suchen die eigene Ehre, den eigenen Besitz. Die Selbstsucht ist es, die als die Ursünde die Vollkommenheit der reinen Gemeinschaft zerbricht und den weiten Weg ins Schlechtere betritt. An der Stelle der Vernunft herrscht das Muthafte, das Eifervolle in der Seele, das im Ehrgeiz nach den hohen Stellungen die Geltung im Staat erstrebt. Der hohe Rang also oder das große Amt wird das erstrebte Ziel und verdrängt das Leben für die Einheit und das Heil des Ganzen.

Der Sonderwille und die Sonderlust haben einmal Macht gewonnen. Das Streben nach dem Gelde drängt fortschreitend alles höhere Wollen zurück. Die Begierde unterjocht die Vernunft, daß sie nichts denken darf, als wie man aus weniger Geld mehr Geld macht. Es ist die dritte Staatsform, die der Oligarchie, besser Plutokratie, die Herrschaft der Reichen. Geld nach seinem in ihm wirkenden Gesetze strebt immer mehr in wenigen Händen sich zu sammeln. Den wenigen Besitzenden gegenüber steht die besitzlose Masse. Da der Besitz allein im Staate Macht gibt, lebt die Masse ohne Anteil an der Staatsgewalt rechtlos, ratlos und arm, — ein Schwarm von Drohnen, die, mit dem Stachel begabt, Verbrecher, ohne Stachel Arme heißen. Wo Armut ist, ist auch Verbrechen. Beide folgen aus der Gestaltung des Staats. Geld und Anstand sind wie die Schalen an der Wage: steigt die eine, so sinkt die andere. Noch mögen die edleren Lüfte herrschen, aber die Bildung gilt nichts mehr, und nur der schöne Schein wird gewahrt. Jede Ordnung und Notwendigkeit im Leben fehlt.

Bis der Tag kommt, an dem die Masse einsieht, wie sie — die vielen — die Herrschaft von wenigen dulden, die nicht besser und nicht stärker sind als sie. Die Enteigneten enteignen die Enteigner. („Die Expropriierten expropriieren die Expropriateure“ wird Karl Marx lange nach Platon sagen, der es Jahrtausende vor ihm wußte.) Die Demokratie als die Herrschaft der Masse entspringt, — eine holde Gestalt des Staates, die gleiche Freiheit den Gleichen und Ungleichen gibt. Die Seele des Staats wie die des demokratischen Menschen ist gesetzlose Herrschaft der blinden Lüste, Triebe und Begierden.

Aber die Pöbelherrschaft schlägt mit Notwendigkeit, wie immer Überspannungen sich in ihr äußerstes Gegenteil wenden (Platon nahm die dialektische Gesetzmäßigkeit Hegels vorweg), in die Tyrannei, die kriegerische Gewaltherrschaft um. Ein jeder Jüngling stützt sich auf die besitzlose Masse, die nur zufrieden ist, wenn sie von dem, was die Reichen haben, etwas abbekommt, zu welchem Zweck denn Verleumdung und Verdacht gegen die Besitzenden in Bewegung gesetzt werden. Er schmeichelt der Masse zum Schutz gegen seine Feinde eine Leibwache ab. Sie wird der Kern eines immer wachsenden Heers von fremden Söldnern. Er braucht den beständigen Krieg, damit ein Führer nötig sei und alle, von Armut bedroht, nur an ihren Unterhalt denken und die Freigesinnten verdorben werden. Der Tyrann ist ein umgekehrter Arzt. Wie diese das Schlechte herauschneiden und das Gute in Frieden lassen, macht er es entgegengesetzt. Er erpreßt seinen Unterhalt vom Volke. Der Vater muß den Sohn ernähren. So gerät das Volk, indem es den Rauch des Dienstes unter den Freien flieht, in das Feuer der Anechtschaft unter dem Gewaltherrscher und empfängt statt der Überfülle unreifer Freiheit in der Demokratie die schwerste und bitterste Sklaverei. In der Seele aber herrschen wie wilde Tiere die entarteten Lüste. Die verwilderten Seelen sind entweder Tyrannen oder des Tyrannen Sklaven. Wahre Freiheit und Freundschaft kosten sie nie.

So folgen einander die möglichen Staaten und Menschen: die königliche Herrschaft vollkommener Bildung, die Beamtenaristokratie, die bürgerliche kapitalistische Gesellschaft, die Herrschaft der Masse, die Militärdespotie. Der Gang der Geschichte zeigt bei jeder Erschütterung einer ursprünglichen Edelherrschaft genau diese Gestalten und zeigt sie genau in dieser Folge. Je näher unserer Gegenwart, um so bestimmter bezeugt sich das platonische Gesetz. Auch der Gedanke ist Platon nicht völlig fremd, daß in demselben Staate diese verschiedenen Richtungen neben und gegeneinander arbeiten und mit eintretender Gelegenheit den Sturz herbeiführen können, wie im deutschen Kaiserreich Beamtenaristokratie, bürgerlicher Kapitalismus und Sozialdemokratie in und gegen einander arbeiteten. Jedenfalls ist Platon, wie so vieles andere, so auch der Begründer der Gesellschaftslehre als einer Naturwissenschaft von den Gestalten der menschlichen Bergesellschaftung. Er gewinnt zugleich mit vollendeter Bornehmheit und Sicherheit Maßstab und Standpunkt für die menschlichen Dinge und gibt, wenn irgendwo, so hier Gedanken von unvergänglicher Wahrheit. Der höchststehende Mensch beurteilt den Menschen nach der Bildung, — nach dem, was er ist an persönlicher, geistiger und sittlicher Kultur, — tiefer steht, wer ihn nach dem Amte beurteilt, der noch Niedrigere schätzt ihn nach dem Gelde. Hierauf folgen die Instinkte und Triebe des Böbels. Am Ende der Reihe steht der Sklave. In jeder Gesellschaft leben alle diese Standpunkte nebeneinander. Platon kennt die Gesamtheit der Urteilsweisen des Menschen über den Menschen und hat sie im Lichte der vollkommensten Art abgeschätzt, angeordnet und gewertet.

G. Das gerechte Leben und das Glück. Zusammenfassung

So führt denn endlich alles in die große Lebensfrage zurück. „Denn um das Größte geht die Untersuchung, um das gute oder schlechte Leben.“ In mühseligster Gedankenführung,

dreifach ansetzend, soll die letzte Gewißheit bei steilstem Anstieg noch gewonnen werden, daß das gerechte Leben, auch wenn es verborgen oder verkannt bliebe, das glückselige ist. Alle die schwer entwickelten Künste der Schule bringt Platon ins Spiel. Es ist, als fühle er bis zuletzt die Schwäche der Verstandesbeweise in einer solchen letzten Frage der Entscheidung durch den Willen, unter die wir nun einmal unser gesamtes Leben stellen. Endlich ist es doch nur die erlebte, allen Verstandesgründen überlegene Einsicht, die sich ausspricht. Das Edelste ist die erkennende vernünftige Seele, das Gottverwandte, das im Ewigen Lebende, und ihre Freuden sind die reinsten, beständigsten. Das höchste Gut ist das größte Glück. Wenn unser Göttlichstes von dem Gottfernsten, dem Tier in uns, erbarmungslos unterjocht wird, so ist das das äußerste Elend. Wunderlich genug will Platon sogar den Abstand des Elends vom Glück in Zahlen berechnen und bringt heraus, daß der Tyrann 729mal unglücklicher sei als der Weise. Schließlich spricht das letzte Wort der fromme Glaube. Die verborgene und verfolgte Gerechtigkeit findet im Jenseits den Lohn, die thronende Ungerechtigkeit dort ihre Strafe. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gebietet, gottwohlgefällig hier zu wallen und uns auf die tausendjährige Wanderung, zu der uns Lebenswahl und Dämon bestimmen, zu bereiten. Das große Werk endet wie im Gorgias als priesterliche Rede. Alles Erkennen Platons ist eingebettet in seinen Glauben. Auch sein Wissen ist Religion.

In solch einem Zuge voll Größe und Reichtum vollzieht sich der Gedanke des platonischen Staats. Um das gerechte Leben zu finden und über sein Glück zu entscheiden, läßt er den Staat vor unseren Augen entstehen, bildet ihn aus seinen drei Ständen, gründet ihn auf die vollkommene Erziehung, schafft ihm seine Seele in der Lebenseinheit, die seine Kraft ist, läßt ihn aufleuchten als die gegenständliche Darstellung der vollendeten Sittlichkeit, schließt von den seelischen Rich-

tungen seines Lebens auf die Seele des Menschen und entwickelt so aus dem Sittlichkeitsbegriff des Staates den des Einzelnen. Dann erschließt er am Ende das Begreifen der menschlichen Wirklichkeiten in der Geschichte, um so zum Letzten aufzusteigen, zur Lösung der Frage vom wahren Glück als dem Ziel des Lebens und zur Einheit mit dem Göttlichen. Er faßt das Leben in der Einheit seines letzten Idealgedankens wie in der Vielheit und Fülle seiner Erscheinungen.

2. Der Staat der Wissenschaft und die Idee des Guten

In diesen gewaltigen Rahmen spannt er die entscheidende Lehre vom Guten als dem höchsten Wissen. Wo das Bild der vollkommenen Seele gewonnen und ehe er sich in die Weiten des zufällig Wirklichen verliert, da fügt er sie ein recht als den Mittelpunkt des Werkes. Die Hüter müssen das ewig Gute kennen, um im Sinne dieses ewig Guten ihren Staat zu leiten und wahrhafte Herrscher zu sein. Die Krönung der Philosophie vom Staate ist die Idee des Guten. Wie an der Idee des Schönen, die das Gute mitumfaßte, im Symposium der Durchbruch in die eigentlich platonische Welt der Wahrheit erfolgte und sein Geist erst seine wahre Tiefe fand, so zieht er die ganze, so mächtig ausgebreitete Frage vom Leben im „Staat“ auf die Eine Idee vom Guten zusammen und erfährt in ihr die Gesamtheit der Ideen. Hier ist alles Lebens und alles Daseins letzter Grund. Die gesamte Entwicklung des platonischen Denkens erreicht in diesen Darlegungen ihre Höhe und ihre Tiefe. Sein ganzes Leben mit seinem reifsten Ergebnis arbeitet an diesem Herzstück seines Staats mit. Platon ist mit der ganzen Wucht und Gewalt seines innersten Wesens im Mittelpunkte seiner Arbeit zugegen. Sein Hauptwerk nimmt so inmitten seiner Lebens- und Staatslehre auch die bisher reifste Fassung seiner Erkenntnis- und Wissenschaftslehre als wesentlichen Bestandteil in sich auf.

Es liegt etwas eigentümlich Platonisches in der Weise, in

der im weiteren Fortschreiten des Werks ein bereits vorher angelegter Gedanke mehr und mehr seine Tiefe enthüllt und sich in seiner wesentlichen Bedeutung für das Ganze erweist. In diesem Fall ist es der Platon teuerste Gedanke, der Gedanke der Philosophie und mit ihm im engsten Zusammenhang der Gedanke der Erziehung und Bildung. Auch darin behauptet sich die Uranregung von Sokrates her, daß die Philosophie beständig als Bildung und Selbstbildung der Seele gedacht wird. Wenn bei der ersten Auslese der Schirmer schon auf den philosophischen Zug der Seele geachtet werden soll, so geschieht es fast scherzhaft im Sinne einer allereinfachsten ursprünglichen Eignung für das Erkennen, wie sie auch die Wächterhunde haben, die den Angehörigen des Hauses freundlich „erkennen“. Dann aber tritt bereits in der Erziehungsgeschichte der Schirmer der Gedanke der feinsten geistigen Durchbildung bedeutsam hervor. Doch hier erst im Wesen und Mittelpunkt des Werks erreicht der Bildungsgedanke seinen wahren und vollen Gehalt, wo das Mühen um Erkenntnis die Philosophie in ihrem eigensten Sinn besagt, wo deutlich wird, daß die große Lebensfrage nur in der platonischen Ideenschau ihre Lösung finden kann. Für alle Zukunft bestimmend ergibt sich der große Gedanke, daß die Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten das tiefste Erkennen voraussetzt. Wissenschaft ist der Grund aller echten Arbeit für den Staat. Nur wer im ewig Guten in schauendem Erkennen lebt, soll die Menschen führen. Dies ist der Sinn des Worts, daß nur dem Philosophen gezieme, König zu sein. Für alle Zeiten bestimmt sich der Gedanke der „königlichen Kunst“. Alle Staaten werden es spüren, wenn sie sich dem blinden Forttappen nach gedankenloser Erfahrung vertrauen und der philosophischen Bewußtheit um das letzte Ziel des Guten ermangeln. Die Bezogenheit der staatlichen Dinge auf das ewig Gute ist ihre Kraft und ihr Leben.

Es entfaltet sich an dieser Stelle — gleichsam in einer anderen Schicht des platonischen Wesens — eine Untersuchung,

die an Größe, Weite und Tiefe der auseinander in unablässigen Fortbildungen hervorgehenden völlig neuen Gedanken zum mindesten ebenbürtig sich der bisher betrachteten Lebens- und Staatslehre des Platon anreihet. Daß die Gedankenreihe vom Symposion fast unmittelbar aufgenommen wird, zeigt die Stelle, an der wie dort die große Unterscheidung derer, die im Vielsfachen der Sinnenwelt befangen bleiben, und der anderen, die die Einheit des Gedankens suchen, wiederum den Ausgangspunkt macht. Das Reich der Wahrheit ist das Reich der ewigen gedanklichen Einheit. In die innerste Besonderheit platonischen Denkens führt die Bemerkung, welche die Notwendigkeit herausstellt, die Idee des Guten zu erforschen. Ohne das Gute wären ja Weisheit, Tapferkeit und alle jene anderen Tugenden kein Gutes, also nicht im Grunde ihrer Wesenheit erkannt. Die Besinnung auf die sittlichen Mächte, die wir mit so großem Ernst verfolgt, kann selber nur zu ihrem Ziel und Ende kommen, indem diese Gestaltungen des Sittlichen in ihrem eigenen tiefsten Grunde, im Gedanken des Guten, ergriffen werden. Das Gerechte, wie es heißt, wird dadurch erst nützlich. Es wird nämlich dadurch erst als ein Gut begriffen. Die eigentümliche platonische Vorstellungsweise ist die, daß jeder Gegenstand in der Erkenntnis gefaßt werden muß als ein Ineinandergreifen von Begriffen, die ihn bilden und gleichsam machen oder schaffen, worin denn liegt, daß es das Ziel der Erkenntnis sein muß, dies Begriffsgeslecht von dem letzten grundlegenden Begriff her abzuspinnen. Die Größe des philosophischen Genius in Platon offenbart sich in der Weise, wie er hiernach seine Aufgabe angreift. Das Gute ist das größte Wissen. Man wird zum größten Wissen durch seine geringeren Vorstufen hindurch schreiten. Das Gute soll begriffen werden nach seiner Stellung und Bedeutung für die Welt der Gedanken überhaupt. So wird es die gleiche Aufgabe, die Idee des Guten zu erkennen nach ihrem Ort in der Welt der Ideen und die Erkenntnisweisen des Menschen abzuleiten und zu be-

stimmen nach der Art ihrer Gewißheit und Ungewißheit. Damit führt die ethische Untersuchung Platons in die Erkenntnislehre hinüber. Diese Erkenntnislehre ist die Grundlage der philosophischen Erkenntnis überhaupt. Der Gedanke vom System der Philosophie nach seinen Gründen und Teilen ist hier im Entspringen.

A. Die Sonne und das Gute

Im Bewußtsein, seiner letzten Tiefe zu nahen, spricht Platon im Bilde, das deutlicher ist als Begriffe. Die Stellung des Guten im Reich des Geistes verdeutlichen wir durch ein Gleichnis. Das Gleichnis hat das Wesen des Wunders, immer tiefere Bedeutsamkeiten aus sich zu entfalten. Unter unseren Sinneswahrnehmungen die prächtigste ist die des Gesichts. Zu Sinn und Gegenstand tritt bei ihr noch ein besonderes Mittel hinzu, das Licht. Das Auge ist nicht die Sonne, aber das sonnenhafteste unserer Sinneswerkzeuge. Auch das Gesehene ist nicht die Sonne, aber die Sonne macht, daß es gesehen wird. So steht im Reiche der Geistigkeit das Gute wie im Reich der Sichtbarkeit die Sonne. Also nicht die Vernunft ist das Gute, noch sind es ihre Gegenstände, d. h. die Ideen. Aber das Gute macht, daß die Vernunft erkennt und die Idee erkannt wird. Es gibt dem Erkennenden die Kraft, dem Erkannten die Wahrheit. Ja, noch mehr! Die Sonne gibt den Dingen nicht nur, daß sie gesehen werden, sondern Werden, Wachsen und Nahrung. So gibt das Gute den Ideen nicht nur, daß sie erkannt werden, sondern gibt ihnen Sein, Wesen, Dasein, indem es selbst „noch über das Sein hinaus an ehrwürdiger Kraft und Bedeutung ragt“.

Es ist an dieser Stelle, als ob das Bewußtsein Platons von innen sich selbst durchleuchte. Er übersieht den ganzen Weg, den er gegangen ist. Er ergreift sich in seinem innersten Gesetze. Aber er selbst ist sein Werk. Sein Werk ist die Welt der Wahrheit. Er sieht damit zugleich auch diese in ihrem feinsten und innersten Geflecht. Denn woher kam die

ganze wunderjame Welt der Vernunft, die sich in ihm zum erstenmal entdeckte? Sie kam von Sokrates. Als Sokrates den Begriff des Guten suchte, enthüllte sich in ihm jene ganze Gesetzmäßigkeit der Wahrheit, welche die Vernunftwelt ist, die Vernunft mit ihren Begriffen — wie Platon es dann verdeutlichte, die Ideenwelt. Insofern ist das Gute, wie es in Sokrates zu seiner Bestimmtheit und Wahrheit kommen wollte, der Schöpfer der Vernunft und der Ideen geworden. Wie die Sonne das Auge und seine Gegenstände erhellt, so hat das Gute der Vernunft das Erkennen und ihren Begriffen das Erkantwerden gegeben. Aber der persönliche Vorgang ist, wie sich von selbst versteht, nur eine Gelegenheitsursache gewesen, die die inneren sachlichen Beziehungen im Gedanken der Wahrheit hervortrieb. Ein Genius sein heißt ja nur: die tiefsten Notwendigkeiten der Sache erleben und ihnen zum Ausdruck dienen. Hier sind es vielfache Beziehungen, die walten. Wir wollen zwei herausheben: als alles Erkennens Vollendung wird noch immer das Gute erfasst. Was wäre alles Wissen, wenn es nicht zu seinem Ende käme im Begreifen unserer höchsten Aufgabe, des letzten Sollens, unter dem unser Leben steht, des Guten, in dem das Menschenleben und mit ihm die Welt seinen Sinn bekommt? Alles andere sind Vorläufigkeiten, hier ist das Letzte. Wie im Symposion der ewige unbedingte Wert als Urgestalt der Idee überhaupt erschien, ist es, als hätten sich alle anderen Ideen von dieser abgezweigt und erschienen als Stufen zu ihr. Im Streben zum „höchsten Wissen“ ist der Ursprung alles Wissens. Aber schon spielt das in den anderen Gedanken aus. In den Ideen ist das Wirkliche eine Welt unvergänglicher göttlicher Gedanken. Sie ist eine Welt der göttlichen Ordnung, der göttlichen Güte, ist als göttliche Ordnung das ewig Gute selber. So wird das Erkennen zum Aufdecken der letzten Wesenheit des Daseins. Das Gute gibt nicht nur das Erkennen. Das Gute schafft das Sein. Das heißt: diese Welt hat ihren Ursprung in jenen Gedanken

des göttlich Guten. Als ein in göttlichen Ewigkeitsgedanken Geordnetes ging sie hervor. Die Weltgeschichte des philosophischen Idealismus steht hier an ihrer Quelle. Denn wie der ethische Idealismus daraus seinen Hauptgedanken ableiten kann, daß es der Sinn und damit das innerste Wesen der Welt sei, der Schauplatz des Sittlichen zu werden, so mag künftige Metaphysik hier den gütigen Schöpfer finden, der der Welt die Ordnung der Güte gibt. Eine künftige idealistische Wissenschaftslehre mag als Einheiten der Begriffe die Ideen lehren und die Ideen gipfeln lassen in der Idee des Sittlichen, so daß auch so die Welt des Geistes in ihr den letzten Gedanken der Erkenntnis findet. Jedenfalls — in diesem Sinn ragt das Gute über das Sein hinaus — in altherwürdiger Kraft und Bedeutung als das Heiligste des Geistes. Es gibt all den Einzelgesetzlichkeiten des Daseins, wie sie in den Ideen sich ausdrücken, den alle umfassenden, alles durchwaltenden Sinn, der sich in ihnen erfüllt. Dies wäre denn auch die einfache Unterscheidung der menschlichen Erkenntnisweisen. Wir haften mit den Sinnen an der Erscheinung oder dringen durch die Ideen vor zum Sein oder erheben uns im Guten zum Sinn. Erscheinung, Sein und Sinn sind die drei Stufen des erkennenden Geistes. Das Gleichnis von der Sonne offenbart die Welt der Erkenntnis und offenbart sie als Erlebnis Platons.

B. Die Erkenntnisweisen

Wenn er im nächsten Zuge des Gedankens dazu übergeht, die Erkenntnisweisen auf ihrem Weg von der unvollkommensten zur vollkommensten nach ihrem Wert der Gewißheit und Ungewißheit abzuleiten, so ist Ausgangspunkt, Ziel und Grundeinteilung bereits gegeben. Es handelt sich um den platonischen Grundgegensatz der beiden Welten. Sie sind das Reich der Sinne und das des Verstandes, das Reich der Wahrnehmungen und das der Begriffe, das der Erscheinungen und der Ideen, das des Werdens und das des Seins. Der Sinn, in dem

die Ideen als das wahrhafte Sein bezeichnet werden, behauptet sich hier durchweg. Sie sagen nämlich, was die Dinge im Gedanken der Wahrheit sind. Sie bestimmen die Natur in dem, was sie in Wahrheit ist. Sie bedeuten in diesem Sinn den Inbegriff und die Welt des „in Wahrheit Seienden“. Die Wissenschaft hat zu finden und zu sagen, „was ist“. Nicht eigentlich die Ideen sind das wahrhaft Wirkliche, sondern das Wirkliche ist in Wahrheit Idee. Der Fortschritt des Erkennens also geht vom Sinnen-schein zum reinen Gedanken, von den Erscheinungen zu den Ideen und zwar zum System der Ideen mit ihrer Wurzel in der Idee des Guten und in diesem Sinne vom Werden zum Sein oder vom Werden über das Sein zum Sinn. Hier tritt wieder ein Bild mit einer den Begriff übertreffenden Deutlichkeit ein.

Denke dir eine zweimal zweigeteilte Linie, allemal mit größeren ersten Abschnitten. Im ersten Teil wären die Abbilder der Dinge im Wasser oder auf glatten Flächen, im zweiten die Gegenstände der Erfahrung selbst. In dem dritten, heißt es eigentümlich genug, braucht die Seele abgeschnittene Bilder und wird zu suchen gezwungen, von einer Hypothese aus, indem sie nicht zum Grundsatz, sondern zu den Folgerungen schreitet. Bei der vierten Art aber geht sie von der Hypothese zum Grundsatz, von dem Vorausgesetzten zu einem voraussetzungslosen Anfang oder Ursprung und macht ohne Bilder rein mit den Begriffen und durch sie ihre methodische Forschung. Die beiden ersten Abschnitte bilden das Sinnen-gebiet, die beiden folgenden das Vernunftgebiet. Es handelt sich in jedem Gebiet um ein Erfassen von Wirklichkeit und in diesem Sinn um eine Art von Wahrheit, — nur ist es beim ersten Schritt eine lediglich scheinbare, und mit jedem weiteren erfolgt eine zunehmende Läuterung, bis wir am Ende den letzten zugänglichen Grund der Welt erreichen. Die Benennungen Platons sind auf das feinste gewählt. Wer schon an den Bildern der Gegenstände sich genügen läßt, wie der Hund

der Fabel, der nach dem Knochen im Wasser schnappt, hat ein Wissen, das nur Einbildung heißen kann, ein einbildungshafte Erkennen. Wer an den Gegenständen der Sinne haften bleibt, dessen Erkennen mag am besten Glaube heißen. Es ist, wie die Welt sehr viel später in einer sehr berühmten Lehre lernen wird, eine Art Eingewöhnen in die Vorstellungsverknüpfungen der Erfahrung, ein Glaube an die Wiederkehr der gleichen Verknüpfungen. Der dritte Schritt führt offenbar zum mathematischen Erkennen. Denn dieses erörtert oder gebraucht Bilder, z. B. des Kreises, braucht sie aber nur als Bilder für die gedanklichen Zusammenhänge, die allgemeinen Sätze, die von allen Kreisen, vom Kreise an sich gelten. Diese Sätze entwickelt es, indem es von den ersten vorausgesetzten Grundsätzen aus zu den Folgerungen schreitet. Dies Erkennen heiße Verstand. Das höchste möge dann Vernunft genannt werden. Es ist das philosophische. Es sucht den letzten Grund der reinen Gedanken im voraussetzungslosen Grunde des Guten.

Es ist der Wissenschaftsgedanke vom Phaedon, der hier wiederkehrt, ist wieder wie dort die voll zu Ende gedachte sokratische Methode. Das Gesamtsystem der Wissenschaft wird methodisch überblickt. Die Wissenschaften von den Dingen ruhen alle auf vorausgesetzten Grundbegriffen oder Grundsätzen. Sie suchen ihren Kreis von Erscheinungen als ein geschlossenes und zusammenhängendes System von Folgerungen aus ihren Grundsätzen zu entwickeln. Es ist ihr Ziel der Erkenntnis, die Gedanken zu finden, von denen aus die Erscheinungen sich ableiten lassen als ein übereinstimmendes System von Folgerungen, wie die Mathematik es am klarsten zeigt. Die Philosophie rechtfertigt die Voraussetzungen selber und leitet sie her aus ihrem letzten Grunde. Einbildung, Erfahrung, Verstand, Vernunft wären denn die Stufen der sich läuternden Erkenntnis. Sie bedeuten den Fortgang von der völligen Befangenheit im Sinnlichen bis zum reinen Geiste. Bedeutsam steht die mathematische Erkenntnis zwischen der Welt der Sinne und

der Welt der reinen Begriffe. Nach der platonischen Auffassung erscheint sie als erste Loslösung von der Sinnenwelt, sofern sie doch auch noch Bilder braucht, aber über die Bilder hinweg das Reich der reinen Gedanken erreicht. Noch immer, wie im Phaedon, stehen nebeneinander die beiden Arten von Ideen, die beiden Beispiele der reinen Erkenntnis, die mathematischen und die ethischen. Diese beiden setzen den reinen Gedanken als den Maßstab und das Gesetz der Dinge.

C. Das System der Wissenschaften und die Erziehung

Wir kennen damit den Weg des Geistes vom dichten Nebel seiner sinnlichen Befangenheit bis zum reinsten Licht der abschließenden Erkenntnis. Wir sollen unsere Hüter eintauchen in das „größte“ und letzte Wissen. Wir haben mit unserem Einblick in das Reich der Wahrheit zugleich etwas anderes von hoher Wichtigkeit, nämlich den Weg der Erziehung erkannt, den wir sie führen müssen. Platons Untersuchung biegt, der innersten Richtung seiner Seele entsprechend, abermals in den Erziehungsgedanken ein. Aber er hat für seine Erziehungslehre einen neuen Grundgedanken von überraschender Fruchtbarkeit gewonnen. Die Bildung, die unsere Hüter diesmal erfahren sollen, ist nichts Geringeres als eine allgemeine und vollständige Umkehr der Seele. Sie müssen lernen, ihr Gesicht von einer Welt, in die sie eingewöhnt sind, abzuwenden und es einer neuen, andern Welt zuzukehren. Es ist die Wendung vom Flüchtigen zum Dauernden, vom Werden zum Sein, vom Sinnlichen zum Geistigen, vom Vielen zum Einem, von dem, was in seinem Zwiespalt und inneren Widerspruch sich verzehrt, zu dem, was in seiner ewigen Übereinstimmung Bestand hat in sich selbst, von den Schatten zum Lichte. Und alle diese Ausdrücke besagen dasselbe. Alle Wissenschaften, wie wir sie nun übersehen, bedeuten uns Gehilfen dieser Umkehr, Helfer für die neue Verfassung der Seele. Hier setzt der neue ganz tiefe Gedanke ein. Der Erkenntniswert jeder Wissenschaft ist

begründet in ihrer Methode. Es fragt sich, ob sie in einer Methode reinen Denkens entspringt und in diesem reinen Denken Gewißheit in sich trägt. Oder, verneinend gesprochen, die Frage ist, ob sie dem Schein bloßer sinnlicher Auffassung entrinnt und im reinen Gedanken ein Ewiges faßt. Der Erkenntniswert der Wissenschaft ist demnach auch ihr Erziehungswert. Denn wir sollen ja in unserm Geiste die Kraft des reinen Gedankens entwickeln, um mit ihr endlich das letzte Ziel der Erkenntnis, das Gute, zu ergreifen. Dies ist Platons tiefe Entdeckung, daß der Methodenwert der Wissenschaft auch ihr Erziehungswert ist, — freilich auch wieder eine Entdeckung, die nur im vollen Ertrage des Gedankens birgt, was in der Anregung des Sokrates lag. Denn in seiner Methode wurde ja die erstrebte Wahrheit das Ziel für die Selbsterziehung des Geistes. Die Wissenschaften in ihrer Durchbildung sind also bei Platon der in seiner Haltung zur Wahrheit voll entwickelte Geist. Die Methoden der Wissenschaft werden so viele Organe des Geistes. Die Art des Fortschritts aber über die ungeklärten Vorstellungen zu den reinen und immer reineren Gedanken ist noch immer die sokratische, die Überwindung des Widerspruchs. Sie ist es, die den Geist zur Klarheit in immer reinerem Lichte entwickelt. Aus den Zwiespältigkeiten der in sich widersprechenden Vorstellungen wird im Geiste die Welt des in sich einigen Gedankens, welche die Welt der Wahrheit ist.

Wir folgen dem Einzelnen nur in wenigen entscheidenden Zügen. Die Charakteristik des Erkennens geht vom Wahrnehmungsgebiete aus und schreitet über Arithmetik, Geometrie, Stereometrie weiter zur Astronomie und Akustik, um endlich die eigentliche Philosophie, die Dialektik, wie Platon sie nennt, zu erreichen. Mathematische Naturwissenschaft und Philosophie, die in ihrem tiefsten Gedanken Ethik ist, wären die Hauptteile. Aber auch bei den bloßen Wahrnehmungen gibt es eine erste Anregung zu reiner Erkenntnis. In dem ganzen Zusammenhang wird der Grundgedanke vom Phaedon her durch-

gearbeitet und in all seinen Folgen entfaltet, der die eigentliche Begründung des wissenschaftlichen Idealismus ist: — daß nämlich durch reine Gedanken allein ein Erkennen möglich wird. So bereits im Wahrnehmbaren: wenn ich den Finger, den ich emporhebe, groß nenne, so könnte ich ihn — in einer andern Vergleichsbeziehung — auch klein heißen. Die sichtbare Natur also kleidet sich in widersprechende Aussagemöglichkeiten. Sie verwirrt mich, bis das Denken die reinen Gedanken der Größe und Kleinheit ergreift und die Erscheinungen als ihren Ausdruck faßt. Wer hier an Kants Lehre von den reinen Formen der Anschauung sich erinnern will, darf doch nicht vergessen, daß der Sinn der Lehren verschieden ist. Platon will nicht eigentlich, wie Kant, das Sinnliche nach seinem Bestandteil reiner Erkenntnis fassen. Er hört nur hier bereits den „Ruf nach Vernunft“ in den Wahrnehmungsaussagen, die das Denken zur Nachprüfung anregen.

Die Umkehr der Seele bei dem weiteren Gange ihrer wissenschaftlichen Erziehung geschieht dadurch, daß sie von aller Rücksicht auf Nutzen und Verwendung der Erkenntnisse sich abkehrt und allein die Entwicklung der Vernunft und ihrer Organe durch die Wissenschaft erfährt. Nicht für Kaufen und Verkaufen brauchen wir die Zahlen, sondern um des reinen Gedankens der Einheit und Zweierheit inne zu werden, durch den allein es ein Erfassen der widerspruchsvollen Naturerscheinungen gibt. Nicht für Lagerbau und Feldmessung lernen wir die Geometrie, sondern wir begreifen sie als eine Lehre vom ewig Seienden, dem Durchmesser und dem Kreise an sich, ewigen gedanklichen Gesetzmäßigkeiten. Übergehen wir wegen ihres unentwickelten Zustandes die Stereometrie. Wir erreichen die Höhe der platonischen Wissenschaftslehre mit der Astronomie. Es ist ein Punkt der erstaunlichsten logischen Bewußtheit. Wer die ganze Nacht am Boden läge und zum Himmel blicke, würde an den Sternen nichts erkennen. Man genieße die hohen Bilder als das Herrlichste im Reiche der Sichtbarkeit.

Platon kennt die Sternenliebe, die allen eigen zu sein scheint, welche aufrichtig das Ewige suchen. Aber die Aufgabe der Forschung ist, die Lehre von der wahren Schnelligkeit in den wahren Zahlen und Gestalten zu entwickeln und die Sternbewegungen dann als deren Beispiel zu begreifen.

Wie konnte es nur geschehen, daß man in dieser angeblichen Abkehr Platons von der sichtbaren Sternenwelt verstiegene Mystik erblickt hat? Vielmehr hat er die Wissenschaft der Neuzeit an dieser Stelle klar vorausgesehen. Seine Ideenlehre ist nirgends so deutlich wie hier die philosophische Vorwegnahme unserer Wissenschaft, die, wie er es ausdrücklich sagt, die Astronomie als die Lehre von den Körpern oder Massen in der Bewegung faßt. Ganz in Platons Sinne entwickelt die Astronomie Newtons die Lehre vom Weltbau als ein Beispiel und einen Fall der Mechanik, die in ihrem Grunde reine Mathematik ist, — also als Lehre von den allgemeinen, in reiner Mathematik bestimmten Bewegungsgesetzen, „von der wahren Schnelligkeit in den wahren Zahlen und Gestalten“. Ähnliches schwebt Platon für die Akustik vor. Die Natur ist wirklich, wie er es auffaßt, für die Wissenschaft das Beispiel der Wahrheit. Die Erkenntnis sieht im sinnlich Wahrnehmbaren nicht mehr als die Anregung und den Ausgangspunkt. Sie sucht die gedanklichen Notwendigkeiten, aus denen die Erscheinungen sich ableiten lassen als Beispiele allgemeiner Gesetze. Sie erstrebt in sokratisch-platonischer Weise den in sich übereinstimmenden Gedanken von der Welt. Sie ist also auch, wie Platon es will, die große Erziehung der Seele, die durch sie von der Irrsal und dem Zwiespalt des Sinnlich-Zufälligen und Unfaßbaren gelöst und an ein Reich rein geistiger Notwendigkeit gewöhnt wird. Wir sollen in der platonischen Erziehung den Trieb erhalten zum Erkennen um der Erkenntnis willen. Es handelt sich um ein Organ der Seele, das wichtiger ist als tausend Augen. Denn mit ihm allein wird die Wahrheit gesehen.

So ist denn dies alles nur Vorspiel, auf das jetzt die Weise folgt. Die Weise ist die Dialektik, die Philosophie. Ohne alle Wahrnehmung, mit reinem Denken geht sie zu dem, was jedes an sich ist, bis sie am Ende das, was das Gute an sich ist, ergreift. Wir müssen uns mit dieser kargen Hindeutung begnügen, die über den Phaedon nicht hinausführt. Gemeint ist wieder die Begründung für jene Welt der reinen Gedanken im Urgrunde des Guten. Der Ursprung all dieser Dinge in der Methode des Sokrates tritt noch einmal ins Bewußtsein, wenn er die Kraft des Dialektikers wurzeln sieht in der Fähigkeit des Fragens und Antwortens, des Rechenschaftgebens und -nehmens. Ein einziger Zug kommt neu hinzu, dem freilich eine hohe Wichtigkeit zuzusprechen ist. Der Dialektiker kommt zu seiner Vollendung, indem er die zerstreuten Erkenntnisse zur Zusammenschau ihrer Eigentümlichkeit und Verwandtschaft untereinander und mit der Natur des Seienden bringt. Das ist die eigentliche Probe der philosophischen Natur. „Wer das Zusammenschauen besitzt, ist Dialektiker.“ Es ist der klare Gedanke des Systems der Erkenntnis. Das System der Wissenschaften ist die große Schau des wahrhaft Seienden und schaut es als eine Einheit des in notwendigen Zusammenhängen sich entwickelnden Gedankens. Diese Einheit ist das helle Licht der Erkenntnis. So zieht diese Erziehung, die wir der Seele geben und in der wir ihre Organe lösen, das in barbarischem Schmutz und Dunkel vergrabene Auge zum Lichte.

D. Das Gleichnis von der Höhle

Inmitten dieser großen Darlegungen über die Seele, die Wahrheit und ihr Reich — dort, wo die Erörterung über die zweimal zweigeteilte Linie des Erkennens geendet ist, und ehe die Geschichte von der großen Umkehr der Seele beginnt — steht das größte philosophische Gleichnis des Platon. Das Gleichnis ist seine ganze Philosophie. Es ist mehr als das, es ist seine eigene, tiefe, unergründliche Seele und ist diese Seele

genau in dem Sinne, in dem sie tiefste Seele der Menschheit war und wurde. Wie alle echten Gleichnisse leuchtet es bei jeder weiteren Betrachtung in immer tieferen Bedeutungen auf. In der Weise höchster Kunst faßt es den tiefsten Sinn der vorhergehenden Darlegung in seiner greiflichen Gestalt zusammen und überstrahlt es die nachfolgende mit seinem Lichte der letzten Bedeutsamkeiten. Das Feuer in dem Gleichnis ist die Sonne in dem Bilde, das vorhergeht. Die Sonne in dem Gleichnis ist die Idee des Guten. Es ist das Gleichnis von der unterirdischen Höhle.

Am hinteren Rande der Höhle oben geht eine Öffnung nach dem lichten Tage auf der Erde. Ein Weg geht an dem Rande entlang. Jenseits des Weges ist eine Hürde. Auf der Hürde brennt ein Feuer. In der Höhle, mit dem Rücken an der Wand des Randes, der sich zum Lichte öffnet, sitzen Menschen. Starke Eisen um den Hals halten sie an die Wand gefesselt. Auf dem Wege oben gehen Gestalten vorbei. Die eine trägt eine Leiter, eine andere einen Harnisch, andere wieder anderes Gerät. Sie sind auf dem Wege ihres Berufs und machen täglich denselben Gang. Das flackernde Feuer wirft ihre Schatten auf die Wand der Höhle, auf welche die Augen der Gefesselten gerichtet sind. Sie, die das Licht des Tages nie gesehen, müssen die Schatten für wirkliche Menschen halten. Wenn von dem Gespräch der Menschen droben ein schwacher verworrener Widerhall zurückklingt, so müssen sie meinen, die Schatten sprechen. Sie aber, die keine andere Wirklichkeit kennen und jenes murmelnde Bild des flackernden Widerscheins für die Wirklichkeit nehmen, sie werden nicht nur die Schatten begierig betrachten. Sie werden sie sich merken, werden sie im Gedächtnis tragen und wieder erkennen. Und der wird unter ihnen für den Klügsten gelten, der sich die Reihenfolge am schärfsten merkt und am sichersten voraussagen kann, daß nun, da der Mann mit dem Harnisch da gewesen; die Frau mit dem Eimer folgen muß. Das rechte

Erwarten der in ihrer Folge eingewöhnten Bilder ist ihre Klugheit, ihr Erkennen, ihre Wissenschaft.

Einmal aber ist unter den Gefangenen einer mit stärkeren Kräften begabt. Er reißt sich los und wendet sich zum Lichte. Zuerst fährt er geblendet zurück. Er wiederholt den Versuch und schwingt sich heraus an den Tag, und er erkennt: unsere Wirklichkeit war nur ein Schatten der wahren Wirklichkeit, in der ich jetzt lebe. Unser Tageslicht war nur ein ärmliches Feuer, ein kümmerlicher Abglanz der Sonne, die den wahren Tag bescheint und macht. Ihn drängt es, die armen Mitgefangenen zu erlösen. Aber als er zu ihnen zurückkehrt und ihnen berichtet, hassen sie ihn. Sie wollen in dem Dunkel und Zwielicht bleiben, an die sie gewöhnt sind. Sie möchten den lästigen Boten am liebsten töten. Endlich folgt doch einer, es folgen einige, es kommen alle. Wer aber den wirklichen Tag einmal gesehen, kann niemals wieder in die Höhle zurück. Er erträgt sie nicht mehr.

Die Gefangenen in der Höhle sind wir alle. Du bist es, ich bin es. Hineingebannt in das blinde Spiel der reinen Zufallsbilder, in das wir gefesselt sind, folgen wir dem Wechsel und der Folge der Gesichte, deren bewegende Kraft wir nicht kennen, deren Ursprung uns ewig verborgen bleibt. Uns anzupassen an die fragwürdigen Regelmäßigkeiten, die dort walten und deren Grund wir nicht begreifen, ist unsere Klugheit. Aber dem Erkennenden ist diese blinde Welt ein Inbegriff von ewigen Gesetzen. Sie ist der Träger eines ewigen Sinns als die Welt des Guten. Sie ist ein Beispiel und Gleichnis des ewig Wahren. Nur heißt zu solchem Sinn erwachen die dunkle Höhle verlassen, in der wir zwar gebunden, aber auch geborgen und eingewöhnt sind. Der Mensch mag nicht heraus aus dem Spiel der schattenhaften Unwirklichkeiten, in das seine unterirdische Natur ihn nicht nur mit seinen Gedanken, sondern mit tausend Trieben bannt. Sein Gedanke folgt dem Triebe. Aber wer das Licht der Wahrheit einmal

gesehen, den brennt es in der Seele. Er muß die Brüder retten, und sollten sie den Erlöser zum Lohn töten wollen, und sollte ihr Durchbruch in die Erlösung ihnen selber zuerst wie Furcht des Todes sein.

Der Ausbruch aus der Höhle ist der Durchbruch in die Welt der Wahrheit. Es ist die Geburt des Erkennens in der Seele. Das Erkennen aber wird in dem Gleichnis nach seiner weitesten und allgemeinsten Bedeutung für das Leben der Seele genommen. Wenn es im engeren Sinne für die platonische Ideenlehre steht, so erscheint die Ideenlehre selbst hier in der Fülle ihrer Bedeutung für das Leben. Philosophisch genommen hebt sich diese Lehre von der Erkenntnis auf das Klarste als die idealistische vom Empirismus der alltäglichen Vorstellung ab. Denn es hat etwas weltgeschichtlich Ergreifendes, wie das Erkennen der armen Gefangenen genau so beschrieben wird, wie David Hume Jahrtausende später unser Erfahrungswissen deuten sollte. Ihr Wirklichkeitsbewußtsein ist wie bei David Hume nichts als ein Eingewöhntsein in oft erlebte Vorstellungsfolgen, eine lebhaftere Erwartung und ein starker eingelebter Glaube an die Wiederkehr derselben Verknüpfungen. Platon hat ja diesem Erkennen wie Hume den Namen „Glauben“ gegeben. Dagegen kennt die idealistische Erkenntnislehre die rein gedachten und in reinem Denken gewissen gedanklichen Notwendigkeiten. Sie kennt die Wirklichkeit als einen Ausdruck begriffsgewisser ewiger Gesetze.

Aber über das Philosophische hinaus greift der Tiefsinn dieses Schauens. Vielmehr, wir erkennen die Philosophie in ihrem Hervorgehen aus dem Bedürfnis der nach Wahrheit verlangenden Seele und als die ausgestreckte Hand, welche die Seele aus der Höhle zum Lichte führt. Man darf sagen, jede Menschenseele hat ihre Stelle in dem platonischen Gleichnis, mag sie wie die meisten noch zu den Gefangenen gehören oder wie viele in dem Kampf zwischen Dunkel und Licht blinzeln und straucheln oder auf der Schwelle zum Tage

stehen oder endlich in der Welt der Wahrheit wandeln, die wieder unzählige Stufen hat bis zum letzten Ziele. Platon ist auch hier für die Seele wieder der große Deuter ihres Geheimnisses und Schicksals. Das Geschick der Seele bestimmt sich danach, welche Stellung sie zur Wahrheit gewinnt. Lebt sie blind unter den verwirrten Bildern fort oder fand sie einen Grund im Notwendigen, Beständigen und Ewigen? Auch die Geschichte der Wahrheitsboten ist hier für alle Zeiten geschrieben, der „wenigen, die was davon erkannt“, die „töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten“, die „man von je gekreuzigt und verbrannt“. Endlich die große Sehnsucht und der unausrottbare Glaube dessen spricht, der die Weihe der Wahrheit bekam, und der nicht ruhen kann, bis er den Brüdern allen geholfen, der große Glaube: es wird einmal eine Menschheit geben, die in der Wahrheit lebt. Platon hat an keiner Stelle so sehr wie an dieser bezeugt, wie das Schicksal der Menschheit auf seiner Seele lag. Sein Gleichnis leuchtet wie die Deutung eines Traums in die innerste Not jeder Menschenseele. Die ganze Geschichte der Philosophie und der Erkenntnis scheint in ihm eingeschlossen.

9. Phaedrus

1. Philosophie und Dichtung. Der Grundgedanke

Wenn man zuweilen den „Phaedrus“ für das früheste Werk des Platon gehalten hat, so ist das zu begreifen. Denn im vollen Schimmer edler Jugendlichkeit wirken in ihm alle bewegenden Kräfte seiner Philosophie ineinander, als ob sie zum erstenmal in voller Klarheit in das schöpferische Bewußtsein träten. Aber wahrscheinlicher ist freilich, daß er in dieser großen Dichtung vielmehr die reine Künstlerfreude an seinem Werk genoß, da es nun zum ersten Male in all seinen Grundzügen vollendet vor seinen glücklichen Augen stand. Es ist sein: „Und siehe! es war sehr gut.“ „Ihr glücklichen Augen, was je ihr gesehen, es sei, wie es wolle, es war doch so schön.“

Vom Gedanken der Schönheit durchstrahlt leuchtet seine ganze Welt in ihren tiefsten Bedeutsamkeiten auf. Wie so viele großen Werke des Genius ist es vor allem eine unwillkürliche Selbstoffenbarung vom Wesen seines Schöpfers. Denn so ist es im Tiefsten seiner Seele ein eingeborenes Künstlertum, das in großer Schau die neue Welt der Wahrheit in ihm empor treibt, wie der Trieb zum Schönen im Phaedrus das Leben zu seiner Wahrheit weckt. Zwischen dem Künstler und dem Denker Platon besteht kein Zwiespalt, geschweige denn ein Gegensatz. Im Gegenteil! Sein Gedanke faßt die ewigen Gestalten der Dinge. Seine Dichtung erhöht das begrifflich Gefaßte zu lebendiger Gestalt. Nun lebt es erst wieder in der ganzen Beziehungsfülle, die in ihm die Tiefe der Erkenntnis ist. Platons Dichtung macht seiner Philosophie zu eigen, was sonst nur der Poesie gegeben ist, daß sie nämlich bei jedem neuen Beschauen tiefere Bedeutsamkeiten erschließt. Sein Denken ist Schauen, sein Schauen ist Schaffen. Wer diese notwendigen Zusammenhänge lösen will, redet von etwas, was nicht Platon ist.

Der Phaedrus besagt die Überwindung der alten Kultur und Lebensanschauung im Platonismus als einer neuen Kultur der Seele, daher insbesondere, da die alte Kultur wesentlich Kunstkultur war, die Überwindung der alten Kunstwerte in der neuen höchsten Kunst der Seelenbildung. Hier gilt es also nicht kritische Lehre noch bloß begeistertes Hinstellen der neuen Einsichten, der Ideen, sondern hier spricht in buchstäblichem Sinne die neue Weltanschauung des Platonismus. Sie rückt auf uns zu in der herrlichen Zusammenbildung der Teile, aus denen die Schrift besteht. Ein leeres Virtuosenkunststückchen des Pysias geht voran. Es folgen die Begriffsbemühungen der älteren Sokratik, die auch noch keine neuen Lebensgedanken zu bringen vermögen. Nun aber enthüllt Sokrates sein Haupt: als das enthüllte Haupt des Sokratismus taucht die platonische Ideenschau mit der in ihr offenbarten

Welt empor. Die Überwindung aber erfolgt wie im Symposion im neugeprägten Begriff der Liebe, die an der Schönheit sich entzündet. Die reinste Erscheinung dieser Liebe — wie gleichfalls bereits im Symposion — ist der sokratische Umgang des gemeinsamen Zeugens der lebendigen Wahrheit. Hier erübrigt sich alle äußerliche Kunst. Selbst der Gebrauch der Schrift erscheint wie eine Entseelung der Wahrheit in ihrer Lebendigkeit, welche sie nur im unmittelbaren Schaffen des Lern- und Lehrverkehrs besitzt. Damit wird das Leben selber höchste Kunst. Hier ist das wahre Leben. So kommen in der alten platonischen Weise die Gedanken wieder zusammen — von der Liebe, vom Schönen, von den Ideen, vom wahren Leben und von der wahren Kunst. Das Ineinander von großen neuen Lebensgedanken und von handwerklichen Kunst-erörterungen, das im „Phaedrus“ zunächst etwas seltsam berühren kann, stammt aus dem innerlichsten Zusammenklang der platonischen Gedankenrichtungen.

2. Die Seele, Gott, die Ideen, die Schönheit und die Liebe

Der Gedanke, auf dem das Ganze der neuen Weltanschauung ruht, ist der Gedanke der Seele. Der Platonismus bedeutet eine neue Stellung zur menschlichen Seele. Im Zusammenhang des Phaedrus wird der Seelengedanke hergeleitet von seinem weitesten Begriff, als sollte man miterleben, wie über die alte griechische Philosophie von der Natur und dem All das neue Heiligtum sich erhebt. Die Seele ist die Kraft, die die Welt bewegt, ist die Weltseele, die alles Dasein umtreibt, und als solche unentstanden und unsterblich. Das Beseelte ist das, was den Grund der Bewegung in sich selber trägt, ist das sich selbst Bewegende.

Über diesen stumpfen, nur physischen Begriff hinaus, der Seele und Leben im Sinn der Urvölker gleichsetzt, ist die Seele unter Platons Hand ein neues Wesen geworden. Sie bedeutet das wissenschaftliche und das sittliche Bewußtsein. Sie

ist die Trägerin der Wahrheit und der Sittlichkeit, der Schauplatz für das Empортаuchen der ewigen und göttlichen Ideen. Dies ist die wahre Seele, der die Herrschaft gebührt, die Herrscherin, der der mutige Wille hilft in ihrer Gewalt über die Begierden. Der Seelengedanke des Staats und des Phaedon kehrt in mächtiger Bildlichkeit zurück. Die Seele ist ein Gespann zweier Rosse, eines edlen und eines unedlen, das der Wagenlenker leitet. Der Lenker, die Vernunft, zwingt mit dem edlen zusammen, mit dem Willen, das unedle, die Begierden, in gleichen Schritt. Platon kennt den Kampf und Zwiespalt der feindlichen Mächte in der Seele. Er kennt ihr Ziel in der Einheit der Vernunft.

Der Seelengedanke bekommt jedoch seine Tiefe erst durch die Beziehung auf die Ideen. Entscheidend für das Verhältnis zwischen der Seele und den Ideen wird die Lehre Platons von der Wiedererinnerung als der wesenhaften Kraft der Erkenntnis. Die Seele hat vor dem Leben die Ideen geschaut. Unser Erkennen ist Wiedererinnerung dieser Schau. Nach unserem Erkennen bestimmt sich die Richtung unseres Lebens. Unser Leben also empfing sein Gesetz in jener Schau vor dem irdischen Dasein, in einem vorirdischen Leben mit den Göttern. Grund aller menschlichen Wirksamkeit ist die göttliche Welt, die Welt des Göttlichen.

Götterleben war und ist, emporzustreben in den überhimmlischen Ort und sich zu weiden an der reinen Schau des ewig Schönen, Wahren, Guten. Im Gefolge eine jede ihres Gottes strebten dort die Seelen in gewaltigem Gedränge nach oben zu den reinen Gesichtern. Platon hat die mächtigen Worte für diese Inbrunst zur Höhe bei der schweren Last, die uns immer wieder nach unten zieht. Dieser Zwiespalt von Hochflug und Erlahmen ist das menschliche Leben. Das ganze Schicksal der Seele wird uns gedeutet als der ewige Kampf zwischen dem Streben in die Reinheit der Ideen und dem Niedergezogenwerden zur Erde, in das stumpfe Leben der Sinne.

Da steht denn einmal, in dem großen Bilde für sich und als ein gesondertes Dasein hingestellt, die in Platon zuerst entdeckte rein geistige Welt —, die unsinnliche und übersinnliche, d. i. der Vernunft allein zugängliche, die Welt der reinen Gedanken: des wahren Seins als des Gegenstandes der wahren, ewigen Wissenschaft, der wahrhaften Gerechtigkeit und Tugend, der unvergänglichen. Die geistige Welt ist die der ewigen Ideen. In der Erhebung zu ihr besteht die göttliche Seligkeit. Wenn die Ideen an dieser Stelle deutlich wie überweltliche Dinge erscheinen, so gibt sich die Darstellung ja offenkundig als ein Gleichnis, dessen Sinn am Tage liegt. Es ist die Rede von dem Reich der Wahrheit, das „nicht von dieser Welt“, d. i. der sinnlichen Erfahrung ist, sondern eine Gestalt des reinen Geistes, ein Reich der ewigen und unveränderlichen Gestalten und Gesetzmäßigkeiten im Gegensatz zur Erfahrungswelt der immer sich verändernden, rastlos fließenden Dinge, ein Reich unwandelbar geltender Grundbegriffe, in denen die Erscheinungen der Wahrnehmung gefaßt werden in der Bestimmtheit der Wahrheit. Freilich, da diese Welt vor dem Leben von der Seele in ihrer Reinheit geschaut sein soll, muß Platon ihr wohl ein Dasein für sich selbst zugeschrieben haben. Aber selbst wenn hier eine ungelöste Dunkelheit blieb, so liegt das Wichtige in dem Sinn, dem der Gedanke offenbar dient. Dieser Sinn ist immer wieder die ewige, unwiderruflich wahre Entdeckung des Platon von der Welt, die die Vernunft im Erkennen erschließt, als eine Welt ewiger und unwandelbarer Gestalten und Gesetzmäßigkeiten des Seins und Geschehens, in denen die wandelbare Mannigfaltigkeit der Erscheinungen Einheit gewinnt und Wahrheit wird. Diese Welt, die in ihrem tiefsten Grunde die Welt des Guten ist, bedeutet auch Sehnsucht und Ziel für die Seele, die ihrer inne wird und zu ihrem Bewußtsein kommt. Sie erfährt darin die göttliche Erhebung des Lebens.

Tiefsinnig werden von dieser Einsicht aus die Menschen

nach ihrem Werte unterschieden. Es ist der gleiche Gedankenzug, der das göttlich Wahre in seiner reinen Ewigkeitsgeltung zugleich als das Ziel des Menschen und als den Sinn des Menschenlebens erfäßt. Das freilich unterscheidet überhaupt den Menschen vom Tiere, daß er, was aus vielen Empfindungsinhalten zur Einheit im Begriffe sich zusammensindet, zu ergreifen und Begriffe zu bilden vermag. Aber die Begriffe ruhen ja, wie wir lange wissen, auf ursprünglichen letzten Grundbegriffen, auf den Begriffsgestalten der Wiedererinnerung. Nach der Art der Wiedererinnerung unterscheiden sich die Menschen. Sie unterscheiden sich nach der Kraft der Rückkehr zur Wahrheit als der eigentlichen Heimat und Kost der Seele. Es wirkt in ihnen der ins Leben mitgebrachte Zug zur reinen Gerechtigkeit oder zur reinen Erkenntnis, oder wie nun der göttliche Führer hieß, dem sie damals zur lichten Höhe der Ideen gefolgt sind. Der Ideengehalt der Seele entscheidet über das Leben der Seele. Die angeborene Kraft ihres Hinstrebens zum Wahren und Echten bestimmt sie. Die bewegende Kraft in ihr ist das Wiedererwachen zum Göttlichen. Je nach ihrer Art der Anlage zum Göttlichen ward jede Seele schon vor diesem Leben erwählt, — es sei zur stumpfen Gemeinheit des bloß sinnlichen Daseins, wenn alle Erinnerung der göttlichen Vorwelt in ihr erlosch, oder zur Erhebung in den Adel göttlicher Werke auf jenem Wege mit vielen Stufen, der von der Erde zum Himmel führt. Auf ihnen mag die strebende und erlesene Seele niedriger oder höher stehn. Der Ausdruck für diesen Gedanken der Erwählung gibt sich wieder die mythische Gestalt im Bilde der Frömmigkeit von dem Gericht über die Seelen, die nach ihrem Ideenwert die Verkörperung in neuen Leibern bei der Seelenwanderung durch die Jahrmillionen empfangen. Eigentlich wählen sie sie selbst in der Wahl, in der der Geist sich das ihm angemessene Haus oder Gefängnis des Körpers gibt. In gewissen Umlaufzeiten kehrt ein neuer Anfang einer neuen Geisteswahl wieder, in der allemal unser

irdisches Leben durch den Charakter aus dem Jenseits bestimmt wird, so wie dieser durch unsere Art der ursprünglichen Ideenschau, unsere Art der Wiedererinnerung sich bestimmt.

Es ist der alte heraklitische Satz von der Sinnesart, die als Dämon dem Menschen beigegeben ihm gebietet, von dem Charakter, der das Leben gestaltet, — der hier im großen Zusammenhange der platonischen Weltanschauung wiederkehrt. Was beim Alkibiadesbilde des Sokrates im Symposion im besonderen Falle des Meisters gelungen war, wird hier grundsätzlich als allgemeine Einsicht ausgesprochen: jeder Mensch ist zu verstehen als eine angeborene Gesetzmäßigkeit des Denkens und Handelns. Dies ursprünglich in ihm wirkende Gesetz macht ihn zur Persönlichkeit. Die Menschen individualisieren oder verpersönlichen sich nach ihrem angeborenen Gehalt von Ideen, nach ihrem Zug zu den ewigen Werten des Wahren, Guten und Schönen. Wie das Gleichnis es einzig tiefsinnig herausstellt: ihr Gott ist es, der eine Seele individualisiert. Das höchste Ziel, das eine Seele lenkt, gibt ihr die Richtung fürs Leben und bestimmt ihr Geschick. Nur wo dies höchste Ziel im ewig Guten, Wahren und Schönen liegt, gibt es ein persönliches Leben, das im wahren Sinne menschlich heißen kann. Die Höhe dieses Lebens hängt ab von der ursprünglichen Macht des Zuges zu den ewigen Werten und steht in geradem Verhältnis zu ihm.

An dieser Stelle ergreifen wir Ort und Ursprung der Liebe. Sie ist wieder wie im Symposion Liebe zum Schönen. Aber das Schöne umfaßt nicht mehr wie dort das All der Ideen, sondern erhält eine besondere Stellung unter ihnen. Die Schönheit, die in jenem Jenseits oder besser Diesseits des Ideenhimmels besonders glänzend zu schauen war, hat allein unter all jenen göttlichen Grundgestalten auch die glänzendsten Abbilder hienieden. Darum weckt sie am stärksten und unmittelbarsten die Erinnerung an jene Welt. An ihr entzündet sich in jeder Seele die Erinnerung an ihren Gott als ihren

Führer zur Ideenwelt. Es spricht in solchem Wort ganz offenbar ein persönlichstes Bekenntnis des Platon: die Entzückung der Schönheit ist es zumeist, die seine schöpferischen Kräfte entbindet und ihn die Heimat des großen Geistesschauens erreichen läßt. Über das Persönliche hinaus bestätigt sich damit Philosophieren in ihm als große Kunst, die ihren Urquell hat in der Wonne an der Gestalt. Noch tiefer erleuchtet sich der Zusammenhang, der uns die Philosophie in Sokrates und Platon begreifen läßt als die letzte Offenbarung des künstlerischen Genius bei den Griechen. Der philosophische Genius in Platon verrät in seinen Lehren die Urgründe des eigenen Daseins. Denn der Mensch erkennt immer nur sich selbst.

So erwacht denn im Entzücken der Schönheit für jeden die Erinnerung an seinen Gott, in dessen Gefolge er damals war, und der ihn zu den Ideen führte. Dies deutet uns das Geheimnis der Liebe. In dem Geliebten, dessen Schönheit ihn entzündet, liebt der Liebende im Grunde den Wecker zu sich selbst, das Ziel des eigenen Lebens, die eigene Vollendung in der Wiedervereinigung mit dem Göttlichen. Daher der gewaltige Schwung der Erhebung unserer Seele zu allem Hohen, zu unserer Höhe in der göttlichen Liebe, daher nirgends peinlicher als hier jener Zwiespalt zwischen dem Himmelsentsprossenen und dem Erdgeborenen, der das Wesen des Menschen macht, zwischen der himmlischen und der irdischen Liebe. Der Mensch, der diese Zeilen schrieb, wußte, was Liebe ist in jedem Sinne der großen Leidenschaft, die ebensogut große Tatenhaftigkeit zu nennen wäre. Er schließt mit dem wunderbaren Bild, das den ganzen Gedanken bestätigt. Die Liebesraserei ist das stechende und pochende Durchbrechen des Gefieders der Seele, durch das sie beflügelt werden soll zur Erhebung nach oben in ihre Heimat, in die Welt der Wahrheit, in die Welt der Ideen. So findet sich die Beziehung und Einheit zwischen den Gedanken Gott, Ideen, Seele und Liebe.

3. Die Erziehung und die Akademie

Auf diese Gedanken gründet sich die platonische Erziehungslehre, gründet sich vielmehr seine Schule, die Akademie. Diese Liebe ist die beseelende Kraft des wahrhaften philosophischen Unterrichts. Unterrichten, Lehren und Lernen ist Liebe. Solches Lehren wieder ist die höchste Kunst, die Kunst nämlich der Bildung lebendiger Menschen in unmittelbarem Verkehr von Seele zu Seele. Lernen und Lehren ist Mit-einander-Wachsen, Erwachen zu uns selbst und unserem tiefsten göttlichen Kern, ist Finden zu unserem Ziel, Wiederkehr in die Welt der Wahrheit, die Welt des göttlich Ewigen und Echten, ist Liebe. Dies ist der Lebensgedanke der Akademie und jedes Unterrichts, der den Namen des akademischen verdient, eines Unterrichts, in welchem das gemeinsame schaffende Suchen der Wahrheit zwischen Lehrer und Schüler ein Verhältnis der Liebe stiftet und in dieser Liebe das tiefste Sehnen unserer Seelen sich zu jener Wahrheit streckt, in der wir uns zu unserer Heimat im Ewigen und Göttlichen finden. Will man ein solches Lernen, das eigentlich ein Wachsen zu der in uns angelegten Gestalt des Lebens ist, Erleben nennen, so wird das viel mißbrauchte Wort in solchem Zusammenhange vor Mißdeutung sicher sein. Die Schule der Akademie wäre denn eine Schule des lernenden Erlebens und zwar der liebend verbundenen Persönlichkeiten, die ihrer selber in ihrer Idee, d. i. in ihrer letzten Gesetzmäßigkeit inne werden und sich selbst in dem gemeinschaftlichen Erleben der Wahrheit finden.

Wenn die Methoden dieses Denkerlebnisses noch angegeben werden, so klingt es ja in dieser Losgelöstheit nach der Größe der Gesinnung und des treibenden Gedankens etwas dürftig: daß wir lernen sollen, auf die Einheit der Idee zusammenschauend das vielfach-Zerstreute zu bringen, auf daß man jedes durch genaue Bestimmung deutlich mache, und andererseits wieder die Einheit nach ihren Artbegriffen zu zerschneiden und zwar gemäß den Gliedern, wie sie gewachsen ist,

ohne etwas zu zerbrechen. Das wären denn Zusammenfassung und Zerlegung, Synthesis und Analysis, Begriffsbildung und Begriffseinteilung. Die Erkenntnis und ihre gegliederte Welt wird als Begriffssystem gedacht. Aber man muß die leicht hingeworfenen Worte im ganzen Zusammenhang der platonischen Entwicklung und Schöpfung sehen. Wie in all dieser Liebeslehre noch einmal die ganze Sokratestat sich in Platon erfüllt und offenbart, so ermessen wir hier noch einmal, was es bedeutete, wenn im Begriff der Tugend die Einheit des Gedankens und Gesetzes gefunden wurde, die ein Leben durchwaltet und damit unsere Zersplitterung zur göttlich einheitlichen Gestalt bringt, und wie von diesem Ansatz aus sich für Platon die ganze Welt der Wahrheit enthüllte, als in der alle vielfache und unendliche Mannigfaltigkeit des Daseins zur Einheit unvergänglicher Gedanken kommt. Das wäre denn das Einheitbilden. Aber die große Welt der Wahrheit baut sich wieder auf in unzähligen Teilbegriffen und jedes ihrer Teilgebiete abermals in solchen Teilbegriffen, die in einem ganz bestimmten Ineinandergreifen der Glieder die große lebendige Gestalt der Wahrheit bilden. Da liegt der Unterschied des Meisters und Schöpfers von dem Stümper und dumpfen Nachtreter, daß dieser die heiligen Gestalten behandelt, als würden ihnen alle Knochen in ihrem Leibe zerbrochen, wie er seine dürftigen Begriffsfetzen seelenlos aufeinander häuft, während bei dem Meister das Leben wie aus seinem innersten nun erst offenbarten Geheimnis heraus im notwendigen Ineinanderfassen der Teile sich im Geiste neu zu erschaffen scheint. Das wäre die „Zerlegung nach den Gliedern, wie es gewachsen ist“.

Es sind das übrigens nicht zwei geistige Tätigkeiten, sondern es ist Eine und dieselbe. Die Einheit des Gedankens wird durch seine Teilgedanken erzeugt, und in dem gliedhaften Sich-gegen-einander-Absetzen der Teile erhebt sich die lebende Gestalt der Erkenntnis. Der Gedanke ist die Einheit seiner Glieder. Er ist die Synthesis, die als Analysis sich wieder

auseinanderfalten kann. In diesem Sinn bedeuten die beiden Sätze die Schöpfertat, deren Ausdruck die Ideenlehre in ihrer Gesamtheit ist. Die gesamte Schöpfung Platons lebt in ihnen und spricht sich aus lediglich als Bewußtsein um die Wege des Geistes, die zu ihr führten. Es ist der ewige Weg zur Wahrheit, welche die Einheit der ins Unendliche fließenden Mannigfaltigkeiten ist. In jedem Punkte seiner Lehre ist das gesamte Bewußtsein Platons gegenwärtig. Noch einmal, im letzten dankbaren Rückblick auf den Meister, sieht er hier die große Liebesthätigkeit seiner Lehre als die höchste der Künste, die in lebendigen Seelen irdische Gewächse des Göttlichen schafft.

4. Die Weltanschauung des Platonismus

Die abendländische Philosophie bleibt in Platon, was sie in Sokrates war, bis in den letzten Zug hinein Erziehungsgedanke. Den Erziehungsgedanken aber trägt die ganze Tiefe und Fülle seiner philosophischen Erkenntnis. Die treibende Kraft der Erziehung ist die Liebe, wie Sokrates sie lebte und Platon sie tiefsinnig verstand. Die Liebe entspringt in der wurzelhaften Sehnsucht der Seele nach ihrer Göttlichkeit und ist Ausdruck des Strebens nach ihrer Göttlichkeit. Diese Göttlichkeit der Seele ist gegründet in ihrem angeborenen Anteil an der Welt der ewigen Ideen. Das ist der neue Gedanke von der Seele, durch den Platon die menschliche Weltanschauung aus dem Innersten erneuert. Er hebt die Menschenseele zu göttlicher Würde. Sie ist nicht länger nur die bewegende Kraft des Lebens. Sie ist die Trägerin der Ideen. Sie trägt in sich den Zug zum ewig Wahren, Guten und Schönen, die das Göttliche sind. Sie ist berufen zur Wahrheit, zur Güte und zur Heiligung. Platon bereitet hier den Weg zur religiösen Erneuerung der Welt durch Jesus Christus. Dies alles aber setzt den zweiten Gedanken voraus: das zweifellos gewisse Dasein einer höheren Welt ewiger Werte, die die wahre Wirklichkeit ist, ewig wahr, ewig gleich, Quell und Grund alles

wahrhaftigen Lebens. Der Sinn des Menschenlebens ist, daß diese Welt in unserm irdischen Dasein sich darstelle und es durchdringe. Die Menschengeschichte bedeutet das Emporsteigen und die Verwirklichung ewiger Ideen. Sie sind die bewegenden Kräfte der Menschenwelt. Das ist der praktische Idealismus, wie er als Weltanschauung unmittelbar aus der Philosophie des Platon fließt. Jede hohe Zeit der Kultur hat in dieser Weltanschauung und durch sie gelebt. Die Ideenlehre bedeutet in der Beziehung auf den Menschen eine neue Wertung der Menschenseele. Diese gibt dem Erziehungsgedanken seinen Gehalt und seine Wichtigkeit. Durch sie gehört Platon heute wie von je zu den größten Bildnern der Menschheit.

Man kann das Gesamte der platonischen Tat, mit welcher er den ganzen und vollen Sinn des Sokrates ausspricht, endlich dahin bestimmen, daß er die Philosophie als Idealismus in jedem Begriff begründet. Aber jedes dieser Worte will in vollster Genauigkeit verstanden sein. Philosophie bedeutet hier nicht eine beliebige geistige Betätigung neben andern, der beschauliche Müßiggänger sich zuwenden mögen, und die den Frohgemuten eines starken und rechten Lebens nichts auszumachen braucht. Sondern Philosophie besagt den Inbegriff von Gedanken, die, jedem erkennenden Begreifen der Welt zugrunde liegend, die letzten Gesetzmäßigkeiten der Dinge sind, und die uns sagen, was die Welt, und ebensosehr, was das Leben ist. Philosophie besagt das philosophische Leben in der Wahrheit. Idealismus aber bedeutet nicht einen Standpunkt neben andern, zwischen denen man wählen könnte, so daß denn etwa nach Anlage und Ruf der Natur der Realist mit gleichem Rechte neben dem Idealisten stünde. Sondern die Wahrheit ist Idealismus und der Idealismus ist die Wahrheit, und die Wahrheit kann nie etwas anderes als Idealismus sein. Der Idealismus kann sich nur mißverstehen und spricht sich dann als Realismus aus. Denn der Idealismus besteht in der Erkenntnis, daß es geistig-gedankliche Notwendig-

keiten sind, die alles Wirkliche wesenhaft begründen und bestimmen. Diese große Wirklichkeit in ihren unendlichen Mannigfaltigkeiten, die, immer neu und unauschöpfbar andere, verfließen — ein Strom des ewigen Werdens —, ist Geist in ihrem Grunde und darin ewige Dieselbigkeit und Einheit. Sie lebt immer denselben Gedanken ihrer ewigen Gesetzmäßigkeit. Sie ist Gedanke — darum kann sie im Erkennen Gedanke werden. Diese Dieselbigkeit und Einheit ihres ewigen Gedankens ergreifen heißt erkennen. Im Geiste der ewigen göttlichen Gesetzmäßigkeit des Guten handeln heißt allein wahrhaft leben.

Der platonische Gedanke der Idee, so einfach er ist, birgt in sich unerschöpfliche Fruchtbarkeit. Vielmehr, er ist die fruchtbringende Schöpferkraft des erkennenden Gedankens selber. Er umfaßt den Geist in aller Weite seiner Spannungen zum Erkennen in jedem Sinn, so daß die Weite des Erkenntnisbegriffs mit ihm zuerst in das Bewußtsein der Menschheit tritt. Er zeichnet aller Wirklichkeitserforschung Richtung und Sinn. Er bedeutet die Gestaltung des Willens zur sittlichen Vernünftigkeit. Er ist Gedanke des Künstlers, der die Welt als eine ewige Ordnung in den Ewigkeitsgestalten ihrer Schönheit sieht oder vielmehr selbst als eine Ordnung der Schönheit sie gestaltet. Er ist die Erhebung der Seele zum Göttlichen und bedeutet religiöse Weihe.

Die Menschenseele hat vor Platon ihre Tiefen und Weiten nicht gekannt. Indem er sie als der erste begriffen, hat er der Menschheit ihre Seele erst gegeben. Sein Gedanke hat sich im Fortschritt der Geschichte erwiesen als ausdeutbar in jeder Richtung des erkennenden, sittlichen, künstlerischen, religiösen und selbst des mystischen Geistes. Die Ideen bedeuten — wissenschaftlich — die Welt der Gesetze in oder über den Dingen. Sie bedeuten — sittlich — das Reich der Vollkommenheit über der Unvollkommenheit unseres Daseins. Künstlerisch sagen sie die ewigen Urbilder der inneren Schau, deren Ausdruck und stets hinter der Reinheit des Geschauten zurück-

bleibendes Abbild die Erscheinungen sind. In religiösem Sinne drücken sie die Gottesordnung als Quell und Sinn alles Irdischen aus. Der Mystiker mag in ihnen die Urheimat der ewigen Einheit finden, zu der das Viele aus dem Abfall seiner Verwirrung und Verirrung zurückstrebt. Was auch der Geist in allen Richtungen seiner Schöpferkraft unternehmen mag, es findet seine Stätte in der platonischen Welt. Ihm ist sein Ort in ihr vorgesehen. Dies alles, weil Platon vollendet hat, was Sokrates begann. Er ist die Selbstentdeckung des Geistes und die Entdeckung der Welt als einer Welt des Geistes. Wo der Geist in neuen großen Schöpfertaten sich selber offenbar wird, da setzt sich Platons Leben fort. Die Philosophie ist in allen ihren großen und grundlegenden Bildungen eine einzige Geschichte des Platonismus.

Drittes Kapitel

Aristoteles

1. Platon und Aristoteles

Das Werk des Aristoteles ist nicht wie das des Platon ein Werk der großen Liebe. Es geschieht nicht zum zweiten Male, daß ein Mensch, in dem alle Tiefen der Seele zur Offenbarung drängen, von einem gewaltigen Meister ergriffen, sein ganzes Leben daran setzt, ihn in dem vollen Gehalt seines Daseins zu erschöpfen und auszusprechen, und, indem er so den Dienst der Liebe bis zum Letzten erfüllt, als Erfüllung der Liebe die Welt der Wahrheit selber erschaut. Denker, Dichter und Prophet in Einem findet Platon die Wahrheit selbst als Zeugungstat der Liebe und vollendet in seinem Ewigkeitswerk die schöpferische Darstellung seines Selbst. Vielmehr berührt es als das größte Beispiel der Einsamkeiten, in welche auch die einander Nächsten gebannt bleiben, daß Aristoteles zwanzig Jahre lang als Schüler zum innersten Kreise des Platon gehörte, ohne daß die im tiefsten Grunde ihres Wesens wurzelnde Fremdheit der beiden Seelen auch nur für einen Augenblick sich hätte verbergen können. Für den großen „Leser“ Aristoteles gibt es kein geheimnisvolles Ineinanderklingen, Ineinandertauchen, Ineinanderversinken der Seelen, denen die Erkenntnis als eine Offenbarung entstieg. Es gibt nur die Sachen, nur die Sachen.

Wie alles Denken des Platon Ergründung, ist alles Denken des Aristoteles Begreifen. Platon versinkt in jenen letzten Tiefen, in denen die fließende Vielheit der Dinge sich als beharrliche Einheit unvergänglicher Gedanken enthüllt. Er kann nicht aufhören zu staunen über ein Wunder. Es ist das Wunder der Wahrheit, die gewißlich ein Wunder ist und nur dem stumpf gewordenen Geiste nicht als ein solches erscheint. Denn ist es etwa kein Wunder, daß der Geist eine Welt erschließt, die nur

im Geiste und nur durch den Geist ist, und in ihr ist alles Einheit, Bestand und Unvergänglichkeit, wenn in der Welt der Wahrnehmung alles fließt und vorübergeht? Und von dieser Welt des Geistes, die in jedem Bezuge der Gegensatz zu jener Welt der Sinne ist, sagt er: sie ist die Wahrheit von jener Wirklichkeit. Dies Staunen des Platon ist der Ursprung aller Philosophie. Aristoteles aber lebt als ein unermüdlicher Arbeiter mit der ganzen Breite und Fülle der Dinge. In alle Breite ihrer Erscheinungen hinein soll die Welt bezwungen werden durch die Einheit des erkennenden Gedankens. Für Platon ist der Geist mit seinen Notwendigkeiten und wesenhaften Einheiten das erste, die Dinge sind nur durch den Geist und im Geiste: die wahre Wirklichkeit sind die Ideen. Für Aristoteles sind die Sachen die wahre Wirklichkeit, welche die Begriffe nachträglich fassen. Platon sind die Ideen das erste, die Dinge folgen. Für Aristoteles sind die Dinge das erste, es folgen die Begriffe. Von den beiden Stellungen, die es zu der Aufgabe des Erkennens geben kann, bedeutet jeder eine oder die andere in ihrer völligen Reinheit und Vollendung.

Man hat es undenkbar finden wollen, daß Aristoteles an dem Hauptgedanken Platons ohne Verständnis vorübergegangen wäre, als hieße dies nicht sowohl an seinem Verständnis als an seinem Verstande zweifeln. Es ist vielmehr zu sagen, daß es gerade die Kraft und Mächtigkeit des aristotelischen Verstandes ist, die ihn dem Ideengedanken des Meisters hoffnungslos entfremdet. Er muß in diesem Sinne das Nein! zu allem Ja! des platonischen Lebens sein. Die Größe seines Verstandes zeigt sich in der gewaltigen Folgerichtigkeit, mit der er die platonische Idee allein im Sinn der eigenen Auffassungsweise zu erblicken vermag. Es beweist sich nur wieder einmal, daß Philosophie nicht von Kopf zu Kopf weitergegeben wird, sondern daß sie aus dem Ganzen des Lebens stammt. In solchem Sinne mag es wahr bleiben, wenn man Aristoteles als den Realisten dem Idealisten Platon gegenüberstellt, —

ein Urteil, das doch der feineren Erklärung und Berichtigung dringend bedarf. Vielmehr ist es die ganze Frage von Idealismus und Realismus, die mit ihnen zur Erörterung steht. Sie bedeuten die beiden Klassen, in welche alle denkenden Köpfe sich scheiden. Alle sind sie platonische oder aristotelische Köpfe. Das griechische Geistesleben hat auch hier dafür gesorgt, daß in ihm alle Grundgestalten der Geistigkeit die reine Ausprägung finden. Da alle Forscher der Wirklichkeitswissenschaften und darüber hinaus alle unmittelbare Tätigkeit des Lebens den Weg des Aristoteles gehen, so begreift man, welch ein Schwarm der lauten Zustimmung hier die stille, tiefe Stimme des Platon übertönt. Wenige dringen vor zu dem tiefen Geheimnis der Wahrheit, wenigen enthüllt es sich. Wenige erkennen den Geist, von dem wir alle leben. Wir nehmen als selbstverständlich und zugestanden, was die tiefste der Fragen ist. Aber für den Fortschritt des Menschengeistes konnte nichts Wohltätigeres geschehen als die Fügung, die gerade den Aristoteles zum Platon brachte und ihn den nächsten Schritt in der Fortbildung der Wissenschaft tun ließ. Denn hier geschah, was durch Platon nicht geschehen konnte. Hier kam der Meister für das Werk, an dem Platons Meisterschaft, wenn er es denn am Ausgang des Lebens noch unternahm, notwendig enden mußte.

Aristoteles gab den Menschen den ersten Gesamtbau der Erkenntnis. Die Allheit der Wissenschaften faßt er zusammen in der Einheit der Philosophie. Die Gesamtheit des Wirklichen legte er auseinander und ließ sie verstehen als einen großen Zusammenhang im Sinne eines einzigen philosophischen Gedankens, der sich in ihr auswirkt und seine Möglichkeiten in ihr bis zu seiner Vollendung erschöpft. Um den der Wissenschaft teuren Namen hier einzuführen, er schuf ihr das erste wahre System der Erkenntnis. Um den andern Namen hinzuzusetzen, der so viel Verhängnis des erkennenden Geistes in sich bergen sollte, er wurde der erste große Metaphysiker der Menschheit, wenn wir unter der Metaphysik die Einheit und

Allheit der Wirklichkeitserkenntnis verstehen. Es bedeutete eine wahrhaft sinnvolle Fügung in der Geschichte der Bücherwelt, daß der Name der Metaphysik durch eine Zufallsschöpfung seiner Schüler unter den Büchern des Aristoteles zuerst erscheint, ohne daß er selbst ihn noch kannte. Er schuf die große Sache und stellte für Jahrtausende der Wissenschaft ihre höchste Aufgabe, beinahe ohne darum zu wissen. Es handelte sich bei seiner Philosophie um einen Gedankenbau, der für viele Jahrhunderte das letzte Wort der Weisheit und Erkenntnis bilden sollte. Aristoteles wurde für sie „der Lehrer derer, die da wissen“. Es ist die Weltansicht, gegen welche die neue Zeit der wiedergeborenen Wissenschaft im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert ihr besseres Wissen durchkämpfen mußte. Aber Aristoteles hat noch jetzt in der katholischen Philosophie seinen Herrscherplatz nicht völlig aufgegeben. Es gibt also hinsichtlich der Gesamtbetrachtung der Dinge keine Gedankentat von gleicher geschichtlicher Fernwirkung.

Aber weit mehr als diese geschichtliche Tatsächlichkeit bedeutet das Innerliche der im Aristoteles aufgeworfenen Frage. Es ist ja keine andere als die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik, das heißt nach der Möglichkeit einer solchen einheitlichen Gesamterkenntnis vom Wirklichen. Die Frage ist keine andere als die nach der Möglichkeit einer Vollendung der Wissenschaft. Sie bleibt die Entscheidungsfrage der Wissenschaft für alle Zeiten. Das ist es, was dem alten Zwiegespräch des Aristoteles mit Platon seine weltgeschichtliche Bedeutung gibt. Dies Zwiegespräch ist nicht verstummt, seit Aristoteles den Mund geschlossen. Es dauert fort und geht durch die Jahrhunderte und wird sie begleiten bis zum letzten Tage der Wissenschaft.

Wenn das platonische Gleichnis von der Höhle jedem denkenden Menschen seinen Ort im Reiche der Wahrheit bestimmt, so muß auch der Ort des Aristoteles darin bestimmt sein. Aristoteles ist derjenige, der am oberen Rand der Höhle auf der Schwelle zum Lichte stehen bleibt und dem Führer in die

wahre Wirklichkeit nicht folgen will. Er sieht noch immer in den Schatten das Wirkliche und erblickt doch die ewigen Gestalten. Er möchte beides gern in eins sehen, und es will doch und kann ihm nicht gelingen.

Zwar der Kreis der Bilder, die er in der Folge ihrer Regelmäßigkeiten durch das Gedächtnis zum Begriff gebracht hat, ist ungeheuer. Es ist der ganze fast unermessliche Kreis des Lebens. Er ist ein wahrer Gelehrter und als Gelehrter Biologe, ein Lebenskundiger im vollsten Umfang des Wortes. Als ein einziges gewaltiges Leben sieht er die ganze Welt. Im Leben des Alls kreisen die ewigen Gestirne. Im Kreislauf des Lebens bewegt sich die Natur. In ihr ruht sein Auge umfassend und vertieft auf der ganzen Welt der im engeren Sinne so genannten Lebensgebilde und ordnet Pflanzen, Tiere und Menschen in ihr wunderbar einheitliches Stufenreich. Ihm ist dies Reich ein sich emporläuterndes Reich der Seele. Auch alles Seelische sieht er als Leben. Über dem seelischen baut das sittliche und politische, in ihm das künstlerische Leben und in allem miteinander das Gottesleben sich auf. Auch das Erkennen wird wie ein Lebensvorgang gesehen. Der große „Leser“ hat den Blick, der alle Blätter in dem großen Buch des Daseins lebendig macht. Das aber ist das Eigentümliche in der Welt der Lebendigen, daß sie sich in großen Klassen der Gemeinsamkeit zusammenfassen lassen. Erkennen heißt hier, das Einzelne auffassen als einen Fall und nach seiner Stellung im Reiche des Allgemeinen. Der Begriff bedeutet dies Allgemeine, dies Gemeinsame in der Vielheit der Fälle und Erscheinungen. Man darf in diesem Sinne sagen, daß der Begriff als das Allgemeine vom Einzelnen und Besonderen abgezogen sei. Dies ist daher die Auffassung vom Begriff, die von seinem Forschungsgebiet her in Aristoteles lebt. Wenn das Lebendige sich anordnen läßt in Klassen oder im Gerüst der Gattungen und Arten, unter denen die Einzelgebilde stehen, so ist der aristotelische Begriff der Klassen- oder Gattungsbegriff.

Es ist von der größten Wichtigkeit, hervorzuheben, daß die platonische Idee, so viele Beziehungen sie auch jeweilig bezeichnen mag, in ihrer innersten Wurzel nicht Klassen- oder Gattungsbegriff ist. Sie entspringt in der Ergründung des Sittlichen. Sie entstammt nicht der Gewöhnung in eine Einzelwissenschaft, sondern dem rein philosophischen Tiefblick, der in ihr die Gestalt des allgemeinen Wahrheitsgedankens ergreift. Sofern an ihr eine wissenschaftliche Schulung sich auswirkt, so ist es die mathematische in jenem Zuge, der sie in seltsame Verwandtschaft mit der ethischen Gedankenbildung bringt. Es handelt sich um letzte Gesetzmäßigkeiten und Bedingungen gedanklicher Art, die das Gebilde in seiner Wirklichkeit setzen und bestimmen, wie der hervorbringende Gedanke des Kreises in seiner Gesetzmäßigkeit alle möglichen Kreise bestimmt, oder wie der reine Gedanke der Güte die gute Tat gebiert und hervorbringt und in ihrem Wesen erweist. Hier geschieht es, daß der Gedanke das Wirkliche macht, nicht aber das Wirkliche den Gedanken gibt und gewissermaßen aus sich entläßt. Hier eben offenbart sich das Wunder, daß die Wirklichkeit in ihrem hervorbringenden Grunde Geist und Gedanke ist, das Wunder der Wahrheit. Für Aristoteles gibt es kein Wunder mehr. Sein ist wohl eine wunderbare, doch eine wunderlose Welt. Es ergibt sich aber nun bereits als eine notwendige Folge, daß er die Ideen verstehen muß im Sinn seiner Begriffe, — er kennt keine anderen —, und daß er über die Ideen nur reden kann, indem er ihren wahren Ursprung gar nicht sieht. Denn um diesen Ursprung ist für ihn kein Geheimnis, geschweige denn wie bei Platon das Geheimnis, das den staunenden Blick für ein Leben bannt, und das als das Wunder aller Wunder das Wunder der Wahrheit ist.

Die Einwürfe des Aristoteles gegen die platonische Ideenlehre zielen alle in diese Richtung. Die Ideen sind nach ihm im Grunde nur Wiederholungen der Dinge, nur daß jedem Kreise der Vielheit jedesmal Eine Idee zugeordnet ist, und daß sie

für ewig gelten sollen, — übersinnliche ewige Sinnendinge. Die Ideen können nicht, wie Platon es will, eine Welt für sich bilden, getrennt von den Dingen, ein Jenseits ewiger Dinggestalten. Unerklärlich bleibt, wie solche ewigen Allgemein- und Gattungsbegriffe Grund und Ursache der Einzelgebilde in der Wirklichkeit sein sollten, unerklärlich auch, wie sie das wahre Sein, die innere Wesenhaftigkeit des Wirklichen bilden könnten. Die Erfindung solch einer Jenseitswelt reiner Begriffe kann der Wissenschaft nichts bedeuten. Es ist leeres Gerede und wirklich nichts als eine dichterische Metapher, die Ideen für ewige Urbilder zu erklären und zu sagen, daß die Dinge ihr Sein durch ein Teilhaben an ihnen haben.

Jedes Wort dieser aristotelischen Entgegnung ist richtig, wenn die Ideen, als abgezogene Gattungsbegriffe außerhalb der Welt in jenseitiger geistiger Wirklichkeit gesetzt, nach Platon Urbild, Grund und Wesen der Diesseitsdinge in der Erfahrung sein sollten. Es ist aber klar, daß Aristoteles sie nicht anders aufzufassen vermag, da ihm die Gedanken der Wahrheit nichts anderes sind als die Zusammenfassungen des in der Erfahrung gegebenen Wirklichen. Es handelt sich also um die Grundfrage über das Verhältnis zwischen Denken und Sein im Gedanken der Wahrheit. Vielleicht hat Platon hier in eine Tiefe gesehen, zu der Aristoteles nicht kommt. Vielleicht ist das Erkennen gezwungen, sich in der Richtung der platonischen Gedanken zu bewegen. Vielleicht setzt selbst unsere wissenschaftliche Sprache sie überall voraus, selbst wenn die Lehren über das Wesen der Erkenntnis sie leugnen sollten. Denn warum bilden die Ideen nach Platon eine andere Welt für sich? Weil sie als reine Gedanken unveränderlich und ewig mit sich selbst dieselben bleiben, während das Wirkliche der Erfahrung in unablässigem Wandel rinnt und zerrinnt. Sie bedeuten für die Vielheit der Dinge die Einheit des Gedankens. Sie sind nicht eine geistige Wiederholung der Dinge, sondern sie sind die Bedingungen ihrer Möglichkeit. Dinge gibt es nur in den Gesetzhaltungen

mathematischer und physikalischer Art, die also als rein gedankliche Notwendigkeiten Gestalt und Sein der Dinge ermöglichen. Nicht das ist der Gedanke des Platon, daß der Mensch an sich den wirklichen Menschen hervorbringe und in diesem Sinne die Idee des Wirklichen sei. Aber ewige allgemeine Gesetze bilden die Gründe für das Dasein alles Wirklichen. In diesem Sinne darf auch der Gelegenheitsausdruck von den Ideen als den Urbildern, nach denen die Abbildswelt der Dinge geschaffen worden und zu denen sie sogar strebt, unmißverständlich gebraucht werden. Denn die Dinge erhalten ihre Bestimmtheit durch die Ideen, — sie sind Schwere, sind Farbe, Gestalt, sind Güte und Schönheit, — sie tragen die Ideen wie ein Gewand, nur daß es sie nicht umkleidet, sondern ihre Gestalt bestimmt — ohne daß sie doch je die Ideen würden und ihre gedankliche Reinheit erreichten. In gleichem Sinne heißt es auch, daß die Dinge sind durch Teilhaben an den Ideen. So ist auch nicht der Allgemeinbegriff das wahre Sein des Dinges. Aber die Ideen gelten für das wahrhaft Wirkliche, einmal, weil sie bleiben, während das Wirkliche vergeht, vor allem aber, weil sie ausdrücken, was das Wirkliche ist im Gedanken der Wahrheit. Das Wirkliche im Gedanken der Wahrheit, d. h. das für die Wahrheit Wirkliche, das wahrhaftig Wirkliche ist Größe, Schwere, Güte, Schönheit, ist ewiger Gedanke. Die Wissenschaft in der Bestimmung der Wirklichkeitsercheinungen redet wirklich ganz platonisch. Sie sagt etwa: „Die Anziehung bewirkt den Zusammenhang des Sonnensystems.“ Da ist die Idee, gesetzt wie ein Wesen für sich und getrennt von den Erscheinungen, als Grund und Ursache. Oder: „Dies ist in Wahrheit ein Fall des Anziehungsgesetzes.“ Da ist die Idee als das wahre Sein und das Wirkliche als Fall, als Teilhaben an den Ideen.

Die Gedankenirrung, die das Verständnis vernichtet, geschieht in dem Augenblick, in welchem den Ideen dingliches Dasein, dingliche Wirklichkeit zugeschrieben wird und alle jene

Ausdrücke als von einer dinglichen Wirklichkeit verstanden werden. An dieser Stelle gilt es, den platonischen Tiefsinn zu hüten. Es ist allein die Rede von dem Gedankenreich der Wahrheit. Dies ist das Reich jener Ewigkeitsgestalten. In ihnen erhält das Wirkliche seine Bestimmtheit und seine Bedeutung. Die Tiefe der Entdeckung liegt darin, daß von der Wirklichkeit unserer Erfahrung nicht geredet, daß sie nicht gedacht werden kann als nur in solchen Gedanken ewiger Geltung, und daß also in diesem Sinne die Wirklichkeit allein durch den Gedanken ist. Aristoteles konnte die Ausdrücke von den Ideen nur in jener Bedeutung der Verdinglichung verstehen. Denn für ihn sind nun einmal und ein für allemal das wahrhaft Wirkliche die Dinge. Dies ist die Schwelle, die den geborenen Realisten von dem geborenen Idealisten scheidet. Es ist eigentlich der angeborene Realismus alles natürlich eingewöhnten Denkens, der nur in seltener, plötzlicher, tiefer Selbsteinkehr des Gedankens im Idealismus der Wahrheit überwunden werden kann. In dieser Auseinandersetzung von Realismus und Idealismus entscheidet sich die Wahrheit. Spricht also Platon von den Ideen als dem wahrhaft Wirklichen, so kann das nach Aristoteles keine andere Bedeutung haben, als daß sie Dinge sind. Alle ihre ferneren Namen erbauen dann aus ihnen die jenseitige geistige Dingwelt. Der Realist erkennt in einer solchen seinen Todfeind überstiegener Einbildung und Willkür.

Wenn aber wirklich die Sprache der Erkenntnis fast notwendig platonische Sprache ist, so kann es nicht fehlen, daß auch Aristoteles selber platonische Sprache rede, so heftig er ihren Gedanken befehde. Auch er muß dann voraussetzen, was er leugnet, und würde in der Tiefe zu einem Erweis der Gedanken, die er in seiner Vordergrundsansicht bekämpft. Wir folgen ihm auf seinem großen Wege und lassen ihn sein gewaltiges System der einheitlichen Gesamterkenntnis bauen. Wir hoffen von seinen Lehren viel und mehr noch von den Gründen zu lernen, die seine Lehre stillschweigend voraussetzt.

2. Die Weltansicht des Aristoteles. Die Entelechie

Das Ziel liegt darin, den angeblichen Gegensatz zwischen der geistigen Welt der Ideen und der wahrnehmbaren Welt der Wirklichkeit aufzuheben. Es gibt nur eine Wirklichkeit, und sie ist zugleich die wirkliche und die wahre. Dies heißt denn, die platonische Verlorenheit in einem rein erträumten Gedankenhimmel vermeiden und auf den sichern Boden der Erfahrung hinübertreten. Aristoteles als der erste steht unter dem Zauber des Wortes, das dann für so viele wissenschaftliche Menschen ein Leitstern werden sollte: die Tatsachen, nichts als die Tatsachen und nur keine Willkür bloßer Gedanken. Aufgeschlossen werden soll das ganze große Reich der Tatsächlichkeit und soll umspannt sein in Einem großen Gedanken der Erkenntnis. Der Menscheng Geist tritt damit zum erstenmal und mit vollem Bewußtsein unter seine höchste Aufgabe des einheitlich allseitigen Begreifens. Erstaunlich wie der Erfolg des Aristoteles war, so groß ist die Kraft, die er für seine Aufgabe einsetzt. Am erstaunlichsten aber berührt die ungemaine Einfachheit der Lösung und die immer neu bewährte fast unglaubliche Fruchtbarkeit des gefundenen Gedankens.

Die wahrnehmbare Welt ist die Welt des Stoffes, die Welt der Erkenntnis und des Geistes ist die Welt der Begriffe, der Ideen, der Gestalten, der Formen. Die beiden Welten, die bei Platon angeblich geschieden sind, sollen eine und dieselbe Welt sein. Aristoteles also legt die Formen, die Gestalten in den Stoff hinein. Seine ganze Philosophie entfaltet sich aus diesen beiden Grundbegriffen von Stoff und Form. Die Form nämlich erscheint im Stoffe in einer zweifachen Gestalt. Sie liegt in ihm zuerst als Möglichkeit und Anlage wie in der Eichel die Eiche, sie entwickelt sich in ihm zur Wirklichkeit wie eben die Eichel zur Eiche. Die Welt ist die Selbstentfaltung der Formen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Das Ganze dieses Hergangs der Selbstentfaltung soll Entelechie, Krafttätigkeit heißen. Der Grundbegriff des

Als ist gefunden. Die Wirklichkeit, in ihrem innersten Grunde verstanden, ist Entelechie. Das Erkennen dringt über diesen Ansatz nicht hinaus. Von Ewigkeit zu Ewigkeit ist dieses All der Möglichkeiten, die zusammen den Stoff, die Materie bilden, die aber nur die Möglichkeiten der Bewegung zur Entfaltung ihrer Formen sind. Von Ewigkeit zu Ewigkeit ist diese Bewegung der Formentfaltung. Alles Wirkliche also tritt dem Erkennen unter den höchsten Gedanken der Entwicklung. Es ist ein Befund von unausdenkbarer Bedeutung für die Geschichte aller Wissenschaft, daß, als sie zum erstenmal alles Wirkliche durch die Erkenntnis zu durchdringen suchte, es durch den Entwicklungsgedanken geschehen ist. Der Entwicklungsgedanke entsprang zusammen mit jener Metaphysik, die für viele Jahrhunderte der leitende Schulgedanke für die Geschichte des europäischen Denkens wurde.

Wie Aristoteles aus diesem Einen Grundgedanken seine ganze geschlossene Weltansicht herauspinnt, ist ein Schauspiel, das großartiger und zugleich durchsichtiger nicht gedacht werden könnte. Die Weltansicht selber könnte nicht großartiger sein. Es heißt allein, seinen Gedanken rückhaltlos als Weltgedanken abzulesen. Das Ganze der Welt ist Entelechie. Oder um es ganz zu treffen: die Wirklichkeit ist nicht sowohl Entelechie, sondern vielmehr: sie ist das Stufenreich der Entelechieen. Jedes Gebiet der Wirklichkeit steht so unter seinem Gesetz der sich in ihm verwirklichenden Form. Aber die Gebiete bauen sich übereinander stufenartig empor als eine mächtige Pyramide der Selbstverwirklichung immer höherer Formen. Anfang und Ende sind im Gedanken selber mit gesetzt. Denn der Anfang, der breite Boden ist die bloße Möglichkeit, der reine Stoff, die reine Materie, die freilich unausdenkbar, eine bloße Annahme ist. Das Ende aber, die Spitze, ist die reine Form, die reine Tat. Der formlose Stoff beginnt, die stofflose Form endet. Auf dem Wege von jenem zu dieser gibt es die immer reineren und höheren Formen, die doch alle noch Verwirklichungen im

Stoffe sind, bis sie in der stofflosen reinen Geistigkeit enden. Der Weg der Natur ist der Weg vom Stoffe zum Geiste. Das Ganze ist ein rollendes Weltmeer ewiger Bewegung oder Selbstbewegung.

Wir müssen in ihm noch die bewegenden Kräfte erkennen. Die bewegende Kraft ist in jedem Gebiete die in ihm sich verwirklichende Form oder der in ihm sich vollziehende Gedanke. Was aber in irgendeinem Gebiete Form ist, bildet wieder den Stoff für die nächst höhere Stufe und wird auf dieser zur nächst höheren Form entwickelt und so vom Anfang bis zum Ende. Es ist die Kraft der Selbstverwirklichung, die alles treibt. Alles trägt in sich selber Ziel und Zweck. Die Bewegung ist zielstrebig. Sie ist Zweckverwirklichung, Zweckbewegung. Die bewegende Kraft des Alls ist die Bewegung der Zwecke. Der Zug zum höheren Zweck ist die gestaltende Gewalt der Welt. So liegt das Endgesetz für die Bewegung einer jeden Stufe eigentlich in der Form der höheren Stufe. So ist es die höchste Stufe, die durch den Zug in ihre letzte Vollendung das All bis in seine letzten Tiefen und Gründe bewegt. Emporstreben ist das Wesen der aristotelischen Welt, Emporstreben in die letzte Form der reinen Geistigkeit, über der kein Ziel, keine Selbstverwirklichung mehr ist, und in der daher die Bewegung des Alls im Unbewegten, in der Ruhe endet. Der unbewegte Beweger bewegt das All durch den Zug in seine Ruhe.

Dieser unbewegte Beweger, dieser stofflose reine Geist ist reiner Gedanke, der Gedanke der Gedanken, die das All sind, die reine Schau, das Denken des Denkens. Er ist als Ruhe im Vollendeten die Freude, die Seligkeit. Er ist Gott. Gott bewegt die Welt, wie das Geliebte den Liebenden bewegt, selber unbewegt Quell aller Lebensbewegung. Er ist es als das Ziel der Seligkeit. Gott bewegt die Welt durch das Verlangen nach der Seligkeit seiner Ruhe. Die letzte bewegende Kraft aller Dinge ist die Sehnsucht in die Ruhe, die Vollendung, die Seligkeit Gottes. Das All ist ein All der Lebendigen,

sich selbst verwirklichenden Zwecke, die sich über einander emporbilden, um ihren letzten Zweck in der seligen Schau der ewigen göttlichen Ruhe zu finden. Die Welt des Aristoteles ist eine wahre Welt Gottes. Er war gewiß berufen, der Lehrer des Mittelalters zu werden. Er überlieferte dem neuen Weltalter, das kein Weltalter selbständiger Forschung war, wohl angeordnet und für das Lernen und Behalten zurechtgelegt, die große Gesamtheit des Wissens, und er kam der theologischen Weltansicht entgegen, er stellte alle Erkenntnis unter den Gedanken Gottes und nannte die höchste Wissenschaft selber Theologie.

Sein All ist ein All des ewig flutenden Lebens. Man erkennt den großen Biologen im Ganzen seines mächtigen Entwurfs. Die aristotelische Welt ist eine Welt ewiger, sich zweckhaft verwirklichender Lebensgestalten. Er tut, was die in einem Sondergebiete des Wissens tätigen Forscher immer tun, wenn sie versuchen, Weltanschauung zu bilden. Er gibt dem Grundgedanken seines Forschungsgebietes die äußerste Verallgemeinerung. Den Grundbegriff seiner Wissenschaft macht er zum Grundbegriff der Welt. Wie im organischen Leben die Pflanze, das Tier, der Mensch die in ihnen angelegte Gestalt vollenden — und das heißt eben Leben —, so vollenden sich die angelegten Gestalten in jedem Teil und im Ganzen des Alls. Das All ist Leben. Es ist das Leben der Gottesgestalt, das sich in ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit vollendet.

3. Das System der Wissenschaften und der Wirklichkeit

Mit wunderbarer Leichtigkeit schmiegt sich alle Fülle des Wirklichen in die Formen der aristotelischen Welt. Oder, was dasselbe ist: in großartiger Einfachheit und Klarheit bildet sich die Gesamtheit der Wissenschaften zum System zusammen. Über allen Zweifel erweist sein Gedanke die Kraft, alles, was ist und lebt, für die Erkenntnis zum mindesten zurecht zu legen, wenn nicht zu fassen. Es gibt kein Gebiet, in dem er

nicht die Lücken der bisherigen Philosophie mit seinem verfeinernden Scharfsinn entdeckt und ausfüllt. Wenn er der Welt jene Logik gibt, von der Kant sagen wird, daß man in ihr in Jahrtausenden keinen Schritt vorwärts getan habe und keinen rückwärts tun brauchen, so geschieht es, weil er die sokratische Methode nach ihren inneren Sachverhalten meisterhaft und vollständig auseinandersetzt. Er unterscheidet in ihr die Formen der Urteile, Begriffe und Schlüsse, bestimmt die Schlüsse der Hinleitung und Ableitung, der Induktion und Deduktion, nach ihrer Stelle in der Wissenschaft und gibt in Erörterungen, welche Logik und Metaphysik verbinden, auch die Lehre von den später so genannten Denkgesetzen. Wenn in den Schlüssen der Ableitung das Besondere und Einzelne nach seiner Bestimmtheit durch das Allgemeine erkannt wird, so begreifen wir unmittelbar, wie ja die ganze aristotelische Welt auf einem solchen Hergang beruht und in ihm besteht. Denn seine Welt ist die Welt der sich im Besonderen verwirklichenden Allgemeinbegriffe. Die aristotelische Wissenschaftslehre ist die Logik seiner Weltansicht und Metaphysik: das Wesen der Welt ist Schluß. Wie das Denken schließt, so bewegt sich die Welt.

In einer wahren Meistertat bringt Aristoteles fortschreitend in seinem System die ganze Fülle der Wirklichkeit zur Geltung, indem er den Grundgedanken von den sich selbst verwirklichenden Formen zur Gesamtwissenschaft von den Erscheinungen entfaltet. Der große Grundgedanke der platonischen Idee wird unter seiner Hand eine Lehre, die die Welt erklärt. Alle Wissenschaften bauen in ihr in einleuchtender Klarheit sich übereinander. Man kann die drei Hauptgebiete der theoretischen, der praktischen und der poetischen Philosophie unterscheiden, die Philosophie vom erkennenden, sittlichen und schöpferischen Denken oder besser vom Leben der Erkenntnis, der sittlichen Tat und der künstlerischen Schöpfung. Aber alle diese Teile zusammen sind nur die Lehre von der Einen Natur. Natur

ist die zweckhafte Selbstverwirklichung der Formen. So lehrt uns die Metaphysik die letzten Gründe des Seins — das Wesen des Seins, sofern es ist. Es ist Form und Stoff, Bewegungsursache und Zweckursache und all dies zusammen als Entelechie. Die Physik lehrt uns als den Grundvorgang der Natur die Bewegung. Die Bewegung ist die Selbstvollziehung der Formen im Stoffe und entfaltet sich als Ortsveränderung in der mechanischen Bewegung, als Veränderung der stofflichen Eigenschaften oder Zustände in der chemischen, als Größenveränderung in der organischen Bewegung, die weiter schreitend füreinander Form und wieder Stoff sind: aus den mechanisch bewegten Teilchen bauen sich die chemischen Veränderungen wie aus diesen wieder die organischen Wachstumsvorgänge auf. Die Bewegung ist ohne Anfang und Ende, das All räumlich begrenzt, in der vollkommensten Gestalt der Kugel.

Im astronomischen Weltbau unterscheidet Aristoteles auf das bestimmteste Himmel und Erde. Dort herrschen die gleichmäßigen kreisförmigen Bewegungen des Äthers, hier die wechselnden geradlinigen einander entgegengesetzten Bewegungen der Elemente, daher dort Vollkommenheit, Gleichmäßigkeit, Unveränderlichkeit, hier Unvollkommenheit und ewiger Wechsel. Hier gebieten Entstehen und Vergehen. Dort ziehen die Gestirne ungeworden, unvergänglich, in ewig gleichen Bahnen, seligen Göttern gleich. Das Weltssystem selbst ist wie der Aufstieg von der Vorstellung mit ihrem unablässigen Schwanken über den Begriff mit seiner Beständigkeit zur ewigen Notwendigkeit der Idee. Denn so kreist am äußersten Umfang des Alls, durch die Gottheit selbst bewegt, das will sagen: unmittelbar und nächst zur Ruhe der Gottheit gezogen, der Fixsternhimmel in immer gleicher Lage der Gestirne zueinander. Um die Erde als den Mittelpunkt lagern sich, in näheren oder ferneren Kugelschalen befestigt, der Mond, die Sonne, die fünf Planeten, alle von eigenen Geistern bewegt, in wechselnder vorschreitender und rückläufiger Bewegung. Die Mitte

des Alls ist die Erde, auf der die Bewegung der Elemente durch die Stellung der Planeten bestimmt ist und daher in unberechenbarem Wechsel schwankt. Auch das All also bietet die Entwicklung der unbestimmten Möglichkeiten zu immer reinerer Gestalt und ist eine gewaltige Entelechie: vom regellosen Werden auf Erden über die unstat irrenden Planeten zu den ewig gleichen Bewegungen der Gestirne am Fixsternhimmel, und über ihnen ist die ewige Ruhe Gottes, die sie unbewegt bewegt und zieht. Jede dieser Formen hat wieder den Stoff, den sie verbraucht, als ihre Möglichkeit: auf Erden die vier Elemente, immer gemischt und mannigfach, das reinste irdische Element, das Feuer, für die Planeten, der reine Äther für den Fixsternhimmel, das nächste Element zum reinen Gedanken, der sich göttlich darüber erhebt. Jeder Kreis des Seins findet im Streben zum höheren seine Bestimmung: die Erde in den Planeten, diese in den Fixsternen, diese wieder in Gott. Alles Niedere ist durch den Zug zum Höheren bestimmt. Es wird bewegt, indem das Höhere es zieht. Jeder Kreis endlich ist ein Kreis geistiger Wesen. Die Form, die sein bewegendes Gesetz ist, wird als Geist gedacht. Der Erdgeist des Faust stammt zuletzt aus Aristoteles. Geister sind die bewegenden Kräfte der Planeten. Der unbewegt bewegende Geist des Fixsternhimmels ist Gott. Das Gleichmaß in der Bewegung der Fixsterne ist die letzte Stufe des Hinaufstrebens in Gottes Wesen, seine Ruhe, seine Seligkeit, ist höchstes Wissen und in seiner Notwendigkeit fast schon vollendeter Gedanke.

Wir betreten das eigentliche Reich des großen Biologen mit seiner Lehre vom Leben nach Systematik, Morphologie, Anatomie, Physiologie, Biologie. Sein Entwicklungsgedanke, wie er an dieser Stelle entsprungen, findet hier das wahre Feld seiner Betätigung. Seine Entwicklung ist Hinaufstreben des Lebens in einer ununterbrochenen Stufenleiter von den niedrigsten Bildungen, bei denen er Urzeugung annimmt, bis zum Menschen. Die Entelechie enthüllt in diesem Zusammenhang

ihr ganzes Wesen. Sie wird im Gebiet des Lebendigen als Seele bezeichnet. Die Seele ist die Entelechie des Leibes. Das besagt: sie ist die in der Gestaltung des Leibes sich entfaltende Lebenseinheit. Sie ist die Lebenseinheit, die wir als das Ziel der leiblichen Organisation begreifen. So gelten die Organe als von der Seele im Stoff nach ihren Zielen gebildet. Es ist der Geist, der sich den Körper baut. Das Stufenreich der Lebewesen ist ein Stufenreich immer höherer Seelengestalten. Diese Gestalten bauen sich in der aristotelischen Weise derart übereinander, daß die niedere Form allemal wieder Stoff für die höhere als ihre Form ist. So folgen sich die vegetative Seele, die Kraft der Ernährung und Fortpflanzung, die Seele der Pflanzen, dann bei den Tieren die tierische, welche empfindende, begehrende und bewegende Seele ist, und endlich beim Menschen die vernünftige, die erkennende und vernünftig wollende Seele. Jede baut sich aus den Stoffen ihr System der Organe, so daß die Seelentätigkeit die Zweckeinheit des Leibes ist, wobei jedoch die Hemmung des Stoffes auch Zweckwidrigkeiten bedingt. Die Seele bleibt an den Stoff als die Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden und hat ihren Sitz im Warmen, im Hauch, der dem Äther verwandt ist, vorwiegend im Blute. Die später so genannten Lebensgeister entspringen hier. Auch die Seelen als die das Leben gestaltenden Formen erscheinen wie Geister, die den Stoff zu sich bewegen.

Die Psychologie kann nur das letzte Wort der aristotelischen Biologie sein, da ja diese selber eine Seelenlehre ist. Sie ist biologische Psychologie. Der entscheidende Gedanke ist die Trennung der tierischen und der vernünftigen Seele, welche letztere den Vorzug des Menschen bildet, so daß also zwischen Tierwelt und Menschenwelt eine unbedingte Kluft gesetzt wird. Den Leitfaden für die Hauptgegenstände der psychologischen Forschung hat Aristoteles ein für alle Male aufgestellt. Er handelt vom Empfinden, dem Gemeininn, den Vorstellungen,

der Einbildungskraft und der Erinnerung, von Begehren, Erstreben und Meiden, vom Erkennen und vom Willen. Es sind insbesondere zwei Lehren, die einen tiefen Blick in das Innerste seiner Auffassung gewähren. In der Empfindung ist ein Tätiges und ein Leidendes zu unterscheiden: die Tätigkeit der Empfindungsreize, die leidende Auffassung der Seele. Im Empfinden werden die Formen der Dinge ohne den Stoff vom Empfindenden aufgenommen. Aristoteles begreift vollkommen, daß dies nicht als ein einfaches Hinüberspazieren der aufgefaßten Form in die Seele gedacht werden kann. Vielmehr muß die Empfindung als seelisches Erlebnis verdeutlicht werden. Er lehrt also: in der empfindenden Seele liegt die Anlage für diese Empfindungsform, welche, durch die Form von außen geweckt, zur Entwicklung kommt, so daß also in der vollendeten Empfindung Empfindungsinhalt und Empfindungsvorgang eins sind als dieselbe Form und zusammenfallen. So sehr faßt er die Empfindung als ein Abbilden der Gegenstände. Vielmehr, die Formen der Welt und die Formen der geistigen Auffassung setzt er als dieselben an. Es ist ein Auf-einander-Gestimmtsein von Welt und Erkennen, das an dieser Stelle schon beinahe etwas Wunderbares hat. Empfindungsgegenstand und Empfindungsvorgang sind die gleiche Form, die, durch das Empfindbare geweckt, in der Seele zur Betätigung und Entwicklung kommt.

Bezeichnender noch ist die Lehre vom Geiste. Im Menschen wird der leidende und der tätige Geist unterschieden. Der tätige Geist ist keine Form des Leibes mehr, sondern etwas rein Geistiges, einfach, unveränderlich, des Leidens unfähig, ewig. Er entwickelt sich nicht aus einer Anlage im Leibe als Form, sondern kommt von außen als ein Göttliches herein. Er ist der Gottesgeist — jenes Denken des Denkens, der End- und Zielgedanke der aristotelischen Weisheit, der demnach durchaus als ein dinglich-geistiges Dasein gedacht wird, und an dem der Mensch in seinem Tatdenken Anteil bekommt. Sein Gegen-

stand sind jene letzten Gedanken, die unmittelbaren und unbedingten Gründe des Seins, Wissens und Handelns. Es muß doch nun aber ein Zusammenhang sein zwischen den in der Erfahrung erworbenen Begriffen und diesen letzten oder ersten Vernunftgründen. Den Zusammenhang bildet der leidende Geist als die zu verwirklichende Anlage des tätigen, welche letzterer aber nicht Anlage sein kann, sondern nur Form und als solche von außen in die Arbeit der Geistigkeit tritt. Im tätigen Geiste vollzieht sich der Übergang oder eigentlich das Umschlagen der in der Erfahrung entstandenen und von den Dingen abgezogenen Allgemeinbegriffe in die letzten Ur- und Grundgedanken und ihre allem Erfahrungsschwanken entrückte Gewißheit. Der leidende Geist ist das Erkennen der Dinge in den Allgemeinbegriffen, sofern sie leidend als Ergebnis der Erfahrung gedacht werden. Der tätige Geist ist das gleiche Erkennen, tätig in der schauenden Gewißheit der letzten Gründe gedacht.

Keine Stelle beim Aristoteles entblößt wie diese den letzten Grund seiner Weltansicht. Seine naturwissenschaftliche Psychologie stößt hier an ihre Schranke und bricht auseinander. Ein rein metaphysischer Bestandteil dringt in ausdrücklichem Zugeständnis „von außen“ herein. Diese Lehre vom Geiste entspricht jener Lehre von der Empfindung. Im Erkennen wie im Empfinden gibt es Leiden zugleich und Tätigkeit. Im Ergebnis aber fallen Leiden und Tätigkeit zusammen. Das will also sagen: die Welt, die wir in unserem Erkennen denkend empfangen, ist in ihren tiefsten Gründen eine Welt unvergänglicher ewiger Gedanken, wie sie nur das gottgleiche Schauen ergreift. Wie die Welt des Aristoteles aus dem Gedanken Gottes lebt, der sie durchdringt und treibt, zieht und bewegt, so bedeutet auch sein Erkennen ein Innwerden des Gottesgeistes, ein Aufgehen in ihm. Auch der erkennende Geist wird in Gott hineingezogen, wird seines Lebens ein Teil, wird hinaufgehoben in die göttliche Tat. Gott ist es, der in den Forschern seiner selber inne wird und zu sich selber kommt.

Auch die praktische Philosophie des Aristoteles ist Lehre vom Leben. Das sittliche Leben wird in ihr enthüllt. Alles menschliche Handeln hat zum Ziel ein Gut, das durch die Tätigkeit herbeizuführen ist. Alle Güter sind Mittel für das höchste Ziel und Gut, die Glückseligkeit. Der Zweckgedanke, der die ganze Welt des Aristoteles beherrscht, hat seine wahre Heimat im Gebiet der menschlichen Tat, von dem er entnommen ist. Zur Glückseligkeit gehören die Güter des Leibes, der Außenwelt, des Glücks nur als Nebenbedingungen. Die wesentliche Bedingung aber ist die Tätigkeit und zwar die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit, die der Vernunft. Gegenstand der Ethik also ist die Selbstentfaltung der dem Menschen eigentümlichen Anlage in Tätigkeit oder besser die Tätigkeit, welche Selbstentfaltung der dem Menschen eigentümlichen Anlage ist. Es handelt sich um die Lehre von den wesentlichen Energien des Menschen. Sinn des Menschenlebens also wie der ganzen aristotelischen Welt ist Selbstentfaltung der Anlagen, Entelechie. Die aristotelische Ethik bedeutet ein Stück seiner großen Naturlehre.

Die rechte Beschaffenheit der Seele zur vollkommenen Ausübung ihrer Tätigkeit ist die Tugend. Die notwendige Wirkung der vollkommenen Ausübung ist die Lust. In solchem Worte spricht ein Meister. Er weiß, wie aus dem vollkommenen Gelingen des uns auferlegten Werkes die reinste Freude quillt. In das sittliche Leben bringt er damit einen wahrhaft befreienden Gedanken: nicht um die Lust zu finden, tun wir das Werk. Sondern das Tun des Werkes bringt die Lust. Das Werk ist Zweck in sich selbst. Nicht die Lust ist das Ziel, sondern das Werk. Die gütig weise Natur aber läßt aus dem recht getanen Werk die Freude quillen. Die Selbstentfaltung unserer Anlagen in vollkommener Tätigkeit ist lustvoll und die wesentliche Bedingung unseres Glücks. Die Lust wird nicht Beweggrund, sondern Folge des rechten Tuns; die vollkommene Selbstentfaltung in Tätigkeit wird Sinn und Zweck des Da-

seins. Es sind Sätze, die jedes tätige Menschenleben aus dem Innersten bejaht.

Die Tugend entwickelt sich aus körperlichen Anlagen der Natur, des Geblüts und Gemüts durch Übung zu einer dauernden Beschaffenheit. Der Entwicklungsgedanke ist in die Ethik hinübergenommen. Auch das sittliche Leben wird der allgemeinen Grundgestalt der aristotelischen Wirklichkeitsvorstellung unterstellt. Alles tritt unter den großen und fruchtbaren Gedanken der Entwicklung der in uns angelegten, tätig sich auswirkenden Seelengestalt. — Hat aber die Vernunft einerseits zu erkennen, andererseits durch Erkennen unser Begehren und Handeln zu leiten, so werden wir Tugenden des Erkennens (dianoetische) und Tugenden des Willens (ethische) unterscheiden. Jene bedeuten die fortschreitende Entfaltung des Geistes in seiner reinen Formtätigkeit und geben die vollkommenste Lust, den Anteil des Menschen an der göttlichen Seligkeit. Der große Forscher legt sein Bekenntnis ab, der so manchen tiefen Trunk aus dem Becher der göttlichen Wonne im Verstehen tat und dem das Schauen der ewigen Notwendigkeiten die Götterfreude selber, das Süßeste und Beste ist. Die Tugenden der Gesinnung gehen auf die Stärke des Willens, mit dem er die vernünftige Einsicht gegen Leidenschaften und Begierden zur Geltung bringt und in freier Entscheidung das Rechte wählt. Auch hier werden die Bedingungen ihrer Selbstentfaltung enthüllt. Es sind Anlage, Einsicht und Übung. Aus Gewohnheit wird Charakter. Das Wesen der ethischen Tugend besteht allemal in der Wahl der rechten Mitte zwischen zwei entgegengesetzten äußersten Möglichkeiten, wie die Tapferkeit die Mitte zwischen Furchtsamkeit und Berwegenheit ist, die Gerechtigkeit die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig hält, das man den Mitmenschen austeilend oder ausgleichend zuerkennt.

Dies alles stellt nicht eigentlich den Versuch dar, die eigentümliche Gesetzmäßigkeit des Sittlichen in ihrem Wesen zu be-

stimmen. Es ist vielmehr eine Erfahrungslehre von den Lebensformen des Sittlichen. Die Tugendlehre gibt sich fast eingeständenermaßen als eine Darstellung der verschiedenen menschlichen Charaktergestalten. Aristoteles leistet im Gebiet des Sittlichen, was er für die Welt leistet: er bringt uns zum einheitlichen Verstehen durch seine Lehre von den Formen des Lebens. Es ist eine weitere großartige Durchführung seiner Naturgeschichte. Der Grundgedanke der Entelechie erweist sich nirgends fruchtbarer. Er scheint hier den Boden seines heimatischen Ursprungs zu betreten und zu verraten. Denn das gibt einem Menschenleben Einheit und Sinn, daß es die in ihm angelegte Seelengestalt erfülle und vollende. Hier liegt das Geheimnis und der Zauber, das Verhängnis und die Pflicht der Persönlichkeit. Hier ruht die Bestimmung, die unser Glück und Elend schafft. Die Welt, der Aristoteles ins Herz gesehen, ist wie eine Welt von lauter Persönlichkeiten, die ihre Bestimmung in sich tragen und vollziehen. Kein Wunder, daß sie an der menschlichen Persönlichkeit sich wie in ihrem eigensten Sinn erleuchtet.

Doch die eigentliche Tätigkeit des Menschen als eines politischen Lebewesens geschieht in der Gemeinschaft, deren Lebensformen Familie, Gemeinde und Staat sind. So führt die Ethik in die Politik hinüber. Vielmehr als Politik kommt sie zu ihrem eigentlichen Schluß. Die Zweckbetrachtung muß sich auch hier behaupten. Der Zweck des Staats ist mit dem Zweck des Menschen gegeben. Der Zweck des Staats ist die Verwirklichung des höchsten Guts für seine Bürger. Das höchste Gut ist „wohl zu leben“, d. i. glücklich zugleich und recht zu leben. Wir wissen bereits, es bedeutet, zur vollen Entfaltung unserer Anlage in Tätigkeit zu kommen. Wo alle Bürger in freier Tätigkeit sich selbst erfüllen und dadurch glücklich sind, da ist der rechte Staat. Nur im Staat kommt die Eigentümlichkeit des Menschen als handelnden Wesens zu vollkommener Verwirklichung. Am Zweck des Staates muß

der Wert der Verfassung gemessen werden. Es bedingt ihren Wert, ob die herrschende Gewalt das allgemeine Beste im Auge hat. Danach unterscheiden wir die rechten Verfassungen und die Entartungen. Die Monarchie wäre die beste, wenn einmal der wirklich Beste als Herrscher ausgefunden würde. Der vollkommenste Staat müßte die Form der Volksherrschaft tragen, doch so, daß nach Art der Aristokratie die Tüchtigsten die öffentlichen Angelegenheiten leiten. Es ist die Gestalt der wahren Demokratie, die dem Aristoteles vorschwebt. Die Hauptaufgabe des rechten Staates ist, seine Bürger zu tätiger Tüchtigkeit, zur Schönheit, zum höchsten Genuß, d. i. dem Glück der Erkenntnis zu erziehen. Auch der Staat ist ein aristotelisches Lebensgebilde, in dem die bürgerliche Gemeinschaft als ein einziges und einheitliches großes Leben in all ihren Gliedern die Selbstentfaltung in Tugend, Schönheit und Glück findet und das allgemeine Beste das höchste Gut aller Einzelnen bedeutet.

Wenn von der poetischen Philosophie nur das Büchlein von der Poetik und auch dies als Bruchstück erhalten ist, so tritt die weltgeschichtliche Fortwirkung der aristotelischen Gedanken gerade darum um so bewunderungswürdiger hervor, da die wenigen Seiten ja nicht nur die römische und die romanische Kunstphilosophie tragen, sondern als Waffe in Lessings Hand noch in den Kämpfen um die Selbstentdeckung und Selbstschöpfung des neuen deutschen Bildungsgeistes lebendig geworden sind. Zug um Zug fügen sie sich in die große Gesamtanschauung des Aristoteles. Der Trieb zur Kunst wird auf die Lust am Wissen zurückgeführt, wie denn erkennende Vernunft für Aristoteles letzter Sinn der Welt und des Lebens ist. Die Kunst wird als Nachahmung allgemein bestimmt, wie das Erkennen im Sinn des Aristoteles überhaupt die denkende Wiedergabe des Wirklichen ist. Die Kunst wäre dann auf ihre Weise dasselbe, Wiedergabe des Wirklichen, eine Ansicht, die folgerecht nur zum unbedingten Naturalismus führen

könnte. Aber die Wirklichkeit des Aristoteles ist ja Form, ist Idee, ist gedanklich bestimmte Stofflichkeit. Hieraus fließt für ihn die bewunderungswürdige Unterscheidung der geschichtlichen und der künstlerischen Wahrheit. Die Dichtung ist philosophischer als die Geschichte. Diese gibt nur das Wirkliche, wie es ist oder gewesen ist, die Dichtung Wirkliches, wie es sein muß, — wie z. B. ein Charakter nach gewissen Bedingungen notwendig handeln muß. Die dichterische Wahrheit ist also der philosophischen verwandt. Jede dringt auf ihre Weise zu den notwendigen Ewigkeitsgestalten der Dinge.

Aristoteles unterscheidet die einzelnen Arten der Dichtung nach Mittel, Gegenstand und Art der Nachahmung, sieht den Gegenstand im Menschen oder nach seinem vortrefflichen Ausdruck in den Charakteren, die Art z. B. im Unterschied der Erzählung und der dramatischen Darstellung. Es ist die meisterliche Zurückführung auf die Darstellungsmethoden, die Arten der Gestaltung oder des Gestaltenseins, die ihn in aller Welt die sich ausgestaltenden Formen unterscheiden ließ. Er führt die Kunstbetrachtung auf den Weg, den Lessing durch unendliches Gestrüpp später neu zum Lichte bahnte. Daß die Tragödie endlich die ganze Betrachtung beherrscht, geschieht sicherlich, weil sie die letzte große Kunst- und Dichtungsübung unter den Griechen war. Mit einem Meistergriff erfäßt er als das Grundgesetz des Dramas die Einheit der Handlung, welche darin besteht, daß sie Anfang, Mitte und Ende habe und in all ihren Teilen notwendig verknüpft sei. Es ist sein Grundbegriff vom Organischen, wonach das Ganze früher ist als der Teil, und soll bedeuten, daß das Ganze als eine geschlossene Gesetzmäßigkeit jedem Teil seine Stelle und Notwendigkeit im einheitlichen Zusammenhang bestimmt. Er denkt die Handlung des Dramas als eine geschlossene Lebenseinheit und findet demnach an seinem leitenden Systemgedanken auch den Maßstab für die künstlerischen Fragen. Die berühmte Begriffsbestimmung der Tragödie faßt endlich alle diese Gesichtspunkte

an seinem Hauptgegenstand künstlerischer Forschung zusammen. Es würde nicht der unermesslichen Fülle immer neuer Erörterungen bedürfen, um uns zu überzeugen, daß in dem Schlußsatz der Hauptgedanke liegt: daß nämlich die Tragödie durch Furcht und Mitleid die Reinigung solcher Leidenschaften bewirke. Ob die unzweifelhafte Erklärung der Stelle je gefunden werden kann, steht dahin. Doch hat es viel Wahrscheinlichkeit, daß die gewaltsame Aufregung jener Leidenszustände in Furcht und Mitleid gemeint sei, die sie zu einer Entladung bringt, welche die Seele heilt. Es wäre dann die Tragödie eine Arznei der Seele. Vielleicht liegt eine Erinnerung darin an den dionysischen Rausch der Gottesverehrung, in dem das griechische Trauerspiel entsprang. Die Arznei wäre dann zugleich eine Sühn- und Heilandskraft für den Menschen. Das Trauerspiel rückt unter die Heilkräfte, die der Religion so sehr angehören wie der Medizin. Danach würde im tragischen Erlebnis gleichsam das Erkennen nach der ursprünglichen Mächtigkeit seines ersten Begriffs in den Ursprüngen seiner Geschichte wieder hergestellt, in denen der Erkennende zugleich und in Einem Arzt, Sühnepriester, Wundertäter und Heiland war. Wie dem auch sei, soviel scheint gewiß, bis in diesen letzten Zug der künstlerischen Betrachtung hinein ist immer noch die Rede von jener allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Seele, als die im Grunde Aristoteles die Welt denkt. Auch der Tragödie bestimmt er ihre Stelle im Zusammenhang des großen Lebensvorgangs der Welt. Er bleibt Biologe bis in den letzten Gedanken.

Schiller als der erste begriff über dem Lesen der aristotelischen Poetik, daß Aristoteles ganz und gar nicht der „steife, illiberale Gesetzgeber der Franzosen sei“. Man merkt ihm an, „daß er aus einer sehr reichen Erfahrung und Anschauung heraus spricht“. „Auch ist in seinem Buche absolut nichts Spekulatives, keine Spur von Theorie, es ist alles empirisch, aber die große Anzahl der Fälle und die glückliche Wahl der

Muster, die er vor Augen hat, gibt seinen empirischen Aussprüchen einen allgemeinen Gehalt und die völlige Qualität von Gesetzen.“ (An Körner 3. Juni 1797.) „Es ist eine schöne Sache um den Verstand in seiner höchsten Erscheinung.“ (An Goethe 28. April 1797.)

Es geht dem Aristoteles auch hier darum, das künstlerische Leben in der Fülle seiner Wirklichkeiten zum Verständnis zu bringen im einheitlichen Lebensgedanken des Systems. Überall bewährt sich der gleiche philosophische Realismus — die Unbefangenheit und Fruchtbarkeit des in allen Richtungen die Forschung entwerfenden und auf ihr Ziel weisenden Kopfes. So faßt er in seiner gewaltigen Tat den ganzen Gedankengehalt des griechischen Geistes an wissenschaftlicher, ethischer, politischer und künstlerischer Kultur einheitlich zusammen. Der Wissenschaft aber hinterläßt er für ihre ganze Geschichte ihr höchstes Ziel. Denn wie die Einheit ihres göttlichen Gedankens, so entfaltet er die Gesamtheit der Wissenschaften in ihrem notwendigen Stufenbau von Logik, Metaphysik, Physik, Biologie, Psychologie, Ethik, Politik, Ästhetik als die Einheit der Erkenntnis oder der Philosophie. Zum ersten Male hat der abendländische Geist zum einheitlichen Allbegreifen der Welt sich aufgerichtet. Er wird nicht aufhören, in dieser Aufgabe die letzte Lockung des Erkennens zu spüren. Fassen wir, wie wir es müssen, das ganze System als Metaphysik, so ist mit der Metaphysik des Aristoteles über die Erkenntnisarbeit des abendländischen Geistes das Schicksalswort gesprochen und gestellt.

4. Gesamtwürdigung. Aristoteles und Platon

Darum ist es eine Aufgabe von höchster Bedeutung, dieses große Werk der Erkenntnis in seine Gründe zurückzuverfolgen und sie auf ihre Tragbarkeit und Haltbarkeit zu prüfen. Wie man sich auch die Beziehung zwischen Aristoteles und Platon denken mag, so bleibt doch jedenfalls dies gewiß, daß Aristoteles irgendwie die eigene Tat vom Platon loslösen möchte

und wäre es nur im Sinne der Vollendung und Krönung. Sicher wünschte er doch, wenn er einen Ausdruck der Art bereits gekannt hätte, als Realist im Unterschiede vom Idealisten Platon in dem Sinne anerkannt zu sein, daß die Fülle des Wirklichen und der Dinge seine Weltansicht trägt und sich in ihr widerspiegelt, während Platon in bloßen Gedanken sich versteige und übersteige. Das Verhältnis des Aristoteles zu Platon wird dadurch zu einer weltgeschichtlichen oder vielmehr zu einer zeitlos bedeutsamen Frage. Wie verhalten sich Idealismus und Realismus zueinander in der wissenschaftlichen Ansicht vom *W*? Was bedeutet in ihr die Erfahrung vom Wirklichen, was der allgemeine Gedanke, und welches Verhältnis besteht zwischen diesen beiden? So oft der Menscheng Geist den gleichen Versuch der letzten und höchsten Erkenntnis wiederholt, kehrt die Frage als die entscheidende wieder. Sie beantwortet heißt ausmachen, ob und wie eine solche Gesamtansicht vom *W* möglich ist.

Die Welt ist das Reich der im Stoff sich zweckhaft verwirklichenden Formen. Sie ist das Reich der Entelechien. Erkennen also heißt: im Flusse der Dinge diese ewigen Formen ergreifen. Das ist nun gar nichts anderes als der eigene Gedanke Platons. So lehrte er die Ideen als die im Vergänglichen und seinem Fluß unvergänglich waltenden Gedanken und Gestalten. Aristoteles nimmt den Grundgedanken Platons an. Aristotelismus ist eine Schulform des Platonismus. Wenn er nun gegen die Ideenlehre streitet, so ist es ein Streit um die Auffassung der Idee, die der beiden gemeinsame, der von beiden anerkannte Gedanke ist. Es ist ein Streit innerhalb der Schule. Platon ist der große Schöpfer und Entdecker, dessen Tat Aristoteles als ein Schüler und Nachfolger voraussetzt und nur in seinem Sinne deutet. Es mag dabei, was er Neues bringt, immer noch von höchster selbständiger Bedeutung sein.

Das Neue aber liegt darin, daß er die Formen, die Ideen in den Stoff hinein legt. Sie sind die in den Dingen liegen-

den bewegenden Kräfte. Höchst seltsam berührt, daß Aristoteles damit genau das tut, was er dem Platon vorwirft. Er gibt nämlich den Ideen dingliches Dasein, allerdings nicht in einem Jenseits der reinen Geistigkeit, sondern in den Stoffen. Dies ist der eigentliche Begriff und die wahre Unterscheidung von Idealismus und Realismus. Der Idealismus lehrt die Begriffe der Erkenntnis als Ideen, als Gestalten des Geistes, als reine Setzungen des Gedankens, mag dabei an die Tat im Denken gedacht sein oder nur an das geistige Gebilde. Der Realismus dagegen lehrt die Begriffe als Wirklichkeiten. Idealismus und Realismus in ihrem wahren Sinn beziehen sich auf die Begriffe. Aristoteles ist Realist als Begriffsrealist. Was er dem Platon als schwerste Versündigung wider den heiligen Geist der Wissenschaft vorwirft, — daß er nämlich den Ideen als bloßen Gedanken ein wirkliches Dasein gebe, ist er selbst genötigt vorauszusetzen, nur daß die Wirklichkeit bei ihm die der sinnlich wahrnehmbaren und faßlichen Stofflichkeit ist. In diesem Zuge sucht er den Zusammenhang mit der Erfahrung. Durch ihn entwickelt er die große Schau des platonischen Gedankens zu einer Lehre, welche die Erscheinungen der Erfahrung deutet und erklärt. Seine ganze Tat ist in dieser einzigen Neuerung begründet. Ihr Wert oder Unwert entscheidet das ganze Urteil über die Schöpfung des Aristoteles.

Die Begriffe leben im Stoffe wie eine angelegte Form, die aus innerer Notwendigkeit sich selbst vollzieht und vollendet. Soviel die Lehre vom Keim im Leben der organischen Wesen bedeuten mag, so ist es doch völlig unmöglich, ihr die Deutung zu geben, als treibe der Keim aus sich die in ihm angelegte und gleichsam eingefaltete fertige Gestalt des Wesens heraus, die vielmehr im Ineinanderwirken einer Unendlichkeit von natürlichen, wesentlich physischen und chemischen Gesetzmäßigkeiten sich vollendet. Diese Gesetzmäßigkeiten auseinanderlegen ist die wahre Aufgabe der Forschung. Die aristotelische Entelechie setzt dafür einen bequemen Namen und Rahmen ein, dem

eine metaphysische Wirklichkeit zugeschrieben wird. Diesen Gedanken erweitert er zum allgemeinen Begriff alles Wirklichkeitsgeschehens. In allen einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen des Alls sitzen die Begriffe wie lauter Zugkräfte, die in geheimnisvoller Lebendigkeit den Stoff in ihre Form hineinsaugen und ziehen. Die Welt ist eine Welt dieser sich selbst geheimnisvoll vollziehenden Zwecke. Die gesamte Naturansicht wird teleologisch. Ja mehr als das — diese den Stoff in sich ziehenden und umbildenden Zwecke leben im Wirklichen wie wahrhaftige Gespenster ein durchaus geisterhaftes Dasein. Es ist kein Zufall, daß die Anschauung des Aristoteles nirgends durchgreifend überzeugender erscheint als bei der Lehre vom Geist und Willen des Menschen. Das Leben der Persönlichkeit vermögen wir uns schwer anders vorzustellen als in diesem Sinn eines Wesens, das aus der Anlage heraus mit innerer Notwendigkeit sich zur Gestalt seiner Vollendung entwickelt. Es ist aber noch weniger ein Zufall, daß die drei Gestalten der Seele bei Aristoteles sich wie drei verschiedene lebendige Geister übereinander aufbauen, so daß man streiten konnte, ob sie wie drei verschiedene, miteinander verbundene Seelen gedacht werden — daß ferner die Gestirne ihre Geister haben, die der leitende Gedanke ihrer Bewegung sind, so wie Gott als Geist der Ruhe den Fixsternhimmel unbewegt bewegt. Die Entelechie trägt durchweg diesen Charakter des Geistes. Wenn sie aus der Biologie des Aristoteles stammt, so hat die Biologie selbst ihren letzten Ursprung in der Lehre vom tätigen Menschengeniste.

Die Welt des Aristoteles will ganz gewiß die gesamte Fülle der Wirklichkeiten bergen und ist in diesem Sinne gesättigt mit den Inhalten der Erfahrung. Aber nach dem Innerlichen des tragenden Gedankens dürfte genau so gut wie von dem empirischen und empiristischen vielmehr von dem magischen All des Aristoteles gesprochen werden. Es ist ein All der überall lebendigen und sich betätigenden Geister. Die Astrologie besitzt ihre Wurzel in ihm ebensosehr wie die wahre

Wissenschaft ihm für die reichste Anregung verpflichtet bleibt. Die Lehren der Neuplatoniker führen nur den eigenen Gedanken des Aristoteles weiter. Es ließe sich erweisen, daß die Fortbildung des Aristoteles genau in der Richtung sich bewegt, in der auch Platon selber ein Weltbild gesucht haben würde, wenn er diese letzte große Aufgabe noch angegriffen hätte. Dann wäre hinzuzusetzen, daß Aristoteles auf diesem Gebiete mit einer Großartigkeit baut und sich bewegt, die Platon vermutlich nicht erreichbar gewesen wäre. Es bleibt dennoch unleugbar, daß der Gedanke des Aristoteles nur eine besondere Einkleidung der platonischen Ideenlehre ist, die den tiefsten Sinn dieser Lehre unberührt läßt. Die Einkleidung hat das hohe Verdienst, daß sie die Fülle der Tatsächlichkeiten zum erstenmal zu einer großen Klarheit und Einheit der Übersicht gebracht hat und so das erste wahre System der Erkenntnis schuf. Der Grundgedanke selber aber mußte aufgelöst werden, sobald eine wirkliche Wissenschaft von der Natur entstand. Man betone noch so sehr die eigene und von der platonischen verschiedene Aufgabe des Aristoteles. Das sichere Gefühl der Nachwelt hat dennoch richtig empfunden: ein Grundtrieb seines Wesens ist, stets etwas anderes als Platon zu sagen. Es besteht ein wirklicher Gegensatz in der Richtung der Köpfe. Um so überwältigender wirkt dieser Beweis für die Fruchtbarkeit des platonischen Gedankens, daß Aristoteles, indem er ihn schmächt, ihn aufnehmen muß und nur durch ihn sein Werk zu tun vermag.

Damit wird nun freilich die übliche Einschätzung des Aristoteles ganz und gar unmöglich, als stünde er wie der große Meister und Lehrer des Erfahrungswissens neben dem Metaphysiker Platon. Es gibt keine Weltansicht, die mehr als die des Aristoteles reine Metaphysik wäre. Ein rein ersonnener — um nicht zu sagen: erfundener — Grundbegriff wird nach seinem Gehalt aus- und zu Ende gedacht, und in seine Formen muß sich alles Wirkliche fügen. Es wird am deutlichsten bei

seinem Gebäude des Alls. Der Weltbau in seinen Kreisen immer reinerer Bewegtheit muß sich übereinander schichten als ein Fortgang von unbestimmtester Möglichkeit bis zu reinsten Wirklichkeit und Tat: so schreiten wir von der ungewissen Mangelhaftigkeit der Möglichkeiten auf der Erde über die immer noch zweideutige Bewegung der Planeten hinauf zur immer gleichen Bewegung der Fixsterne und zur unbewegten Beständigkeit Gottes, als wären es ebensoviele Stufen der Erkenntnis von der blinden Unbestimmtheit der Empfindungen über Meinung und Begriff hinauf zur Idee und ihrer Notwendigkeit und Beständigkeit. Es ist eine Welterschöpfung rein aus dem Begriffe. Die Tatsachen sind so, weil sie nach dem philosophischen Gedanken so sein müssen. Aber es ist ja überhaupt der ganze Aufbau der aristotelischen Wirklichkeit aus dem Gedanken der Entelechie herausgestaltet. Die aristotelische Wirklichkeit ist die Selbstentfaltung der Entelechie, die in dem Fortschritt zu ihrer letzten Reinheit der Tat alle diese Stufen fordert.

Es kann nicht anders sein, als daß beim Endgedanken, der den letzten Sinn entblößt, die Seele des ganzen Entwurfs in ihrer vollen Aufrichtigkeit hervortritt. Gott bewegt die Welt als unbewegter Beweger. Die letzte Kraft, die das All und alles im All treibt, ist die Sehnsucht in das selige Leben und Schauen Gottes. Die Unbefangtheit, mit der Aristoteles an dieser Stelle den Quell seines Weltgedankens in seiner Persönlichkeit enthüllt, hat etwas wahrhaft Entzückendes. Er bekennt es, wie auch er in seiner Erkenntnis nichts anderes zu geben vermag als sich selber — sehr merkwürdig bei ihm, der scheinbar nur die Sachen kannte —, denn was für ihn das höchste Glück ist: ans Ziel der schauenden Erkenntnis zu kommen, erklärt er für das höchste Glück der Welt und dies Glück für den Grund, das Ziel und den Sinn der Welt, für den letzten Gedanken, der die Welt ausdeutet. Es ist ein Gedanke der reinen Mystik: Gottes Glück ist die Kraft, die als Sehnsucht das All bewegt. Diese Welt ist eine Welt der Inbrunst zu

Gott, die sich immer deutlicher wird, bis sie die Vereinigung mit der Gottheit findet. Die Mannigfaltigkeit aller Gestalten, die die Wirklichkeit bilden, scheint fast darum hervorgelockt, damit jene Inbrunst immer geistnäher sich zu sich selber finde.

Es liegt in dem magischen All des Aristoteles ein tiefer mystischer Bestandteil. Von Nachweisbarkeiten der Erfahrung ist bei diesen seinen tiefsten Gedanken vollends keine Rede mehr. Es ist reine Metaphysik, die sich, wie sie schon den ersten Gedanken hervorruft, in dem letzten bekennt. So nimmt Aristoteles die Ideenlehre an, die er befehdet, und treibt Metaphysik, da er im Gegensatz zu Platons Gedankenhaftigkeiten Tatsachen allein will gelten lassen. Man könnte sagen, es ist das Geschick, das über seinem Schaffen waltet, damit ausgesprochen. Sein System ist Metaphysik und will es nicht sein. Es ist Platonismus und will nicht Platonismus sein. Es ist verstofflichter Platonismus. Er macht aus den Ideen des Platon im Stoffe wirkende, den Stoff bewegende und beseelende Kräfte. Ein seltsames Schauspiel, wie er der Geistwelt des Platon entgehen will und nun, indem er den Stoff hervorhebt, seinen Stoff selber vergeistigt und begeistert. Es walten in ihm Geister und Gespenster. Aus den Wesensansätzen, Grundsetzungen und Grundbegriffen des Geistes macht er, der den platonischen Gedanken vergrößert, richtige und lebendige Geister.

Das Ineinanderarbeiten platonischer Anregungen und aristotelischer Entgegnungen tritt nirgends belehrender hervor als in der Erkenntnislehre des Aristoteles. Es liegt ja auf der Hand, daß sie uns in das Innerste seiner Anschauung hineinführen muß. Denn was wäre sein System anderes als sein Erkenntnisbegriff in der großen Gesamtlehre vom Wirklichen entfaltet? Aristoteles kennt und erstrebt ein notwendiges und allgemeingültiges Wissen. Dies erreichen wir dort, wo aus wahren und ersten Bordersätzen geschlossen wird, oder aber aus solchen, die in ersten und wahren Bordersätzen ihren

Grund haben. Das Ziel also liegt in der allgemeinen und notwendigen Erkenntnis. Diese erfordert ein System, bei dem aus allgemeingültigen Sätzen oder Urteilen die besonderen Wahrheiten abgeleitet werden. Dies ist die reine Lehre des Platon. Seine Ideen als die letzten notwendigen, unbedingten und alles Wissen bedingenden Wahrheiten sind damit anerkannt. Die letzten Grundlegungen heißen bei Aristoteles ausdrücklich letzte, unvermittelte, unbeweisbare, an sich gewisse Gründe.

Die Abweichung ergibt sich erst bei dem Versuch, die Gewinnung dieser Gründe selber abzuleiten. Hier tritt die berühmte aristotelische Unterscheidung ein, in der er das in bezug auf uns Frühere dem in bezug auf die Sache Früheren entgegensezt. Das „Frühere“ bedeutet hier nicht sowohl einen zeitlichen Begriff, als vielmehr einen solchen der gedanklichen Begründung. Die sachliche Entfaltung des Wissens ruht auf anderen Gründen als das Erleben der Erkenntnis im Denken. In bezug auf uns ist das Frühere die Empfindung und ihr Inhalt, das Einzelne. In bezug auf die Sache, auf die Natur oder an sich, ist das Frühere das Denken oder das Allgemeine oder der Begriff. Die Aufgabe demnach wäre das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen — das hinleitende Denken, in der Sprache der Logiker die Induktion.

Aristoteles trägt hier eine ganze Lehre über die Entwicklung der letzten Gründe aus der Erfahrung, d. h. der Wahrnehmung des Einzelnen vor und tritt anscheinend bedingungslos auf den Standpunkt des Empirismus hinüber. Alle Tiere haben eine gewisse Unterscheidungsgabe, die Empfindung. Bei einigen bleibt von dieser Empfindung ein Rückstand oder eine Spur, bei anderen nicht. Aus diesem Bleibenden entwickelt sich eine gewisse Vorstellung und aus der oft wiederholten Erinnerung eine Erfahrung. Denn die vielen Erinnerungen bilden an Zahl Eine Erfahrung, was offenbar sagen soll, daß die vielen Wahrnehmungserlebnisse in die Einheit Eines allgemeinen Gedankens zusammengehen und so die Gattungsbegriffe ent-

springen. Aus dieser Erfahrung, diesem Allgemeinen wird dann, wo es sich um das Werden, wohl eigentlich das Machen handelt, der Grund der Kunst oder Technik und, wo es sich um das Sein handelt, der Grund der Wissenschaft. Wie Aristoteles bemerkt, aus der Empfindung entwickelt sich die Wahrheit wie in der Schlacht bei einer Flucht, wo erst einer feststeht und dann noch einer und so fort bis zum Urbeginn, dem unvermittelten oder unmittelbaren Allgemeinen. „Es ist also offenbar, daß wir die ersten Gründe notwendig durch hinführendes Denken der Induktion erkennen müssen. Denn auch die Empfindung bewirkt so das Allgemeine“. Auch die letzten allgemeinen Gründe entspringen der Erfahrung.

Es ist offenbar, daß Aristoteles — großartig genug — auch den Vorgang des erkennenden Denkens in sein allgemeines Weltbild der Entwicklungslehre hineinfügt. Auch das Erkennen ist Entelechie. Es ist das Herauswickeln der in der Empfindung bereits als Möglichkeit liegenden Begriffe, in denen dann die sachlichen Gründe der Dinge erfaßt werden. Das Erkennen, das Aristoteles hier beschreibt, entspricht genau dem der platonischen Gefangenen in der Höhle. Auch diese gewinnen durch Wiederkehr der erinnerten Bilder eine Erfahrung, welche ihr Wissen um eine Regel des Geschehens und ihre Klugheit ist. Aber für Platon war das richtige Erkennen durch Ideen ein Durchbruch in die Freiheit, eine völlige Umkehr der Seele und des Denkens, die sich von Schatten zu den Wirklichkeiten wendet. Seltsamerweise fehlt es auch bei Aristoteles nicht an Erklärungen, in denen er für das wahre Erkennen aus ersten Gründen eine besondere Kraft einsetzt. Hiernach sind die ersten Gründe unbeweisbare, nicht weiter ableitbare Begriffsbestimmungen, Definitionen. „Also entspringen alle Wissenschaften durch die Begriffsbestimmung, die Definition.“ Diese ersten Festsetzungen sind Grund aller Beweise und Wissenschaft, das gewisseste Wissen. Das Gewisseste aber in aller Wissenschaft ist die Vernunft. Also „wäre wohl die Vernunft das Vermögen der

Gründe“ und „die Vernunft wäre wohl der Wissenschaft Ursprung“. Die Vernunft ist der Inbegriff der letzten Gründe und die Grundlegung der Wissenschaft. Es ist jene Vernunft, die Ziel und Ende aller aristotelischen Weltentwicklung darstellt, das Denken des Denkens, welches als unbewegter Beweger das All umtreibt. Es ist dieselbe Vernunft, die in der aristotelischen Psychologie als die tätige „von außen“ in die Seele kommt. Die Wissenschaft in ihrer Vollendung wäre also die Erhebung in das göttliche Denken, die Vollziehung des göttlichen Weltgedankens, in dem der bunte Wechsel der Erfahrungsdinge in letzten notwendigen Gründen ruht, den Gründen nämlich, die als die zweckhaft bewegenden Kräfte die Dinge zu ihrer Selbstvollendung und zuletzt zur letzten der Vollendungen, zur Ruhe in Gott ziehen.

Übermals wird offenbar, wie sehr dies alles Metaphysik und Schöpfung des reinen Gedankens ist. Das Merkwürdige, das Entscheidende ist, daß Aristoteles an dieser Stelle nicht wie Platon einen Gegenstand der Bewunderung und des Staunens findet, daß ihm nicht ist, als überschütte ihn im Durchbruch in das Licht ein blendender Glanz. Ihm ist alles selbstverständlich und natürlich. Er begreift die platonische Bewunderung nicht. Es geschieht dasselbe in der aristotelischen Erkenntnislehre wie in seiner Psychologie. Kein Wunder! Denn auch die Erkenntnislehre ist mindestens halb psychologisch gedacht. Er meint mit dem seelischen Hergang des Erkennens zugleich sein Wesen zu erleuchten. Denn der Hergang, wie auch der Platon des Phaedon so gut wußte, ist freilich der, daß bei Gelegenheit der Erfahrung die letzten Gründe ins Bewußtsein treten. Aristoteles aber will sie auf Erfahrung gründen und übersieht, daß die Erkenntnis aus Erfahrung nicht zur Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit führt. Er ist eben beim Losreißen aus der Höhle auf der Schwelle zum Tageslichte stehen geblieben und trägt den Zwiespalt in seiner Seele. Er will, um die Kunstworte zu gebrauchen, zugleich

Empirist und Idealist sein. Der idealistische Gedanke stammt vom Platon, der empiristische bedeutet die Fortführung des Aristoteles.

Es erweist sich an dieser Stelle entscheidend, daß sein Gedanke Platonismus ist, aber es nicht sein möchte. Der Versuch, die Wirklichkeiten in die Ideenlehre hineinzuarbeiten, bestätigt nur den platonischen Gedanken. Es ist, wie Platon es sagt. Gedankliche Notwendigkeiten begründen die Möglichkeit alles Wirklichen selber. Das Wirkliche ist mit Notwendigkeit Größe, Kraft, Güte, Schönheit, und wie seine Bestimmungen sonst noch lauten. Das Wirkliche ist in seinem Grunde Geist. Das ist der Grundgedanke des Idealismus. Es ist das Wunder der Erkenntnis, und es ist wahrhaftig ein Wunder. Es ist die philosophische Tiefe im Platon, die ihn hier in das Staunen ohne Ende bringt. Es steht nicht so, daß die Dinge uns durch Erfahrung die letzten Gedanken übermitteln und begründend zutragen. Sondern die letzten Gedanken bedingen bereits die Möglichkeit der Erfahrung. Platon ist im Rechte. Aristoteles aber will nicht nur zugleich Empirist und Idealist sein. Sondern er möchte Empirismus und Idealismus als dasselbe lehren. Was wir aus der Erfahrung der Sinne empfangen und lernen, ist die in ewigen Notwendigkeiten gegründete Welt der Vernunft. Die Empfindung ist Vernunft, die Vernunft ist Empfindung.

Damit stehen wir erst bei dem Gedanken, der den letzten Grund im geistigen Schaffen des Aristoteles erhellt. Es ist zugleich der Gedanke, der über den Wert der aristotelischen Tat endgültig entscheidet. Es ist auch der Gedanke, durch den wir die allgemeine Lehre über die Bildung von Weltanschauung überhaupt empfangen, die das Vorbild des Aristoteles uns zu übermitteln hat. Nämlich das Ganze der aristotelischen Weltanschauung ruht auf einer letzten Voraussetzung, die als solche dem Aristoteles in keiner Weise bewußt ist, sondern eben für ihn die Selbstverständlichkeit darstellt, an der ein Zweifel nicht denkbar wäre. Die Voraussetzung ist die vom Zusammenfallen

der Begriffe Wirklichkeit und Erkenntnis. Die Wirklichkeit ist das Reich der Formen dargestellt im Stoffe. Die Erkenntnis ist das Reich der Formen vom Stoffe losgelöst. Die Stofflichkeit setzt den Unterschied. Hinsichtlich der Formen sind sie eins und dasselbe. Die Formen aber werden vorausgesetzt als solche von ewiger Notwendigkeit. Darum führt das Nachbilden der Wirklichkeit durch Erfahrung im Erkennen zu den ewigen Notwendigkeiten des Gedankens. Darum kann die Erfahrungserkenntnis mit der Vernunftkenntnis gleich gesetzt werden. Denn nach der ersten alles begründenden Voraussetzung ist der Gegenstand beider — die Wirklichkeit — ein ewig notwendiges System von Vernunftbegriffen.

Die eigentümlichsten und dunkelsten Lehren des Aristoteles finden darin ihre Erklärung. Wie auffallend verwickelt war jene Auffassung der Empfindung. Die Empfindung erfasst die Form der Wirklichkeit, jedoch so, daß hierbei in der Seele die gleiche Form zur Entwicklung kommt. Empfindungsinhalt und Empfindungsvorgang werden gleichgesetzt. Dies ist in den ersten Anfang des Erkenntnisvorganges zurückgedacht der Grundgedanke des Aristoteles: das Natürliche und das Geistige, Wirklichkeit und Gedanke sind eins und dasselbe. Genau in der gleichen Richtung liegt die Unterscheidung des Leidenden und des tätigen Geistes. Die Allgemeinbegriffe, die der Erfahrung entstammen, kommen überein mit den Notwendigkeiten, in denen der göttliche und der an ihm teilhabende tätige Menscheng Geist die Gründe des Alls setzen. Selbst daß Aristoteles die letzte Wesenhaftigkeit und Gediegenheit des Seins bald in den einzelnen anschaulichen Gegenstand, bald wieder in den Begriff oder die Form setzt, erklärt sich aus der gleichen Umbildung der Platonlehre, die platonisch nicht sein will und es im Grunde doch immer bleibt. Denn der Kern des Wirklichen in seiner Einzelheit ist und bleibt eben der Begriff, wenn das System der Wirklichkeiten nur das im Stoff sich darstellende System der Begriffe ist.

Hier wurzelt die ganze Hartnäckigkeit des aristotelischen Realismus. Ihm ist die gegebene Wirklichkeit allein das Reale. Er kennt nicht, wie Platon es kennt, ein wahres Sein in den Gedanken als solchen. Denn die Gedanken sind für ihn im Wirklichen gegeben. Gerade das also bedeutet für Aristoteles eine selbstverständliche Voraussetzung, was für Platon das Problem und ein Abgrund voll von Schwierigkeiten und Wundern war. Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Welt, Denken und Sein ist für Aristoteles gelöst, ehe sie gestellt ist. Aber gerade diese Frage ist es, die den Platon im Innersten packt, und auf welche die Ideenlehre antwortet. Daß, warum und in welchem Sinn die Wirklichkeit die Begriffsform notwendig trage, ist die Schwierigkeit des Platon, welche für Aristoteles nicht besteht, da er ohne weiteres die Begriffe als Wirklichkeiten, die Wirklichkeiten als Begriffe setzt. Er lehrt seine Begriffe oder Formen als den Kern der Wirklichkeit, als das Innere in der Schale der Natur. Er setzt genau das als eine selbstverständliche Gegebenheit, was für Platon die große Frage und der Gegenstand des Verwunders gewesen.

Er nimmt diesen seinen Hauptgedanken an, ohne ihn abgeleitet und begründet, vielmehr, ohne ihn zum Problem gestellt zu haben. Er ist Dogmatiker. Die Ansicht ist durch und durch metaphysisch. Aristoteles ist der dogmatische Metaphysiker des Begriffsrealismus. Er besagt den wahren Ursprung der dogmatischen Metaphysik im Abendlande. Es führt aber erst in die wahre Tiefe des Verstehens, wenn wir uns klar machen, daß diese dogmatische Metaphysik auf dem Grunde der allgemeinen, natürlichen Weltansicht liegt, vielmehr, daß sie die natürliche Weltansicht bildet und ausmacht. Denn wie Aristoteles das Erkennen als ein reines Abbilden der Dinge denkt, so glaubt die natürliche Weltansicht, daß unsere Begriffe die Dinge einfach wiedergeben, daß die Begriffe als die Bilder der Dinge in unseren Kopf hinüberwandern und in dieser unmittelbaren Wiedergabe der Dinge die Gewähr ihrer Wahrheit

in sich tragen. Auch die natürliche Weltansicht also ist ein Begriffsrealismus, den man den naiven zu nennen pflegt. Aristoteles ist mit seinem Hauptgedanken auf dem Boden des naiven Realismus geblieben. Sein großartiges Weltbild hat dem naiven Realismus seinen Weltgedanken einmal voll ausgestaltet und macht ihm deutlich, welche eine überkünstliche Metaphysik er in seiner anscheinenden Selbstverständlichkeit voraussetzt.

Es ist das allgemeine Wesen des Dogmatismus, daß er Begriffe und Wirklichkeiten verwechselt, Begriffe für Wirklichkeiten, die Gegenstände in Begriffen als gegeben nimmt und ein gegebenes Begriffssystem ohne weiteres als den selbstverständlichen und einzig möglichen Ausdruck der Wirklichkeit annimmt. Der natürliche Verstand ist der Urdogmatiker und nimmt seine Begriffe durch die Gegenstände ohne weiteres als gegeben an. Aristoteles steckt in diesem hartnäckigen und angeborenen Realismus des natürlichen Verstandes.

Wie groß die Frage ist, die sich hiermit eröffnet, wird dadurch klar, daß nicht nur wir alle im alltäglichen Gebrauch des Verstandes, sondern auch alle Einzelwissenschaften vom Wirklichen eine Welt von Gegenständen als gegeben annehmen. All diese Arbeit also bleibt insofern in der metaphysischen Dogmatik des naiven Realismus. Nur die Philosophie in ihren tiefsten Untersuchungen fragt nach dem Sinn dieser Gegenständlichkeit. In diesen Tiefen bewegt sich der platonische Gedanke — in einer Tiefe, in der die gegenständliche Welt selber zu einer Frage wird. Platon enthüllt sie als eine Gesetzmäßigkeit unvergänglich unabänderlicher Begriffe. Der Idealismus der Wahrheit ist für die Seltenen, die zur letzten Tiefe kommen. Der dogmatische Realismus ist unser natürliches Erbteil.

Auf der anderen Seite erweist uns aber Aristoteles die Notwendigkeit der metaphysischen Systembildungen. Denn das Erkennen kann nur in der Einheit und Allheit der Erkenntnis enden. Er erweist uns die Gefahren in der metaphysischen

Dogmatik. Er enthüllt uns die letzte und tiefste Frage. Sein System ist selber eine besondere Einkleidung der Ideenlehre. Er verstofflicht die Ideen und macht sie dadurch zu wirklichen Wesen. Seine Lehre ist verstofflichter Platonismus, materialisierter Idealismus. Sie ist nur eine und war die erste geschichtliche Abwandelungsform des Platonismus und Idealismus. Sie ist durch ihre Fortwirkung über die Jahrhunderte des Mittelalters ein Stück Weltgeschichte des Geistes gewesen. Aber sie ist es gewesen und gehört jetzt der Geschichte an. Was wir voraussetzten, hat sich in auffallendem Maße bewährt, daß nämlich Aristoteles selber gezwungen ist, die Sprache des Platon zu reden und sich in seinen Grundgedanken fortzubewegen, während er über sie hinauskommen möchte. Aber zu ihrer wahren Tiefe ist er nicht vorgedrungen. In dieser wahren Tiefe ihres Gedankens gehört die Entdeckung Platons nicht der Geschichte an, sondern bedeutet eine ewige Wahrheit. Sie ist die Entdeckung der Wahrheit selber. Die Wirklichkeit bedeutet als Wahrheit einen Inbegriff unvergänglicher Gedanken. Platons Lehre in ihrer Tiefe ist die Entdeckung des Begriffs der Wissenschaft. Die Lehre des Aristoteles bedeutet eine Einkleidung und Durchführung des Platongedankens in einer Gestalt, die zwar Jahrtausende beherrschen, sich aber vor dem Fortschritt der Geschichte nicht behaupten konnte. Für die geistige Geschichte der abendländischen Menschheit aber bleiben die drei Gestalten des Sokrates, Platon und Aristoteles als die stolzeste Folge der Arbeit für den Gedanken der Wissenschaft, von der ihre Blätter berichten: die Frage des Sokrates entbindet die allgemeine Methodik des Denkens für Wissenschaft und Sittlichkeit, die Ideenlehre des Platon entdeckt die Welt der Wahrheit in ihren ewigen Gestalten, die Metaphysik des Aristoteles baut das erste Gesamtsystem der Wirklichkeitskenntnis. All das lag beschlossen in der sokratischen Lat. Diese aber wirkt über jeden Ansatz dogmatischer Bindungen hinweg weiter und weiter als die ewige Frage der Wahrheit.

Viertes Kapitel Jesus Christus

1. Die Frage

Jesus Christus bedeutet den entscheidenden Wendepunkt aller Geschichte, auch aller Geschichte der Bildung. Wenn irgendwo ein Wunder geschehen, so geschah es hier: ein geringer Wanderlehrer taucht kurze Zeit in einem kaum beachteten Winkel der römischen Welt unter einem verachteten Volke auf. Um ihn sammelt sich ein kleiner Kreis ungebildeter und wenig bedeutender Männer, fast ausschließlich aus den Niedrigsten und Ärmsten. Er leidet im Dienste seiner Sendung den schimpflichen Tod des Sklaven. Als er starb, galt doch wohl ihm wie den Seinen sein Werk als gescheitert, sein Leben als verfehlt. Und dies früh zerbrochene Leben, an dem alles, was damals groß und bedeutend war, was hoch stand, was „die Welt“ bildete, achtlos und ahnungslos vorüberging, ist die Angel der Zeiten geworden, scheidet alle Neuzeit von allem Altertum, gibt dem, was wir in unserm heutigen Sinne Kultur nennen, den unterscheidenden Charakter, wird in immer neuen Ansätzen und Erlebnissen immer neu erfahren, so daß in ihrem Bilde von Christus sogar die großen Hauptabschnitte der Neuzeit sich wiederum scheiden, und erweist wie kein anderer Fall unter den Menschen die Unendlichkeit des Menschlichen. Was unscheinbar und gering schien, sprudelt fort und fort als der unendlich lebendige Quell unerschöpflicher Kräfte. Der ärmliche Beginn entfaltet Welten über Welten der sittlichen Entwicklung.

In unserem Zusammenhang ist allein zu fragen, was die nachwirkende Tat Jesu für das Kulturbewußtsein der Menschheit überhaupt bedeutet. Zu fragen ist nach einer Umbildung menschlicher Gedanken, menschlicher Lebensrichtungen. Diese Umbildung ist in ihrer menschlich wirkenden Ursache zu verstehen. So liegt das wissenschaftliche Problem, eins der größten

unter denen, die die Kulturwissenschaft stellt. Nach dieser Grundlegung — oder Hypothese —, auf der hier wie stets das, was Wissenschaft ist, ruht, ja die sie ausmacht, liegt jede Entscheidung über das metaphysische Wesen Jesu außerhalb unserer Frage. Uns beschäftigt die in menschlichen Wirkungen zu erweisende menschliche Kraft. Was der Frömmigkeit des religiösen Gemüts in seinen Erfahrungen Christus bedeutet, liegt außerhalb unserer Frage und bleibt durch sie unberührt.

Es ist vielleicht die größte aller geschichtlichen Fragen — auch die reizvollste und anscheinend hoffnungsloseste Aufgabe der Nachschöpfung. In einem unendlich viel größeren Fall wiederholt sich die Schwierigkeit des Sokrates. Was Sokrates in der abendländischen Menschheit für das Bewußtsein der Wissenschaft, ist Jesus für ihr Lebensbewußtsein. Keine sicher überlieferte Lehre, vielleicht kaum ein sicher überliefertes Wort liegt vor. Die Berichte sind alle teils xenophontisch, teils platonisch. Das will sagen: sie bewegen sich teils diesseits, teils jenseits des eigenen Selbstbewußtseins in Christus. Das Johannes-evangelium bedeutet ja fast unmittelbar die Übersetzung in eine Art christlichen Platonismus. Aber die wahre Lebensgeschichte Jesu findet sich auch keineswegs in jenen Berichten. Die wahre Biographie Jesu ist die Lebensgeschichte der neueren Menschheit in all den Beziehungen, in denen sie Durchbildung, Aneignung, Entwicklung, Spaltung des christlichen Gedankens, Spannung innerhalb der Gedankenwelt als einer christlichen, Auseinandersetzung der im modernen Bewußtsein miteinander streitenden Richtungen ist, und diese Beziehungen sind die innerste Seelengeschichte der Neuzeit. Das besagt unendlich viel mehr und ganz etwas anderes als die Geschichte der Dogmen. Hier setzt denn die gewaltige Aufgabe ein: den letzten oder ersten Punkt des Ausgangs tief genug und so zu greifen, daß er diese gesamte, unermehlich mannigfaltige Geschichte als eine Einheit verständlich macht. Was war geschehen, daß ein nach seinem Lebensbewußtseins einheitliches Welt-

alter hier seinen Ausgang nahm? Die wahre Frage des „Lebens“ Jesu ist noch kaum gestellt.

2. Das Leben der Liebe

Es ist aber das erste, und ist im Grunde genommen alles, daß hier wiederum einmal alles Tat und Leben war, aber nicht das Leben des wissenschaftlichen Gedankens wie bei Sokrates oder die gedankliche Bewußtheit des Sittlichen wie wiederum bei Sokrates, sondern das Leben der Tat, der Rettung der Seele, der Erhebung der Gedrückten, der Bergung der Verzweifelnden in einer neuen Gewißheit, einer neuen Möglichkeit des Lebens, das Leben der Liebe, jener Liebe, die das Menschenleben in jedem einzelnen wieder versteht als die Not, die es ja doch ist und bleibt, und die die Hilfe ist, die selbstverständliche, die unfehlbar rettende. Wie das Johannesevangelium es herausbringt in einer Sicherheit der Züge, die fast wie bewußte Symbolik wirkt, — denn jene Zeit dachte in unmittelbaren Symbolen des Göttlichen wie wir in Begriffen —: er speist die Hungernden, er trinkt die Durstenden, er heilt die Kranken, er macht die Blinden sehend, er weckt die Toten. Er ist das Leben. Das heißt: er braucht nur das Vertrauen, den Glauben der entgegenkommenden, der erwartenden Seele, deren Zeit gekommen ist, und er füllt das tönernerne Gefäß, das voll Wasser war, mit köstlichem Wein. Was er auch gewesen sein mag in der Wirklichkeit und Begrenztheit seines Daseins, die weltgeschichtliche Wirkung lag darin, daß den Zeiten die Überzeugung blieb: sie war einmal da, sie war einmal wirklich — die Liebe, die versteht, die Liebe, die hilft, die Liebe, die im Verstehn und Helfen rettet, — die selbstlose Liebe, die Liebe der Mutter und des Bruders war hier für alle Menschen. Er lehrte leben. Denn Leben heißt leben in der Liebe. Leben lernen heißt erlöst werden von unserer Not, der Not unserer Enge und Ratlosigkeit. Er lehrt leben, das ist: er gibt den neuen Mittelpunkt eines in sich

selber gefestigten Daseins. Er gibt ihn in der Wendung des ganzen reinen Herzens auf das Reich Gottes, welches bedeutet das neue Bewußtsein des einzig Notwendigen, das Leben nicht in den äußeren Zwecken dieser Welt mit ihrer Arglist, Lüge und Gewalt, sondern in der Liebe, der reinen Richtung auf gegenseitiges brüderliches Helfen. Er ist die große Umkehr des Lebens und der Seele, die Abkehr von allem alten Dasein der Selbstigkeit in das neue der frohen Selbstentfaltung im Dienste der anderen, — die große Umkehr zur Selbstgewißheit eines in sich seligen Lebens, — er stillt das innerste Verlangen der Seele.

Wenn alles Leben hier als Not verstanden und gedacht wird, so spricht darin der Sinn einer müden, alternden Zeit. Aber Leben erscheint überall um so mehr als Not, je mehr man es im Lichte unendlicher Aufgaben sieht, d. h. aber eigentlich, je tiefer man es in seiner Menschlichkeit begreift. Indem Jesus der Not die Rettung in der helfenden Liebe aufzutut, gibt er dem Leben einen neuen Sinn und schafft ihm die Erlösung im unendlich Einfachen einer neuen Richtung des Willens. Die Botschaft, die er bringt, ist dem Einfältigsten zugänglich, so wie sie den Weisesten aus endloser langer Wirrsal führt. Sie bedeutet allem Menschlichen einen neuen Mittelpunkt des Lebens in einer neuen Einheit des Menschheitsbewußtseins. Nicht die Weisheit, wie noch Platon dachte, schafft diese Einheit. Die Tat der Liebe schafft sie ganz allein. Der Gedanke Platons bringt die wenigen zusammen, die im Geiste bevorzugt sind. Der Gedanke Jesu eint alle. Er gründet ein Volk, er gründet eine Menschheit. Er stellt im größten der Fälle die Grundwahrheit heraus, die man nie vergessen soll: die Tat als die einzige wirkende Kraft in der Geschichte. So erhielten die Zeiten einen Richtungspunkt der Einstellung auf ihr Einfachstes und Letztes, auf ihr letztes Ziel nämlich, und dies Ziel ist so einfach: das Ziel der in helfender Liebestat geeinten Menschheit. Je größer die Spannungen des geschicht-

lichen Lebens werden, je verwirrter die Zustände, je unmöglicher das schlichte Verhältnis von Mensch zu Mensch, um so reiner leuchtet dieses Ziel — Sehnsucht, Gericht und Mahnung für die Jahrhunderte.

3. Das Leben als Tragödie

Dies Leben der Liebe entfaltetete sich auf Erden als die größte Tragödie, die je gelebt worden. Diese ist es, welche die Geschichte Jesu zur größten Geschichte macht, von der Erzählungen der Erde berichten. Hier ist ein Mann, dessen einziges Wollen das Gute ist, — sein einziges Ziel, daß das Gute unter den Menschen eine Stätte habe, daß die Erde zum Reiche Gottes werde. In voller Reinheit waltet das einzige, wie unser Kant sagt, was unbedingten Wert hat, der gute Wille selber —, ein einzig und allein der Sache des Guten gewidmetes Leben, der reinste Geist der Versöhnung und Hilfe für alle, das lichteste Zurückstellen aller künstlichen und äußerlichen Schranken, all dessen, was als ein Zufall uns bedingt und hemmt. Hier wirkt der Geist der zum Frieden in sich kommenden Menschlichkeit selber. Erwarten sollte man, daß ein allgemeiner Jubel aufbrause und ihn begrüße, als empfangen die Menschen das größte aller Geschenke, indem sie sich auf das besinnen lernen, was allein nützt, und sich befreien von dem, was uns einschränkt und unser wahres Wesen dämpft. Statt dessen geht er zugrunde und stirbt als ein Verbrecher. Er scheitert nicht an zufälliger Bosheit, Mißgunst und Verfolgung von irgendwelchen persönlichen Gegnern, noch auch an den unberechenbaren Widerständen des Schicksals, die auch dem arglosesten Menschenleben in den Weg treten können. Sondern er geht zugrunde an den Einrichtungen, die der Mensch sich schafft und schaffen muß gerade zu dem Zweck, daß das Sittliche eine Wirklichkeit und eine Macht in menschlichen Dingen sei, an Staat, Recht und Kirche seines Volkes und seiner Zeit. Die als Einrichtung be-

stehende Gestalt des Sittlichen verurteilt die ewige Quelle des Guten zum Tode. Er sinkt in einer Selbstbehauptung des Bestehenden, das sich nicht erneuern mag und kann aus seinem eigensten Sinn. Es ist die ewige Tragödie des Menschseins selber, die hier in ihrer größten Gestalt erschien wie in einem leuchtend klaren unvergeßlichen Symbol. Denn der Mensch muß sich Einrichtungen schaffen zur Erhaltung und Behauptung seiner sittlichen Werte. Aber in den Einrichtungen erstarrt dann genau dasselbe sittliche Leben, das durch sie erhalten werden soll. So ersticht das Leben seine eigene Quelle. So tötet die Sitte das Sittliche. So morden die Guten die Güte. So werden die Gerechten die schlimmsten Übeltäter, — und alles mit gutem Gewissen, — und der wahrhaft Gute, der Lebenbringer, stirbt als Verbrecher. Die Güte erscheint als der Todfeind, gegen den das ganze Volk sich erhebt in unbezähmbarem Haß, dasselbe Volk, das in ihr das Nahen des Lebens gespürt und bejubelt hat. Den großen Schöpfern ist in ihrer Größe, den reinsten Menschen in ihrer Reinheit der Tod bereitet. Menschenleben verurteilt sich selbst in seiner eigensten höchsten Hilfe zum Tode. Die Tragödie Jesu ist die tiefste Tragödie des Menschseins selber.

Mit untrüglicher Sicherheit des Gefühls hat die Überlieferung das Sterben Jesu als den Sinn seines großen Lebens begriffen, als das Märtyrertum, in dem sich seine Tat für die Menschheit erfüllte. Es ist der Geist der Treue bis zum Tode, die in dem Opfer des Lebens eine Notwendigkeit erkennt und die Notwendigkeit auf sich nimmt — um der Sache willen. Er opfert das Leben für die Freunde, um Geist und tiefsten Sinn dieses Lebens zu behaupten. Dies Sterben wird zu einer unerschöpflichen Quelle des Lebens. Denn es ist nun über allem Leben das Zeichen aufgerichtet von der Urschuld des Menschendaseins, das sich in seinem Quell zerstört, und zugleich der ewige Hinweis auf das eine, das nottut. In diesem Sinne ist es völlig wahr, daß er für uns starb und nach dem

Wort des Jesaja unsere Schuld trug und unsere Schmerzen auf sich nahm. Denn an der ewigen Grundschuld des Menschenlebens, am Erstarren des lebendigen Geistes der Güte ist er gestorben. Er hat den ewigen Grundschmerz des menschlichen Daseins auf das bitterste erlitten. Die Strafe lag auf ihm, „auf daß wir Frieden hätten“. Denn durch sein Schicksal bleibt uns die Einsicht nahe, die uns helfen kann — die allein die Hilfe ist. Wir sollen gegen die erstarrenden Formen den lebendigen Sinn des Guten und der Liebe behaupten. In jedem rechten Menschenleben ist ein Stück von diesem schweren Daseinsernste. In jedes spielt in tausendfachen Brechungen ein Hauch zum mindesten von jener Tragödie hinein — daß gegen jedes ursprüngliche Schaffen eines neuen wahren Lebens aus der Notwendigkeit der letzten Gesetze das Bestehende der erstarrenden Formen sich auflehnt. Jesus aber hat sie in ihrem größten Fall am innersten Quell alles sittlichen Daseins gelebt. Alle anderen erscheinen fern zu seiner Gottesnähe. Es ist die Tragödie, die in unzähligen Wandlungen als die des Menschseins sich stündlich wiederholt. Er war im Tode wie im Leben das reine Bild des Menschen. Je reiner nur menschlich man seine Geschichte faßt, um so mehr wird sie die größte Geschichte vom Menschenleben, die auf Erden gelebt ward.

4. Die Göttlichkeit des Lebens

Das unterscheidet den Menschen von allen Wesen, welche wir kennen, daß er mit seinem Dasein in zwei verschiedene Ordnungen hineingehört. In der Ordnung der Natur, als bloßes Naturwesen ist er zu den Reihen lebendiger Geschöpfe zu rechnen und sucht wie diese Selbsterhaltung, Glück und Behagen. Um diese Ziele kämpft er mit den Waffen des Naturwesens, mit Kraft, Gewalt, Rücksichtslosigkeit und List. Er allein aber kennt daneben die göttliche Ordnung der menschlichen Dinge in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Er kennt sie als unbedingte Gesetze, unter die er in freier Selbst-

bestimmung aus eigenem Bewußtsein sein Dasein stellt. Wie sein Leben dort im Strome der Zeit gleichgültig verfließt, leuchtet es hier im unvergänglichen Sinne ewiger Gedanken auf. Das Leben selbst erscheint damit als Ausdruck und Dienst eines ewigen heiligen Willens. In diesem Sinne darf man sagen, daß alle, die für sich, ihr Volk oder die Menschheit nach diesen Ewigkeitswerten streben, Gott suchen. Der wäre in Gott und wäre ein Stück Leben der lebendigen Gotteskraft selber, der sein Dasein ohne Rest und ohne Ende hineingehoben hätte in die Gottesordnung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe.

So aber lebt Jesus Christus im Gedächtnis der Nachwelt fort als die Gestalt ohne menschlichen Flecken und ohne Schranken der Natürlichkeit, als der die göttliche Güte, die Gerechtigkeit und Wahrheit selber war. Über alles hinaus aber gilt, daß er des Gottesgedankens tiefsten Kern enthüllte und ihn fand in der Liebe. Die Liebe, die zugleich Erkenntnis ist und Tat, ist die rettende Kraft im Menschenleben. Sie versteht alle Not. Sie bedeutet den Entschluß zu aller Hilfe. Sie hilft, sobald sie versteht. Sie legt die Trennungen nieder zwischen Mensch und Mensch. Sie macht uns alle eins als die Gemeinde des guten Willens. Sie ist der Quell, durch welchen am lebendigen Trank der Gottheit jedes Lechzen gestillt wird. In ihr strömt das Göttliche selbst als ewig neu erschaffende Kraft in das menschliche Leiden hinüber. Sie ist die reine Menschlichkeit, die göttlich ist, weil sie aus den Kräften Gottes lebt. Wie Jesus Liebe war, lehrte er Gott als die Liebe. Er war in Gott. Er war Gott selbst. Er lebte der Nachwelt, als sei das Göttliche selber in ihm in seiner Reinheit erschienen. Es war Mensch geworden. Gott ward Fleisch. Das Göttliche selber hatte sich im Menschen offenbart. Die Tiefe der Gottheit war und blieb in diesem Menschen zu schauen. Und die Tiefe der Gottheit ist Güte, ist Liebe, ist Vaterwille und Vatergüte. Er war das Kind Gottes, wie wir es alle sein sollen und nicht zu erreichen vermögen.

Die Großtat war, daß er die Einfachheit des Göttlichen offenbarte, die dem Verstand der Weisen verborgen blieb. Sei gut aus herzlicher kindlicher Güte, und das ist alles. Aber die Tiefe der Bedeutung und ihres Ernstes erhielt die Botschaft durch die überraschende Wendung des Lebens, das sie trug. Mit schwerer und herber Größe wirft sie ihren Schatten über den ganzen Gang der kommenden Menschengeschichte. Der Weg des Göttlichen unter den Menschen ist eine Qual und führt zu Verleumdung und Verfolgung und endet in Leiden und Tod. Sei gut und du wirst die Qualen deiner Güte unter den Menschen tragen. Sei gut und sei bereit, um deiner Güte willen für die Menschen zu leiden und zu sterben. Warum denn gut sein, wenn es das bedeutet und mit sich bringt? Weil es diese Leiden sind, aus denen dem Menschenleben die Erneuerung kommt. Durch sie gewinnt das Leben seine Tiefe, welche es heimbringt zum Ewigen und zum Willen des Vaters. Dieser Zug ist es wohl, der alles spätere Menschenleben gegen den Sinn des Altertums abhebt. Hier vollendet sich in ungeahnter Tiefe der Gedanke, der im Bewußtsein des Sokrates aufgetaucht ist. Leben ist keine holde Gegebenheit und nicht das gleichmütig frohe Spiel eines Gottes, der als ewiges Kind Gestalten baut und zerstört. Leben ist ein schwerer Ernst, eine furchtbare Frage auf die Seele der Menschen gelegt, die Frage der Güte, die zum Leiden sich rüstet, um der Brüder willen, auf daß das Heil ihnen komme. Je tiefer im Göttlichen die Seele wurzelt, um so sicherer muß sie zum Leiden bereit sein. Die Tiefe der Seelen ist Tiefe der Leiden. Gott leidet an der Welt. Die leidende Liebe ist die Kraft, die die Erde zum Ewigen bewegt. Es liegt keine Weichlichkeit in dieser Ansicht, sondern im Gegenteil der Entschluß, der Tatsächlichkeit des Menschendaseins unerschrocken ins Auge zu sehen. Das Leiden kann in sich selber hohe Freudigkeit sein und ist die Freudigkeit, von Gott erfüllt zu sein und aus seiner Kraft zu leben.

Hier vor allem gilt das Wort, daß, je menschlicher wir diese Dinge sehen, sie um so göttlicher sich erweisen. Gott kann uns nur sein und leben in dem menschlichen Sinne, mit dem wir unser Leben füllen. Er bedeutet nichts als das Erkennen und die Tat, die unser Handeln bewegt. Erkennen und Tat in uns sei göttliche Güte. Alles andere folgt daraus. Wer Jesus anders als in reiner Menschlichkeit faßt, hat ihn noch einmal am Kreuze getötet. Daß er uns im Menschen als Mensch das Göttliche offenbarte, das macht ihn zum Angelpunkte und zum Sinn der Menschengeschichte. Er lehrt uns und schöpft die Lehre aus dem tiefsten Quell, wie wir leben sollen, damit die Gottesordnung im Menschenleben herrsche und die Naturordnung in sich löse. Aber freilich wurde der Gedanke, der in ihm in so unendlicher Schlichtheit sprach, den Menschen, die, nichts weniger als schlicht, in der Verworrenheit und Befangenheit lebten, nicht unmittelbar verständlich, sondern ein Anlaß immer neuer ausdichtender Aneignung. Dogmatische Systeme über Systeme fingen ihn ein nach dem Maß des Verständnisses und der Geistigkeit in den fortschreitenden Jahrhunderten. Was so rein nur Leben war, verlor sich in dunkler Metaphysik. Mit ihren Buchstaben wurden die blutigsten und schicksalvollsten Seiten der Menschengeschichte geschrieben. Gott war Mensch geworden, aber gerade dies erkannten die Menschen nicht. Sie suchten ihn in überirdischer Ferne und, indem sie ihn mit ihren Namen nannten, verbargen sie vor sich sein Leben.

5. Das Leben und der Tod. Die Genialität des Guten

Diese Geschichte ist im Grunde die Geschichte jenes einen einzigen großen Gegensatzes, der durch das Leben Jesu geht. Es ist der Gegensatz, der in jedem strebenden lebendigen Menschenleben aufs neue die Wichtigkeit des Grundgegensatzes gewinnt — der Gegensatz des Lebenbringers gegen die Toten. In ihm ist alles einfach, lebendig, selbstgewiß. Der Sinn des Lebens selber erscheint in ihm. Um ihn ist alles Form, erstarrt, gebunden.

Den Menschen der überlieferten Formen ist alles Ritual, festgesetzte Lebensbindung. Ihr Begriff des Sittlichen ist Gesetzesgerechtigkeit. Ihm ist alles Eigenleben, selbstverständlich sprudelnd aus der eigenen Quelle des Inneren, welches das Göttliche ist. Es ist der Geist der ursprünglichen Schöpferkraft, der Geist der Genialität, die hier wie überall Einfachheit, Selbstbestimmung, Eigengesetzlichkeit, Selbstverständlichkeit bedeutet. Nur ist es die Genialität, wo sie am seltensten und am notwendigsten ist, im sittlichen Quell alles Lebens. Die Genialität des sittlichen Lebens sitzt im Herzen und heißt ursprüngliche Güte, Menschen-güte, Herzensgüte, Liebe. Hier liegt die innere Verwandtschaft zwischen dieser Ursprünglichkeit und der ursprünglichen Genialität des griechischen Geistes, hier liegt auch die Möglichkeit der Verbindung mit dem Geiste junger Völker, die in ursprünglicher Schöpferkraft hineintreten in die Geschichte — Jesus wird der Geist der beginnenden neuen Weltzeit der Germanen —, hier endlich liegt die innere Verwandtschaft mit allem ursprünglichen Leben. Stets bedeutet es eine Eigengesetzlichkeit, die in der Notwendigkeit ihrer Liebe gegen Regelzwang und erstarrte Form sich durchsetzt und das Leiden der Selbstbehauptung auf sich nimmt. Nur war Jesus dies alles in jener Tiefe der Innerlichkeit, in der alles wahrhaftigen Lebens Quell für die Menschheit rinnt. Er ist der Bruder für jede Tat ursprünglicher Lebens-schöpfung. Jede lebt ein Stück seines Seins. Er aber ist diese Genialität in der innerlichsten Angelegenheit des Lebens, in dem, was sittlich das Leben in Ordnung und zu seinem wahren Sinn bringt, was also alle angeht: gegen Ritual und Gesetzesgebundenheit gilt es die Selbstgesetzgebung und Freiheit des im Guten sicheren Herzens.

6. Die Einheit der Menschheit. Die Religion Der Glaube

Die dauernden Wirkungen im geistig-sittlichen Gesichtskreis der Menschheit sind hiermit gegeben. Die Menschheit empfing

ihren wahren Mittelpunkt des Lebens. Was das Leben möglich macht, ist nicht Geist, Wissenschaft und Erkenntnis, sondern es ist die schlichte Güte. Die Menschlichkeit lebt überhaupt von den Taten der Genialität. Hier erwies sich die Genialität der Güte als die unerschöpfliche Quelle des Lebens. Sie bestimmte ein für allemal den wahren und entscheidenden Wert im menschlichen Dasein. Sie stellte in den Mittelpunkt dessen, was den Wert des Menschenlebens macht, nicht Begabung, Reichtum und Herkunft — die Güter, die die Menschen trennen —, sondern das allen Erreichbare, was einem jeden die Annäherung an das Höchste möglich macht, was die Menschen im Tiefsten verbindet. Jesus entdeckte den Quell der sittlichen Einheit für das Menschentum. Die sittliche Einheit für die Menschheit liegt in den allereinfachsten, allen gemeinsamen Pflichten der Güte. Der Gedanke der Gleichheit der Menschen dringt durch. Sie sind Brüder, als die da unter dem gleichen Gebot der Liebe stehen und darin den Willen des gleichen Vaters leben. Sie haben den gleichen Vater im Geist der Liebe, weil er ihnen allen der Quell des eigenen wahren Lebens ist. Hier gilt nicht Heide noch Jude, nicht vornehm noch gering, nicht Sklave und Freier, nicht arm noch reich, nicht bedeutend und unbedeutend: dies alles verschwindet vor der Einheit des Menschenbewußtseins in dem gleichen Gebot. Es ist nicht der Kosmopolitismus des ausgehenden Judentums und Heidentums als das Auswachsen der nationalen Besonderheiten durch Erkenntnis. Sondern es ist die Einheit der Menschheit durch das Innwerden des menschlich Gemeinsamen als einer einzigen schlichten Pflicht der Liebe. Das Gemeinsamkeitsbewußtsein für alles Menschliche ist gefunden. In aller steigenden Spannung der abendländischen Geschichte bildet es mehr und mehr den allerletzten Weiser der Richtung und des Lebens für die Völker, so sehr auch an Ausbreitung und Gliedern die Welt dieser Kultur wachse und zunehmend sich verwirre.

Der geschichtlich deutliche Ausdruck für diese Wandlung des

Bewußtseins ist, daß die Religion die beherrschende Macht im geistigen und sittlichen Leben der Völker wird. Der Ausdruck des Gemeinschaftsbewußtseins für die neue Menschheit ist eine Weltreligion. Das Altertum erlebte die Auflösung der Volksreligionen in Philosophie. Die Philosophie bot sich als Ersatz der Religion an und nahm dann selber religiöse Gedankenbildungen in sich auf oder brachte sie hervor. Das religiöse Bedürfnis des ausgehenden Altertums befriedigte sich, zugleich als das Bedürfnis einer allgemeinen Vereinigung im Religiösen, in der ungeheuerlichen Religionsvermischung aller Gottesdienste. Die Überlegenheit des christlichen Gedankens liegt in dem unendlich Einfachen, das doch zugleich so neu und folgenreich sich auswirkt, wie immer im Einfachen das Neue und zugleich das Fruchtbare hervortritt. Die Einheit des Menschengeschlechts, mit Aufhebung aller Trennungen, findet sich im Reich der Brüderlichkeit, d. i. der brüderlichen Liebe, das demnach eine einzige Kindesgemeinde Eines Vaters ist. Dies Einfache ist es nicht nur, das die Trennungen überwindet. Es ist auch das, was die Ruhe gibt und beseligt im Vertrauen des Ruhens in Gott, in der Gotteskindschaft.

Dies alles vollzieht sich und findet seinen letzten Gedanken darin, daß an dieser Stelle eine neue Lebenskraft entdeckt wird. Vielmehr die einzige wahre und eigentliche Kraft des Lebens wird entdeckt. Die lebengebende Kraft für den Menschen ist das Vertrauen, ist der Glaube. Es ist eine Entdeckung von durchaus bahnbrechender Bedeutung. Die tragende seelische Kraft aller Lebendigkeit im Menschendasein tritt zum ersten Male in klarer Abhebung von unendlichen Irrtümern in das Bewußtsein ein. Wir leben nicht durch Einsicht und Weisheit, sondern allein durch den Glauben. Glaube an den Freund, und deine Seele wird sich ihm erschließen, und neues Leben wird dir aus der Freundschaft quellen. Der Kinder ist das Himmelreich, denn sie glauben. Sie glauben im Vater an alle Kraft und Weisheit und in der Mutter an alle Liebe. Wir

glauben an unsere Frau und an unsere Kinder, und das Verhältnis ist bereits so gut wie zerstört, wenn daran etwas bewiesen werden soll und muß. Alle sittlichen Verhältnisse ruhen auf Glauben. Nur wenn der Glaube sie trägt, sind sie lebendig. Alle Lehr- und Lernverhältnisse haben ihre Kraft im Glauben. Volk und Vaterland sind Glaubensbegriffe. Glaube an die Möglichkeit einer Hilfe, und dir wird in jeder Not geholfen sein. Glaube an das Gute als die Quelle und letzte Gewalt der menschlichen Dinge, und deine sittliche Arbeit wird blühen und dich unermüdet finden. Glaube an die Göttlichkeit dieser Welt, und Leben in ihr wird dir leicht und reich sein. Die Kraft alles schöpferischen Lebens ist der Glaube. An sein Werk glaubt der Künstler, dadurch allein wird es möglich. An ihre Sache glauben alle Schöpfer des Geistes. Die großen aufbauenden Zeiten des Menschengesistes sind Zeitalter des Glaubens. Es sind die Zeiten, in denen der Geist im ungemessenen Selbstvertrauen auf seine Kräfte das Gewaltige wagt. Ihnen folgen die kleinen, kritischen, bloß erörternden Zeiten, die leeren Zeiten des Besserwissens und des Naserümpfens. Wie die Zeiten, unterscheiden sich die Menschen in solche, die Glaube sind und Glauben gebieten, die Schöpfer, und in solche, die nur zerlegender Verstand sind, und zwischen ihnen ist ewiges Unverständnis und angeborene Todfeindschaft. In diesem Sinne sagt Goethe: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“ Der Glaube ist die Kraft des Lebens. So

unterscheidet der hohe Gedanke Jesu weltgeschichtlich die Zeitalter der Menschheit.

Der Glaube, so verstanden, bedeutet eine Gewißheitsart, die verschieden ist von der Gewißheit der Sinne und des Verstandes, der Wahrnehmung und der Beweise. Es ist eine unmittelbare Gewißheit, die aus dem Leben quillt. Diese Gewißheitsart ist die der Religion im Unterschied von der Erkenntnis. Es geschah durch sie, daß in der Wirkung Jesu die Religion die eigentlich bewegende Kraft in der Seele der Menschheit wurde. Denn Religion ist der Inbegriff der geglaubten Überzeugungen, die unser Leben bestimmen. Wenn im ausgehenden Altertum die Religion sich durch Philosophie ersetzte, so ersetzt sich hier die Philosophie durch Religion. An die Stelle der Erkenntnis und ihrer Überhebung trat der Glaube und seine Schlichtheit. Denn nicht Bildung, Stand und Einsicht entscheiden hier. Das schlichteste Herz kann in der Glaubenskraft seiner Innerlichkeit alle Verständigen beschämen. Damit wurde der Dünkel der vermeintlich Auserlesenen gebrochen und die Menschheit als Ganzes in ihre ewigen Rechte eingesetzt. Der Glaube als die Kraft des Lebens ist im höchsten Sinne ein demokratischer, ein volksgestaltender Grundsatz. Er ist an Stelle der philosophischen Überschätzung von Erkenntnis und Lehre geradezu die Wiedereinsetzung des Lebens und seiner wesensinnerlichen Kräfte. Das neue Einheitsbewußtsein der Menschheit also wird ein religiöses sein. Die Religion vereinigt sie brüderlich und macht sie gleich. Kein trüberes Verhängnis hat über dem Geschichtsgang der Menschheit gewaltet als dies, daß der Sinn auch dieses hohen Gedankens seiner Menschlichkeit entkleidet und in eine mißverstandene Jenseitsbeziehung umgedeutet werden mußte. Der Glaube Jesu bedeutet die Gewißheit im Geiste der Liebe und Güte, die unser Handeln durchdringen, und unser Leben zu Gott zu bringen und im göttlichen Ewigkeitssinne zu weihen. Dieser Glaube ist die Kraft des Lebens selber als Verstehen und Tat. Der Glaube

an Christus bedeutet das Für-wahr-Halten unverständlicher Sätze und Lehren. Er setzt den Begriff auf den Herrscherthron, den Jesus von ihm gestoßen. Er tut den Schritt zurück, den Jesus vorwärts getan. Die ganze Tat Jesu ging in dieser Verkennung verloren. Die Folgen ergaben sich mit der Notwendigkeit des Schicksals. Der Streit um Lehren trat an Stelle der Tat der Liebe. Die Menschheit wurde getrennt im Namen dessen, der sie einte. Der Unsinn sollte höchste Wahrheit sein und erstickte den Sinn, der dem Herzen in seiner Schlichtheit erschlossen worden. Und im Namen des Gottes, der die Liebe ist, flossen Ströme von Blut. Jesus aber ist das Einfache, Lichte, Allgültige an Stelle des Verwickelten, Schweren, Seltenen. Erkennen, Philosophie und dogmatische Einsicht sind nur für die wenigen, der Glaube kann lebendig sein in jedem, und der Glaube, nicht das Erkennen ist die Kraft des Lebens. Daß dies Einfache in seiner Reinheit nun dennoch das Seltenste bleibt, ist die Armut und Schwere des Menschenlebens.

7. Die Unendlichkeit des Lebens im Guten

Es gehört hinfort zum Wesen dieser neuen großen Gewalt in der Geschichte, daß sie in all ihren Auswirkungen diese eigentümliche Zwiespältigkeit an sich trägt. Der einfache schlichte Grundgedanke kleidet sich in seltsame Gewände der Ausdeutung, die ihn bis zur Unkenntlichkeit verhüllen. Die hauchigen Gewänder erscheinen dann als das Heilige, während die lebendige Gestalt verkannt und oft verfolgt wird. Der höchste Gedanke für die Menschheit liegt auch hier, wie in einer neuen und höheren Art von Platonismus, in einer neuen Bedeutung der Seele. Aber es ist nicht die platonische Entfaltung der Seele in der Fülle ihrer Kräfte, durch die sie als Schauplatz für das Empортаuchen der Ideen selber ein Göttliches wird. Sondern es gilt nichts Geringeres als die Schöpfung einer neuen Seele durch die Wiedergeburt. Sie ist, wie die erste Geburt die in

das natürliche Leben, so die zweite die Geburt in den neuen Lebensgeist, den Geist der Liebe. Das Erwachen der Seele wird das Eine, was nottut. Die Menschengeschichte wird in ihrem wesentlichen Teil Geschichte der Seele. Man kennt in diesem Erwachen zur Tat der Liebe den Sinn des Lebens und gibt dem Leben den Halt der Gewißheit. Der Sinn liegt in einer Aufgabe, die immer aufs neue zu erfüllen ist, in der Verwirklichung des Gottesreiches der Bruderliebe. Eine unendliche Aufgabe also gibt dem Leben seinen Sinn und in ihm der einzelnen Seele ihren unendlichen Wert. Sie schafft die Einheit der Menschheit. Das ist die ganze Tiefe in dem Gedanken der Einen Menschheit. Sie ist Eine in der unendlichen Aufgabe. Der Gesichtskreis der sittlichen Unendlichkeit ist um sie aufgetan. Diese sittliche Unendlichkeit bezeichnet die neue Welt im Gegensatz zu der plastischen Beschränktheit und Besonderung der Antike. Die sittliche Unendlichkeit ist ihre Einheit. Dem Menschen der christlichen Weltzeit ist das Leben ein ewiger und unendlicher Fortgang im Gegensatz zur geschlossenen Gestalt des Griechentums. So blickt die christliche Seele freilich beständig auf ein Jenseits, ein Jenseits nämlich von allen Einzelzwecken der Erfahrung im Unendlichen der seelischen Vollendung. All ihr Leben ist ein Vorwärts und Hinaus zum Ewigen der menschheitlichen Bedeutung. Aber es ist ein Mißverständnis des ungeweckten Kindersinns, wenn aus diesem Jenseits ein Jenseits der Zeit, das Jenseits eines tatsächlichen, überirdischen, himmlischen Lebens wird. So fängt das Dogma den lebendigen Gedanken ein und erstickt ihn und trennt die Menschen in dem, was sie vereinigen soll. Der Gedanke von der neuen Seele klingt wie aus dem Innersten einer müden und alternden Welt. Die alte Seele sei völlig abgetan. Eine neue ist erschienen und fängt ein ganz neues Leben an. Über den Müden und Verzweifelnden erstrahlt ein holdes Licht. „Siehe, das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden!“ Aber jede Seele ist ein Schauplatz absterbender und neuer

Weltalter. Jede Seele ist die Geschichte der Welt. Und für jede Seele erstrahlt dies Licht.

Die Beziehung auf ein Ziel im Unendlichen bringt eine neue Abschätzung der bisher geltenden höchsten Lebenswerte. Alles Menschliche wird in dieser Beziehung gesehen. Der griechische Begriff der vollen Durchbildung der Persönlichkeit zur Befriedigung in sich selber und zum ästhetischen Selbstgenuß bedeutet nicht länger das höchste Ziel und Glück. Die Krönung des sittlichen Lebens liegt nicht, wie im Altertum, bei Platon so gut wie bei Aristoteles, in der Gerechtigkeit, die bei den Stoikern so bezeichnend in die Selbstgerechtigkeit übergeht, sondern in der Heiligkeit, die Gott allein vorbehalten bleibt. Ebenso krönt sich das geistige Leben nicht, wie abermals bei Platon so gut wie bei Aristoteles, im Schauen der Wahrheit, in der Selbstverwirklichung der reinen Vernunft. Wie das Sittliche ewig unvollendet, so ist die Vernunft ohnmächtig, bleiben Wahrheit und Wissenschaft eitel vor dem Letzten und Höchsten. Gleich der ästhetischen bleibt die ethische und die theoretische Selbstvollendung der Persönlichkeit unmöglich. Auch das Erkennen rückt vor der neuen Zielwertung des Lebens in das Reich des Bedingten, Endlichen, Beschränkten. Vor dem neuen Unbedingten erscheinen der antike Wissenschaftsbegriff und der antike Tugendbegriff als bedingte Werte. Das Leben des neuen Menschheitsalters tritt unter den Gedanken des Unbedingten. Das Unbedingte wird der höchste Gedanke und das letzte Ziel der Seele, das unvollendbar ewig im Unendlichen bleibt. Nicht der Weg des Erkennens führt zum Lebensziel, sondern allein die Hingabe der Seele an den neuen Sinn des Lebens, der offenbar geworden. Die erneuerte Seele, den eitlen alten Gedanken abgestorben, lebt allein in der Gewißheit und Liebe ihres Gottes. Sie hat anstatt der eitlen alten Vielbeschäftigungen und Scheingüter das wahrhaftige Leben, nicht durch die Weisheit, sondern durch den Glauben, durch den Entschluß, das Leben zu verlieren, um es zu gewinnen.

8. Der christliche Mythos. Das Dogma

Diese so menschlichen, so einfachen Gedanken hat jedes folgende Zeitalter der Menschheit auf seine Weise zu fassen gesucht. Die gesamte Dogmenbildung und Dogmengeschichte ist ein einziger stammelnder Versuch, den schlichten Gedanken in seiner Größe und Würde je für die erreichte Höhe des Volks- und Zeitbewußtseins zu greifen und zurechtzulegen. Die Sprache der Wahrheit für die Seele des Volkes ist und bleibt der Mythos. So entspringt die großartige Mythologie vom Gottessohne, der Fleisch geworden und für die Sünden der Menschen sein Blut gab, um die Welt zu retten. Die Mythologie in sich selber ist von einer solchen Größe, Hoheit und Schönheit, daß sie für immer der schönste Traum der Menschheit bleiben wird. Es ist in der Denkweise jener Tage, die — noch einmal! — in Symbolen des Göttlichen dachte, wie wir in Begriffen denken, der ganze Gedankengehalt der Jesustat in die Symbolik göttlichen Geschehens umgesetzt. Wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott ist Christus nicht aus irdischem Samen der Vergänglichkeit, sondern aus dem Geiste Gottes und aus der Reinheit unberührter weiblicher Liebe geboren, wie der reine Gedanke des Göttlichen, aus Gott selber lebend, nur im Feinsten, was die Menschenseele kennt, sich offenbaren kann. Der eingeborene Sohn der Gottheit, d. h. die Einzigkeit der Gotteskraft selber im Menschen sich darstellend, nimmt er die Schuld der Welt auf sich. Denn die schwerste Schuld der Welt ist, daß sie in ihrer Schuld sich nicht schuldig weiß und fühlt. Er aber ist die Erkenntnis jener ewigen Urschuld selber und ist das große Leiden an dieser Erkenntnis gerade dadurch, daß er sie in seiner erbarmenden Liebe überwindet. So bringt er das Leben und besiegt den Tod, das ewig Lebendige nämlich bringt er in der Liebe, und das ewig nagende Absterben der Herzen in ihrer Verhärtung, Trägheit und Erschlaffung besiegt er und heilt er in der Lebendigkeit seiner ewig schaffenden Liebesseele. Er sühnt den Zorn der Gottheit.

Denn das ist der Gotteszorn über den Menschen, daß sie den Weg zum Heil nicht finden wollen, den Weg der schlichten Liebestat in Brüderlichkeit und Einfachheit des Herzens. Dieser Zorn ist aufgehoben für die, die lernen wollen, im Christusgedanken zu leben. Er ist der Erlöser und Heiland, weil er uns statt der ewigen Verirrtheit das rechte Leben lehrt und schafft. Er ist dies alles durch seinen Tod. Denn er starb an seinem großen Werke. Indem er es mit seinem Blut besiegelte, richtete er es als das große Zeichen über der Menschheit auf, als das Zeichen des Kreuzes, welches als der Wegweiser das Ziel der Ewigkeit den irrenden Jahrhunderten deutet. Er erlöste uns mit seinem teuren Blute: er, der das Leben selber war, gab sein Leben in den Tod, auf daß wir leben. Er ist wahrhaftig auferstanden von den Toten. Denn er lebt als der ewige Quell des Lebens selber, lebt, indem er starb für dies Leben der Erstarrung und Härte, das wir führen, ohne andere Strafe als die darin liegt, daß wir uns und unsere Wahrheit verlieren. „Auf daß wir Frieden hätten“, d. i. zum rechten Leben kämen. Und nun gibt es für Menschen in diesem Dasein schon eine Gewißheit der Seligkeit und Erlösung. Denn der lebendige Gottessohn ist uns erschienen. Er hat uns aufgenommen in die heilige Gewißheit der Liebe des Vaters. Seine lebendige Gotteskraft sprudelt in jedem wahrhaftigen Leben des Glaubens und der Liebe. Christ sein heißt, in der Gewißheit des veröhnten Gottes, d. h. in der Gewißheit der Gottesliebe leben. Das Christentum ist die lebendige Gegenwart des Gottesreiches. Erst wenn die Symbole Begriffe werden und Wirklichkeiten ausdrücken sollen, beginnt der Nichtsinn, der Leben und Geister der Menschen so jammervoll geplagt hat. Der Glaube wird dann auf das Dogmengewebe bezogen und die Gemeinde der im Geist Erneuten als Kirche darin gekleidet. Jeder dieser dogmatischen Ansätze wird Ausgang der reichsten und mannigfachsten geschichtlichen Entwicklungen, unendlichen Ringens und Irrrens, bis einmal in dem

einfachsten rein menschlichen Sinn erst die wahre und ganze Größe und Tiefe Jesu gerade in seiner Menschlichkeit offenbar werden wird.

Die großartige Angleichung der antiken Bildungsinhalte an die neue geistige Welt ist nicht genügend in das Bewußtsein der gegenwärtigen Menschheit übergegangen. Eine gewaltige Gedankendichtung, ein neues Gedankensystem des christlichen Lehrgehalts wird ausgebildet, auf Einheit und Ganzheit oder Allheit mächtig angelegt. Die Natur wird entgöttert, doch als Werk der einheitlichen Schöpfertat Gottes zur Gotteslehre in Beziehung gebracht. Die Geschichtsphilosophie wird zum eigensten Ausdruck der neuen Gedanken: die Welt bewegt sich zum Höhen- und Mittelpunkt aller Entwicklung, zur Erscheinung Gottes auf Erden. Dies Gedankensystem, die Dogmatik der neuen Religion, behauptet sich als objektiv feststehendes Lehrgut, als die Wahrheit Gottes, allem subjektiven Belieben entzogen. Die neue geistige Welt tritt auf mit dem Anspruch der objektiven Zucht in der Wahrheit. In bezug auf diese abschließenden Lehren der Offenbarung gelten die antiken Wissenschaften als Vorschule. Sie sind von dem Höheren in Dienst genommen, aber durchaus in die Einheit des Bildungsgedankens hineingespant. Es gibt also hier einen einheitlichen Gedanken der Bildung, die mit den Kinderfertigkeiten beginnt und im ewigen Heil der Seele endet. Das große Erlebnis der Menschheit, welches der Name Jesus bedeutet, bekommt seine volle Bedeutung erst durch dies Fortspinnen, Ausdenken und Ausdichten, durch welches das innerlichst Schlichte in eigenes Gedankengut der fortschreitenden Zeiten aus den Bedürfnissen ihres Lebens umgesetzt wird. Die Umsetzung wird möglich, weil Leben und Werk Jesu die innerliche Beziehung besitzen auf das Innerste jedes Menschenlebens und dadurch jedem Menschenleben bedeutend und notwendig werden. Jede Zeit gestaltet aufs neue aus ihrem Bewußtsein heraus Bild und Bedeutung des Herrn. Jede spiegelt in ihm ihren Begriff des Höchsten

und Letzten, des Heilbringenden und Vollendenden, Quell und Ziel ihres Lebens.

Diese Deutungs- und Aneignungsfähigkeit im Sinne jedes Zeitalters ist die unvergleichliche Lebendigkeit Jesu, ja, ist sein geschichtliches Leben selbst. Wir folgen nicht den verschlungenen und verwirrten Wegen der Dogmengeschichte. Jeder weiß genug über diese überschwenglich reiche und mächtige Geschichte von so viel Segen und Fluch, so viel Leben und Tod, so viel Frieden und Krieg, so viel Leiden und Blut. Doch bleibt Jesus in aller Wirrsal stets der Name, auf den sich die Zeiten richten als das Zeichen des Höchsten und Letzten, als auf ihren Sinn von Güte. Ja, die riesigen Spannungen, in denen das Evangelium oft verzerrt erscheint bis in seinen vollkommensten Widersinn, zeigen endlich nur, wie aller unermessliche Reichtum des Lebens in diese Form einzugehen vermag und trotz allem die Einstellung oder wenigstens die Möglichkeit einer künftigen Einstellung auf das Letzte und Einfachste bewahrt. Im Grunde finden wir hier die letzte Unterscheidung des Christentums gegen andere Gestalten der Religion, die vielleicht im Wesentlichen der sittlichen Gedanken mit ihm einig sind. Dem Christentum eignet die immer gegenwärtige Erinnerung an ein wirkliches Leben, an den großen Menschen in seiner unvergleichlichen Reinheit, Einfachheit und Hoheit, an erlebte Geschichte, an das Erlebnis der großen Tragödie vom Menschsein. Die persönliche Wärme des Erlebnisses hebt in der christlichen Seele. In diesem Sinne bringt selbst das Nachzittern jener gewaltigen Geschichte von Erinnerungen, jener schweren unablässigen Arbeit der Aneignungen in das christliche Gemüt etwas Reiches hinein, einen Untergrund großer Erlebnisse, etwas von Phantasiewärme und Lebendigkeit. Hier ist nicht ein starrer Zusammenhang von Lehrsätzen, sondern etwas in immer neuem Leben sich Hervorbringendes. Christentum ist seinem Wesen nach nicht Dogma, so sehr es immer wieder ins Dogma sich kleidet, sondern Handlung, Tat, Erlebnis

und selbst Dichtung. Die Seele wird in ihm von Gott umgedichtet — dem Gotte, der nichts als der lebendige Geist der Liebe ist — in die Gestalt, die leben kann, weil das Göttliche in ihr lebt.

9. Die Kirche. Katholizismus und Protestantismus

Für die allgemeine Geschichte des abendländischen Geistes tritt in den nächsten Jahrhunderten nach Jesus das entscheidende Ereignis ein in der Bildung der Kirche. Setzt man gegen sie als die Begründung des Katholizismus die spätere Entstehung des Protestantismus ab, so hat man die ganze folgende Geschichte der Bildung im Abendlande in zwei beherrschenden Gedanken umspannt. So einfach und einheitlich vollzieht sich im Nachleben Jesu das Leben der neueren Menschheit. Die katholische Kirche leitet das Altertum in das Mittelalter hinüber. Sie sollte und wollte eine Weltkirche werden; sie wurde als solche eine neue Weltmacht und setzte geistig das römische Weltreich fort. In ihrer Entstehung handelte es sich um den unaufhebbaren Gegensatz zwischen dem persönlichen Erlebnis und der auf feste Regeln gegründeten Form der Gesellschaft. Das religiöse Erlebnis ist als solches etwas rein Persönliches. Vielmehr — es ist das Erlebnis der Persönlichkeit. Es geht hervor aus dem Erfahren der eigenen Not und bedeutet den Durchbruch in die Beseligung der neuen Gewißheit. Jetzt aber soll das Heil zum Besitze der Gemeinschaft — wenn es sein kann, zum Besitze der Allheit — werden. Daß dies gelinge, ergibt sich eine Verschiebung im Wichtigsten, die fast einen schneidenden Gegensatz bedeutet: das geistliche Leben wird aus einer urpersönlichen Erfahrung ein Beruf, den man wie andere bürgerliche Berufe wählen kann. Die Vollendung im neuen göttlichen Geiste des Lebens, die als neue Zielstellung für alles Leben zu denken, und die als solche im Gegensatz steht zu allen gesellschaftlichen Einrichtungen, vielmehr ihnen gegenüber den Gedanken der persönlichen Erneuerung aus sich selber

befundet — diese geistliche Vollendung wird zum herrschenden Gedanken für eine neue eigenartige, ja in dieser Weise einzigartige gesellschaftliche Einrichtung.

Die Kirche bedeutet die äußerlich sichtbare Darstellung des neuen geistlichen Heils, die Vertretung für den neuen Begriff der Heiligkeit auf Erden, das Wirklichwerden der Idee, daher das letzte gebietende Ansehen, die letzte Autorität und Entscheidung für alle Fragen nicht nur des religiösen Lebens, sondern überhaupt des Gewissens, und da dem Gewissen alles menschliche Dasein untersteht, alles Lebens. So wird das persönliche Erlebnis in festen Formen für die Gemeinschaft zurechtgelegt. Die letzte Wahrheit besitzt ein sichtbares Dasein auf Erden. Die organisierte Gesellschaft des Haupts und seiner Glieder wächst mehr und mehr an Mächtigkeit, bis sie denn endlich unter neuer Gestalt nichts anderes als das alte römische Weltreich ist. Sie besitzt als Inbegriff des Heils die neue Wahrheit, so daß, wie zunächst ohne Christus kein Heil, so nun kein Heil außerhalb der Kirche ist. Sie braucht zur Ausprägung ihrer neuen Wahrheit das System von Formeln und Lehrsätzen: die Dogmenbildung tritt an die Stelle unmittelbarer lebendiger Erfahrung. Eine neue Macht der Gedankenbildung stellt sie sich neben die großen Systeme des ausgehenden Altertums. Es gibt jetzt die höhere Wahrheit der Offenbarung neben der der Vernunft, die zwei Wahrheiten schichten sich übereinander. In diesem Zusammenhang wird der Glaube aus einer inneren Lebensgewißheit ein Annehmen und Für-Wahrhalten von Lehrsätzen. Es ist im weltgeschichtlich folgenschwersten Fall das Zurechtlegen genialer Erlebnisse in Formen der Allgemeinbildung. So wird die Religion zur Kirche, welches in gewissem Sinne Gegensätze sind. Jener Ziel- und Richtungspunkt für das sittliche Lebensbewußtsein der Völker und Zeiten, der in Jesu Leben und Tod gegeben war, wird verflochten mit den ganz andersartigen Lebensbelangen der Einrichtung und Macht, die als ihr Hüter auftritt.

Damit werden freilich die neuen Lebensgedanken für die Welt geborgen und konnten vielleicht anders für das All der Menschheit nicht geborgen werden, aber so erstarrt auch, was nur innerlich zu erleben ist, in äußeren Formen. Es ist wieder jener große Zwiespalt, wie er mit dem Menschenleben selber fast als eine Notwendigkeit gesetzt scheint. Die zwiespältige Stellung der Kirche in der nachfolgenden Geschichte des christlichen Weltbewußtseins ist damit gegeben. Sie erscheint nach dem Fortgang der Zeiten und der Kultur als die Bringerin zugleich und als die Feindin des Lebens. Sie trägt den Gedanken des Heils und hindert ihn, sofern die Einrichtung als solche und gar ihre Machtbestrebungen sich als selbständiges und letztes Ziel behaupten wollen. Sie trägt das Heil, und sie hemmt den Fortschritt. Doch darf die Menschheit nie ihr unvergängliches Verdienst vergessen. Die katholische Kirche hat im Mittelalter die größte Kolonisationsarbeit aller Zeiten durchgeführt. Sie schuf Europa als eine Lebenseinheit im Gedanken vom Weltreiche der Christenheit. Die Kirchenbildung des Mittelalters steht auf höchst eigentümliche Weise in einem tiefsten Einklang mit seiner aristotelischen Grundrichtung. Aristoteles nahm die Ideen als Wirklichkeiten und setzte sie als Gegebenheiten im Wirklichen. So will die Kirche in einem wahren Begriffsrealismus des Lebens das Heil als Gegebenheit, als Dasein im Wirklichen darstellen. Sie ist, um das Kunstwort zu gebrauchen, die wahre metaphysische Hypostasierung der Idee.

In diesem Sinn besteht das ganze Zerbrechen des mittelalterlichen Gedankens in der Neuzeit und der ganze Fortschritt der Neuzeit über unsere Tage hinaus darin, daß die Ideen in der Geschichte der modernen Kultur aus Gegebenheiten wieder Zielpunkte des Lebens in seiner Bewegung werden, Zielpunkte, welche unendliche Aufgaben bedeuten. Die Spannungen der fortschreitenden Kultur mit diesem mittelalterlichen Gedanken sind bis in unsere Tage der tiefste Inhalt der Bil-

dingungsgeschichte. Auf der einen Seite steht der Anspruch, daß es eine als Gesellschaftseinrichtung sich fortpflanzende, fertige, allgemeine Wahrheit des Erkennens und Lebens gibt als höchste und letzte Autorität der Entscheidung für alle Fragen des Daseins. Dagegen streitet auf der anderen Seite das Recht der verschiedenen Kulturgebiete auf die eigenen Bedingungen ihrer Entwicklung, die Besinnung der Lebensgebiete auf die in ihnen selber liegenden Quellen und Gesetzmäßigkeiten. Die Vertretung dieses Rechts bildet den tiefsten Gedanken des Protestantismus. Das persönliche Erlebnis der Religion, die selbst-erlebte Erfahrung tritt wieder in den Mittelpunkt. Das persönliche Gewissen wird der letzte und freie Richter in der Entscheidung über die Stellung der Seele zu Gott. Selbstgesetzgebung, die Autonomie des Gemütes im Religiösen, das persönliche und eigene Erlebnis tritt an Stelle des durch Autorität Gegebenen. So löst sich bei Luther die Scheidung zwischen einer geistlichen und einer weltlichen Lebensschicht im Gedanken der allgemeinen Priesterschaft. Das Eigenrecht der weltlichen Arbeit wird anerkannt. Inmitten ihrer ist die Gründung des Lebens in Gott für einen jeden das höchstpersönliche heilige Anliegen der Seele. Du bist dein Himmel und deine Hölle.

Seitdem streiten um die moderne Welt die beiden einander gegenüberstehenden Systeme, das System des gebietenden Ansehens, der Autorität, und das System der Selbstgesetzgebung, der Autonomie. Jenes besagt die gegebene höchste Stelle der Entscheidung für alle Fragen des Gewissens und demnach des gesamten sittlichen Lebens. Es besagt das gegebene System der Wahrheit als der leitenden Gewalt für alle Arbeit der Kultur, der Menschen und Völker, der Welt. Dieses besagt die Gründung jedes Kulturgebietes allein in seiner eigenen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, also die Freiheit der Wissenschaft, des sittlichen, staatlichen, religiösen und künstlerischen Lebens in sich und gegeneinander. Sie erkennen alle keine

anderen Voraussetzungen und Bedingtheiten an, als welche in dem Gesetz liegen, das ihr Wesen bildet und ausmacht. Das System der Selbstgesetzgebung besagt für den Menschen, die Gesellschaft und den Staat das Recht und die Pflicht der Selbstbestimmung im Sinne jener wesentlichen Gesetze und Aufgaben. Eine in der Notwendigkeit ihrer Aufgaben sich selbst bestimmende Menschenwelt, Freiheit in der Gesetzlichkeit, Gesetzlichkeit in der Freiheit, — das ist Autonomie, das ist der Lebensgedanke des Protestantismus. Die Entscheidung wiegt so schwer und der Streit von beiden Seiten geschieht so ernst, weil die Einheit des Geistes in der Gesamtgestalt der Kultur und zwar die Einheit unter der höchsten allgemeinen Autorität des Heiligen das letzte Ziel aller Menschenarbeit ist, jeder Wegschritt der Arbeit aber im Geiste der Autonomie geschehen muß und nur in ihm geschehen kann. Daher verfechten Katholizismus und Protestantismus jeder einen notwendigen Gedanken. Dem Katholiken erscheint der Protestantismus als Willkür, Zügellosigkeit und Subjektivismus, dem Protestanten der Katholizismus als Bevormundung, Knechtschaft und Gebundenheit.

Man sollte aber beide Begriffe, Katholizismus und Protestantismus, in einem viel tieferen und weiteren Sinn als nur in dem von Bekenntnisformen innerhalb der christlichen Kirche nehmen. Sie bedeuten ewige Grundgewalten der Kultur, bedeuten unaufhebbare Unterschiede in der Gestalt der menschlichen Seelen. Sie greifen auch ineinander über. Es gibt katholische Menschen im Protestantismus und selbst protestantische im Katholizismus. Katholisch sein heißt: sich als Glied der großen heiligen Gemeinschaft wissen, die seit Jesus Christus ununterbrochen in neuen Erscheinungen der Heiligkeit dieselbe ewige Wahrheit und dasselbe ewige Gesetz sichtlich dargestellt und verwaltet hat, und sich gehalten wissen in allem Denken, Tun und Leben von etwas ewig Gewissem, Festem, Unverrückbarem, welches gegeben und da ist, welches das Heil und

die Wahrheit ist, und Gott hat es gegeben. Protestant sein heißt: Gott nur als Ziel im Unendlichen kennen und unablässig ringen um Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit, Gott als Aufgabe des zur Vollendung strebenden Lebens und dabei keinen Führer und Richter kennen als die Verantwortung vor dem persönlichen Gewissen. Ziel und Ende sind dort gegeben und liegen hier im Unendlichen. In solchem Sinne ist es der gleiche Vorgang, der den mittelalterlichen Wissenschaftsgedanken wie den mittelalterlichen Lebensgedanken auflöst. Das All des Aristoteles ist in sich geschlossen und endlich, unser All ist unendlich. An die Stelle des fertigen Systems der absoluten Wahrheit im Aristotelismus und in der Dogmatik treten die Sonderwissenschaften im Bewußtsein ihrer unerschöpflichen Aufgaben und ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit und Methodik. An die Stelle des fertigen Systems des heiligen Lebens treten die einzelnen Kulturgebiete in Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Staat, Kunst und Religion als immer neu zu schaffende mit der Autonomie ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten. In beiden Fällen wird aus dem Gegebenen eine Aufgabe. In beiden Fällen wird der Gedanke der Unendlichkeit zurückgewonnen, auf den in Jesus das neue Weltalter gegründet war. Das Gegebene verwandelt sich in ein letztes unendliches Ziel.

Es gibt keinen Zusammenhang, der es wie dieser erleuchtet, wie das System Kants in dieser ganzen Entwicklung zum Gedanken der Neuzeit das letzte philosophische Wort spricht. Er gibt der neuen Welt ihr philosophisches Bewußtsein und erscheint hier in seinem tiefen Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte des christlichen Weltalters. Wir alle gehören im Innersten unsers Seins und Denkens in diese Geschichte hinein. Ein Verhängnis für alle Bildung der Menschen ist es geworden, daß es nirgends so schwer wird wie hier, zum Einfachen vorzudringen, bei dem es keine Mißverständnisse mehr gibt, wo es sich doch um den so einfachen Grund des Lebens für uns alle handelt. Die großen schlichten Gedanken sind

durch die ewigen Umbildungen entstellt und verbogen. Das Mißtrauen belauert jede Aussprache über diese „letzten“ Dinge. So viel Knechtschaft und Vergewaltigung der Seele hat es gegeben in diesem Reich der Freiheit. Die Kindschaft scheint unwiederbringlich verloren, die der Weg in dieses Himmelreich ist. Die hehren Gedanken wurden Worte und sind durch gedankenlose Wiederholung ausgehöhlt. Es gibt kein Urteil mehr, wo alles Vorurteil geworden ist. Dem klarsten Ausdruck begegnet die vorgefaßte Meinung. Seiner Freiheit rühmt sich, wer nur ein Knecht von neuen Worten ward. Als sollte die Wolke vor dieser Sonne nie zerteilt, der Vorhang vor diesem Heiligtum nie gehoben werden. Hier gilt es nicht Schärfe des Verstandes, sondern eine einfache Seele und einen schlichten Sinn.

Fünftes Kapitel Die moderne Naturwissenschaft

Seitdem die jonischen Naturphilosophen in ihrem ersten kindlichen Ansatze ein wissenschaftliches Begreifen des Alls versuchten und Heraklit und Parmenides dem großen Beginnen die unzerbrechlichen Grundbegriffe schufen, ist in der Gesamtgeschichte der abendländischen Wissenschaft kein wichtigeres Ereignis eingetreten als die Schöpfung der modernen Naturwissenschaft, die, unscheinbar wie jene jonischen Anfänge, in der durch Reformation und Gegenreformation erschütterten Welt im 16. und 17. Jahrhundert hervortrat, um alsbald die große Grundströmung in der Richtung des erkennenden Geistes zu bilden. Ein deutscher Domherr, Nikolaus Kopernikus, arbeitet das neue Weltbild heraus, welches die Sonne zum Mittelpunkt ihrer wandelnden Geleiter macht und die Erde mit den Planeten um sie bewegt, während gleichzeitig der deutsche Mönch den gewaltigen Angriff gegen das Papsttum richtet. Ein Deutscher ist es noch einmal — Johannes Kepler —, der mitten in den Stürmen des dreißigjährigen Krieges die Gesetze der Planetenbewegung entwickelt. Der Italiener Galilei sichert dem Lande, in dem die neue Bildung Europas ihren Anfang nahm, den weiteren Ruhm, auch diese neue Naturwissenschaft in der vollen Sicherheit ihrer Methode begründet zu haben. Der Holländer Huygens arbeitet die mathematischen Mittel für die Durchdringung der neuentdeckten Kräfte heraus. Der Engländer Newton vollendet das Werk, indem er die neue Astronomie und die neue Physik zur Einheit bringt, die Sterne an das Grundgesetz aller Materie bindet und die Lehre vom Weltbau vorträgt als das große Beispiel der Mechanik von den bewegten Massen im Raume. Seit diesen Tagen gibt es eine wahre Wissenschaft von der Natur und in ihr das Vorbild aller Wissenschaftlichkeit.

Der Gang der Geister spiegelt hier etwas von dem großen Gange der Geschichte. Denn wie die Geistesmacht des Kopernikus und Kepler gleich der Martin Luthers noch einmal und in einer entscheidenden Tat den alten Rang Deutschlands behauptet als der ersten Führerin und Schöpferin der neuen europäischen Völkergemeinde, so greift mit Galilei der italienische Geist der neuen Weltbildung in das große Werden ein. Huygens redet aus dem Selbstbewußtsein Hollands als der tapferen Heimat der neuen Geistesfreiheit. Die königliche Stellung Newtons meldet die werdende englische Weltherrschaft an. In unserem Zusammenhang erwächst uns nicht die Aufgabe, diese Geschichte auch nur in ihren entscheidenden Abschnitten zu erzählen. Nur um den Gedanken dieser neuen Wissenschaft ist es zu tun. Dieser aber bildet die wesentliche Voraussetzung für das Verständnis der gesamten philosophischen Bewegung in der neueren Geschichte und vor allem für das Verständnis Kants. Die Philosophie Kants ist nichts anderes als dieser Gedanke der neuen Naturwissenschaft zum Gedanken der Allgemeinwissenschaft erweitert. Wie die neue Naturwissenschaft die allgemeinen Voraussetzungen des Naturgedankens, so ergreift die Philosophie Kants die allgemeinen Voraussetzungen des Gedankens Erkenntnis überhaupt und führt so den erkennenden Geist in die letzte Klarheit über seine Möglichkeiten und Grenzen.

1. Kopernikus

Es berührt den Betrachter mit einem Schauer weltgeschichtlicher Bedeutsamkeiten, daß es die Lehre von den Sternen war, an der die neue Wissenschaft erwuchs, so wie in unvordenklicher Vorzeit an ihr die erste genaue Beobachtung und mathematische Ergründung der Natur sich entwickelt hatte, wie sie andererseits mit uralter Frömmigkeit zusammenhing. Das All der Sterne war dem Menschen von je die lebendige Darstellung und unmittelbare Gegenwart des Göttlichen in all seinen Gestalten der Götter oder Gottes. Wie nie eine rein wissenschaft-

liche Entdeckung griff daher die Tat des Kopernikus in das Ganze der menschlichen Weltanschauung ein. Es wird sich schwerlich entscheiden lassen, bis auf welche Vorzeit fast von mythischen Urüberlieferungen die Grundzüge jenes Weltbildes zurückgehen, über das die alten Pythagoreer wie einen losen Mantel ihre sinnige und fromme Wissenschaftlichkeit warfen, in dem mit geringen Abänderungen seiner vereinheitlichenden Gewaltigkeit Aristoteles sich den eigensten Ausdruck seiner Weltansicht schuf, und das die alexandrinischen Astronomen dann nach dem Maß des Altertums in mathematisch gerüstete Erfahrungswissenschaft umbildeten, so daß der Almagest des Ptolemäus für mehr als ein Jahrtausend das Grundbuch alles astronomischen Wissens wurde. Denn jenes Weltbild gibt eigentlich nur den Augenschein des gestirnten Himmels wieder, aufgefaßt und gespiegelt in der kindlichen dichterischen Einbildungskraft eines frommen Gemüts. Solange dies Weltbild galt, lebte etwas vom Kinderglauben der Armenischeit in den fernen Zeitaltern weiter. Als Teil der aristotelischen Weisheit beherrschte es das Mittelalter unbedingt. Eben in der Tat des Kopernikus wurde mit seinem Weltbilde das Mittelalter selber zerbrochen.

Bis dahin sahen die Zeiten das All wesentlich in dem gleichen Bilde. Um die Erde als den absoluten Mittelpunkt, der fest und unverrückbar beharrt, bewegt sich in drei immer größeren Kreisen eine dreifache Welt des Himmels, des Kosmos und des Olympos. Der Luftkreis und Feuerkreis wölben sich um die Erde bis an den Mond. Mit ihm beginnt die Ätherwelt der Sterne. Die Sphären der sieben Planeten ziehen sich in immer größeren Hohlkugeln um die Mitte. Jenseits vom Saturn schließt der Fixsternhimmel das kugelförmige All. Jedes der Elemente in der Erdenwelt sucht seinen natürlichen Ort. Dieser Aufbau der Welt aber in seiner Erhabenheit ist die Selbstentfaltung eines immer vollkommeneren Lebens. Alles Leben ist Bewegung, aber die irdische Bewegung unter dem Monde schwankt in Trübsal und Unberechenbarkeit. Die Pla-

neten wallen in bald rechtläufigen, bald rückläufigen Bahnen. Nur der Fixsternhimmel vollzieht in ewiger Gleichmäßigkeit seinen Lauf als die höchste Annäherung an die ewige Ruhe und unwandelbare Freude Gottes. Es ist ja der Gottesgeist in der Seligkeit seines ruhigen Schauens, der alles, was da ist und lebt, zu sich hinanzieht, der unbewegte Beweger, der jenseits des Fixsternhimmels in der Sichtbarkeit thronet. Er bewegt in seiner Liebe — wie das Geliebte den Liebenden — die Sonne und die anderen Sterne. Er bewegt vielmehr eigentlich die Geister des Alls. Denn Geister sind es, die, der Vollkommenheit in ihrer Ruhe der Vollendung nahe, die Fixsterne und weiter ab von der Vollendung die Planeten führen, Geister, die die Sehnsucht bewegt. Das All in seinem bewegenden Kern ist die Sehnsucht zu Gott. Alles Wirkliche ist Leben, ist Geist, ist Seele. Alles Wirkliche fügt sich in die Lebensstufen des Ganges der Sehnsucht zu Gott.

Dies alles ist im Grunde, wenig verhüllt, die alte mythische Anschauung der Dinge, die überall Geister und Dämonen sah. So ist dies All, in seinen kristallinen Kugelschalen wundervoll einheitlich und geschlossen, geschaffen aus dem Selbstgefühl des Menschen, der sich auf seiner Erde der Mittelpunkt der Welt ist, und zurechtgeschmiegt für ein Verstehen, das überall den Menschen wiederfindet und selbst das All von menschenartigem Wünschen und Begehren bewegt sieht. Indem er das All vermenschlicht, glaubt er es zu verstehen.

Wie leicht vermochte das christliche Mittelalter in dieses All seine große Weltgeschichte hineinzuzichnen. Das hohe Wunder schien fast begreiflich, daß zu dem Bewohner im Mittelpunkt des Alls Gottes Liebe sich hinabgesenkt und ihm in seiner Not den eingeborenen Sohn gegeben, daß er ihn erlöse. Auch hier bot sich die Weisheit des Altertums wie von selber zum Vorhof des christlichen Heiligtums dar. Der göttliche Beweger des Alls nimmt in die Seligkeit seines Schauens die tiefere Kraft der erlösenden Liebe auf, wie das Werk des Heilands

sie als Heil der Erde offenbarte. Der Weltgedanke des Altertums ist hineingenommen in den Heilsgedanken des Christentums als seine Voraussetzung und sein Bestandteil, wie auch Erde, Himmel und Hölle im Sinn der Heilsgeschichte in ihm ihre bestimmte Ortskunde finden. Uns Heutigen wird kaum noch möglich sein, uns in die wundervolle Geschlossenheit dieser wissenschaftlich-religiösen Weltansicht hineinzufühlen. Dantes Göttliche Komödie dankt ihr die Großartigkeit ihrer Wirkung. Wissen und Glaube sind völlig eins und dasselbe. Die Wirklichkeit der Erkenntnis ist auch die Wirklichkeit der Religion. Der Weg durch Hölle, Fegeseuer und Himmel ist für Dante nicht wie für uns der Weg durch eine wunderbare Welt der Phantasie, sondern durch die unzweifelhaft erkannte Wirklichkeit. Aber darüber noch hinaus! die sichtbare Welt ist auch die Welt des Geistes, ist die geistige, die geistliche Welt. Die Gestirne gelten für so viele ewige Geister und Gedanken. Die vier heiligen Lichter im Kreuz des Südens bedeuten für Dante die vier Tugenden des Platon, sowie die drei Flammen ihnen gegenüber am Himmelsgewölbe, gleichfalls Sterne, die nachweisbar und nachgewiesen sind, die christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, — für uns ebensoviel mystische Berstiegenheiten, die wir kaum nachzudenken vermögen, aber für Dante genau so gewiß unzweifelhafte Wahrheiten, da ja jene Geister der Gestirne bewegende Kräfte des irdischen Daseins sind und die Tugenden, die unser Leben lenken, als freundliche gottgeordnete Führer in der Sichtbarkeit walten. Alles Wirkliche ist körperlich, wie es geistig ist. Gott waltet in unzähligen Anschaubarkeiten im Raum. Wir verstehen das All, wie wir den Schlag unseres Herzens verstehen, das für Gott schlägt. Denn das All selber ist ein solches für Gott schlagendes Herz. Von den Urkräften der griechischen Phantasiebegabung her, gespeist aus christlicher Innigkeit und Tiefe, schafft in dem allen noch die völlige Einheit des erkennenden, künstlerischen und religiösen Gedankens. Dies All ist, wie Dante

zeigt, zugleich Erkenntnis, Dichtung und Religion. Die Welt des Raumes ist die Welt Gottes.

Indem nun Kopernikus der bis dahin unbewegten Erde die drei Bewegungen gab, von denen die fortschreitende Wissenschaft ihr eine wieder genommen hat, bewegte und erschütterte er die ganze so geruhsame mittelalterliche Welt. Das Lebensgefühl, das den Menschen bis dahin selbstverständlich getragen, war ent wurzelt. Denn alles Leben braucht als erste Bedingung seines Wohlgefühls und seiner Möglichkeit den festen Boden unter den Füßen. Und der Mensch bezieht wie selbstverständlich alle Wirklichkeit auf sich als den Mittelpunkt. Nun war die Erde in rasender dreifacher Bewegung hineingeschleudert in die räumlichen Weiten, nur ein Wandelstern unter den Wandelsternen und einer der kleineren unter den großen. Die Erde wurde zum ersten Male nur Erde und war befaßt unter den allgemeinen Gesetzen der Natur. Zum erstenmal erschien der erstaunliche Gedanke einer bloß natürlichen Ordnung der Dinge. Die Erfindung des Fernrohrs und die Beobachtung des Galilei vollendete hier, was der Gedanke begonnen. Der Bote aus den Sternen verkündete nichts von seligen Gefilden da oben, sondern fand Weltkörper wie den unsern, wie der unsere von Mondtrabanten umgeben. Der Weltbau des Aristoteles mit seinen unterschiedenen Sphären des Irdischen und des Himmlischen brach zusammen.

Wachte wie stets in der Geschichte menschlicher Entdeckungen die Loslösung Zeit gebrauchen — bald mußten doch auch die Geister schwinden, die die Gestirne führten. Die irdischen und himmlischen Tugenden leuchten nicht mehr als Sterne durch die Welt. Die Geisterwelt floh buchstäblich aus dem All der bewegten körperlichen Massen. Die Welt war nicht länger der atmende Leib des in sich selbst sich erfüllenden Gottes. Wie bald, so verlor der Glaube mit dieser Erde sein altes Heimatsrecht im Raum. Wie sollte sie länger in ihren Tiefen die Hölle bergen und über ihren Höhen den Himmel schauen? Wie

konnte sie, die nicht mehr der Mittelpunkt des Alls war, der Mittelpunkt der göttlichen Ratschlüsse bleiben? Es war, als würde mit ihr die Seele hinausgestoßen in die eisigen Tiefen des ewigen Frierens. Man hatte der Welt die kristallinen Wände ihres seligen Kinderpalastes genommen. Die Tat des Kopernikus bedeutete den Schritt aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit. Die Kleinheit der Erde und des Menschen vor dem All, die den Menschen demütigt, erhebt ihn zugleich in der Vorstellung des Unendlichen. Es ist der entscheidende Absatz gegen Altertum und Mittelalter. Der in sich geschlossene und begrenzte Kosmos des Aristoteles bietet nur den Ausdruck für das plastische Lebensgefühl der Griechen, denen alles Gestalt und endliche Gestalt ist. Das Mittelalter ist in anderer Weise ebenso die in sich geschlossene endliche Welt. Alles hat im absoluten Raum seinen absoluten Platz. Unser Weltalter aber ist die Welt des Unendlichen. Das Naturbild, mit dem es beginnt, gewinnt den Einklang mit dem sittlichen Urgedanken des Christentums, das, die sokratischen und platonischen Ahnungen vollendend, den Horizont der sittlichen Unendlichkeit für das Menschenleben aufgetan hat.

Der Zug zum Unendlichen ist der Grundzug unserer Weltzeit. Nicht Kopernikus selber war der Träger dieses Gedankens, der aber in seinem Werke als eine Notwendigkeit beschlossen lag. Giordano Bruno lebte die neue Weltstimmung, die in den Einsichten des Meisters wurzelt. Sein Schicksal besagt die weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Kirche und Wissenschaft, Mittelalter und Neuzeit. Aber man erkennt in diesem Zusammenhange, daß in dem Kampf mit ihm und um ihn wahrhaftig nicht Beschränktheit gegen Weisheit stand oder Tücke gegen den Adel der Wahrheit, sondern tiefste Urväterweisheit sich der noch unbewährten Weisheit der Söhne erwehrte. Das Weltbild, das vom Zeugnis der Sinne bestätigt wurde, das aber vor allem als uralte Wahrheit galt, getragen von Jahrtausenden des Glaubens, erfüllt mit allem Heiligsten

göttlicher Gewißheit, die Heimat der im Gottesreiche ihres Weges sicheren Seele, stand gegen den frevelhaften Einfall eines einzelnen Kopfes, gegen den bloßen Verstand eines Unbekannten, der sich allein gegen die Welt stellte und gegen alle Überlieferungen und allen besten Besitz der Welt.

Das Gebilde der neuen Wissenschaft freilich konnte großartiger seinen Weg nicht beginnen. Sie setzte ihre kritisch gewonnene Gewißheit gegen den stolzesten Aufbau von Dogmatismen, der auf Erden gewesen. Dies blieb ihre allgemeine Aufgabe und Pflicht. Die Wissenschaft löst die Dogmatismen in der Freiheit des Gedankens. Sie ist die Freiheit des Gedankens in der in Dogmen erstarrenden Welt. Aber die Dogmatismen, so wie sie neigen, Erkennen vorzuschützen, wo nur Meinen ist, so wie sie die Erstarrung des Gedankens bedeuten und ihn der freien Bewegung zu Zielen entfremden, die immer aufs neue in Kritik und Selbstkritik zu setzen sind, so sind sie es auf der anderen Seite, die den Menschen in ihrer Gesamtheit das Leben möglich machen. Das Leben ruht auf den geglaubten Gewißheiten, die keiner kritischen Erörterung mehr unterliegen. Ein Volk von Genies, für die das Leben in jedem Augenblicke immer neue Schöpfung wäre, ist eine Unmöglichkeit. Die Kirche als der Geist der Gemeinschaft hütet die Glaubensgewißheiten, die das Leben ermöglichen. Es wird also zwischen ihr und den fortschreitenden Bildungen des freien Gedankens ewige Spannung sein. Nicht immer tritt sie in Kämpfen von so erschrecklicher Entschlossenheit wie bei den Anfängen der neuen Naturwissenschaft in die Erscheinung. Aber die gesamte neue Geschichte der Kultur durchziehen diese stets aufs neue aufgenommenen Auseinandersetzungen und bilden einen ihrer wesentlichen Züge und einen von denen, die mit besonderer, beinahe volkstümlicher Eindringlichkeit sprechen.

Es sind immer dieselben Gegensätze und Einwürfe, die Dogma und Kirche gegen das Wissensstreben setzen — von der Anmaßung des Einzelnen, der sich gegen die heiligen Über-

lieferungen der Jahrhunderte stellt, von der Eitelkeit des Verstandes gegenüber den alten heiligen Mächten des Gemüts, vom Aufruhr des Menschen gegen Gott, von den Zerstörern, die nur auflösen und nicht aufbauen, nur nehmen und nicht geben. Nie schienen sie ein größeres Gewicht zu haben als in jenen ersten Tagen. Denn buchstäblich wurde damals dem Menschen eine Welt genommen, die Welt, die seine Heimat in Gott war. Ja, der wesentliche Gedanke der Neuerung war, die Welt zu entgöttlichen. Freilich, wenn jene Vorwürfe schwirren, hat meist der alte Gedanke seine wahre unerschütterliche Mächtigkeit bereits zu verlieren begonnen. Die Wahrheit kennt keine Rücksicht als eben nur das Ziel der Wahrheit auf ihrem Wege. Gott aber erwacht immer nur zu neuen Lebendigkeiten, wenn man ihm eine seiner Gestalten nimmt. Denn alle seine Gestalten stammen vom Menschen.

Im Grunde zeigt dies alles nur die schwere Verantwortung, die auf der neuen Wissenschaft liegt. Denn freilich bleibt die Frage: was wird nun aus dem Göttlichen, dem sein Haus in der Sichtbarkeit genommen? wie findet die Seele den Weg zu Gott, da es nicht mehr der Weg ist durch das Stufenreich der Entelechien? Wie steht es mit der göttlichen Ordnung der Dinge, da die natürliche sich auf sich selber stellt? Naturerkenntnis kann nicht länger das Ganze des Wissens bedeuten. Wir brauchen das umfassende System der Wahrheit, in dem neben dem Gedanken der Wissenschaft die Gedanken der Sittlichkeit, der Religion und der Schönheit in ihrem Recht erkannt und begründet werden, die alle in dem alten System der Wahrheit eine Einheit gewesen. Die Wahrheit ist aus einer Gegebenheit mit dem ersten Schritt des Kopernikus in eine Aufgabe verwandelt. Die Aufgabe liegt wie sein *Ull* selber im Unendlichen.

Mit dem allen ist wohl die Tragweite des neuen Gedankens für das Ganze der Weltanschauung angedeutet. Aber es fehlt die Hervorhebung des Zuges, der über den Charakter

dieser neuen Wissenschaftlichkeit entscheidet. Er liegt in der Kühnheit, mit der sich hier der Verstand und das reine Denken in Gegensatz stellt zu der Wahrnehmung, der unmittelbaren Beobachtung und Anschauung. Die Anschauung der Milliarden Menschen, welche sind und je gewesen, erhebt einen einzigen Einspruch gegen die Behauptung des Kopernikus. Sie sieht die Sonne und alle Sterne jeden Tag und jede Nacht wieder sich um die Erde bewegen. Es erscheint als die sprichwörtliche Torheit am Menschen, leugnen zu wollen, was er vor seinen Augen sieht. Aber „schlechte Zeugen“, sagt der alte Heraklit, „sind dem Menschen Augen und Ohren, wenn der Verstand ihre Sprache nicht versteht“. Die Tat des Kopernikus bedeutet den stärksten Willen zum Verstehen in der Geschichte der Wissenschaft. Was entscheidet denn für die kopernikanische Drehung der Denkungsart? Die innere Übereinstimmung des Gedankens, die Geschlossenheit der mathematischen Ausdeutung der Erscheinungen. Diese Erscheinungen, die, wenn man sie nach den Gegebenheiten der Sinne begrifflich abzuschreiben versucht, uns in eine heillose Verwirrtheit führen — jene Verwirrtheit, die den guten spanischen König Alfons sagen ließ: wenn er die Welt zu schaffen gehabt hätte, würde er sie einfacher gemacht haben — diese Erscheinungen gewinnen die einleuchtende Einheit des Zusammenhangs, wenn man mit den mathematischen Mitteln den rein erdachten Standort in der Sonne erzwingt und entgegen allem Sinnenschein sie die Bewegungen vollführen läßt, die wir nur denken, aber nicht sehen.

Der Gedanke der Wissenschaft tritt in seiner Selbstherrlichkeit an die Stelle aller eingewöhnten Vorstellungen der Sinne. Es ist buchstäblich wahr, daß der Verstand hier die Natur schafft. Zwar bleibt er auf die Gegebenheiten der Sinne als das Letzte, was zu deuten ist, bezogen. Aber sie bilden nichts als den Stoff. Über ihr wahrhaftes Sein — ihr Sein, das der Gedanke der Wahrheit ihnen bestimmt — entscheidet die wissenschaftliche Bautat. Das Denken setzt sich als das Maß

der Dinge. Nicht die unmittelbare Beobachtung, und wäre sie so überwältigend lückenlos, daß durch die Jahrmillionen sie jeden Tag in jedem Menschen sich wieder bestätigen muß, entscheidet über die Wahrheit, sondern einzig und allein der Gedanke, der die Gegebenheiten der Beobachtung in die übereinstimmende Einheit des Begriffs bringt. Nicht der Augenschein, sondern der Begriff ist der Maßstab der Wahrheit.

Dies bedeutet nichts anderes als das Vordringen der sokratischen Methodik in die Naturwissenschaft. Vielmehr die sokratische Methode ist es, die an dieser Stelle aus unserem Naturerkennen rechte Wissenschaft macht. Es bestätigt sich das von ihm entdeckte allgemeine Gesetz der Wahrheit in dem in sich übereinstimmenden Begriff. Der Sokratesgedanke siegt in einem Gebiete, das, wie kaum ein anderes, auf den Stoff der Wahrnehmung angewiesen ist. In sokratisch-platonischer Weise löst uralte Meinung sich in Erkenntnis und Wissenschaft auf. Wenn so die erste Tat der neuen Wissenschaft die größte Aufhebung des Sinnen Scheins durch den Gedanken war, von der die menschlichen Überlieferungen berichten, so wirkt sich darin für die Geschichte des Erkennens eine Tatsache von einziger Wichtigkeit aus. Es besagte die Wiederkehr der griechischen Selbstherrlichkeit der Wissenschaft, der Selbständigkeit der Vernunft und leitete das neue Weltalter der Menschheit als das Weltalter der Vernunft ein. Es schuf der neuen Zeit ihren Erkenntnisbegriff. Erkennen heißt nicht Erscheinungen abschreiben und nachbilden, sondern sie in der Übereinstimmung des Begriffs fassen nach den Notwendigkeiten des reinen Denkens. Natur bedeutet den in sich übereinstimmenden Begriff der Erscheinungen. Natur ist eine Tat und Schöpfung des Denkens.

Die Tat des Kopernikus legt den Idealismus in die Seele der neuen Wissenschaft hinein. Denn der Idealismus denkt und verfolgt im Wirklichen einen Zusammenhang geistiger Notwendigkeiten. Dieser Gedanke des Idealismus wird mit

der ersten Tat des neuen Naturerkennens ihm in das innerste Bewußtsein unverlierbar hineingeschrieben. In ihm besteht das volle Selbstbewußtsein der Wissenschaft, die ihre Denksetzung eigenmächtig an der Stelle des Wahrnehmungsbildes vollzieht. Sie schafft das Auge der Wahrheit, das unser eingewöhntes Sehen berichtigt. Sie schafft auch das neue Lebensgefühl, das statt auf Gewohnheit vielmehr auf die innere Gewißheit der Verstandestaten sich beruft. Der neue Flug dieser Gewißheit deckt freilich auch eine neue Welt von Fragen auf und keine mehr als die Frage nach der Kraft und nach den Grenzen dieses neuen Verstandes selber. Denn diesem neuen Weltbild ist nicht erlaubt, so wie dem alten in Gewohnheit, so auf jedem Zutraun zu beruhen. Hier spricht der Anspruch, daß jetzt die Wissenschaft beginne. Alle ihre Gründe müssen Wissen sein. Wie der Verstand um die Welt weiß, muß er wissen um sich selber. Auch von dieser Seite her schlummert in der Tat des Kopernikus die Forderung und das Verlangen nach dem System der Erkenntnis.

2. Kepler

Das neue Wissen sollte seinen Heiligen und Märtyrer, seinen wahren Propheten haben und fand ihn in Johannes Kepler, der nicht wie Galilei in einem einzelnen fast theaterhaften Zusammenstoß mit der Macht des Alten den Mut der Überzeugung bewährte, sondern durch ein Leben voll Leiden die hohe Sendung der neuen Wahrheit trug. So ward auch diese große Angelegenheit des Geistes, wenn nicht mit teurem Blut, so doch mit allen Qualen irdischen Ertragens besiegelt. Es ist einer jener Fälle, in denen ein neuer weltbewegender Gedanke sich den Menschen zu seiner Verkündigung ausgewählt zu haben scheint, und leitet ihn nun durch Hemmnisse und Schwierigkeiten ohnegleichen zum Ziele. Keplers ganze Liebe gehörte den Sternen, aber nicht um an ihnen die andächtige und Schönheitstrunkene Seele zu berauschen, sondern ihr Ge-

heimnis und in dem Geheimnis des Himmels das Geheimnis Gottes zu ergründen. Das Kind wurde von seinen Eltern verlassen, bitterste Armut begleitete seine ersten Schritte. Als Lehrer erwarb er sein Brot. Bei Todesstrafe wird er als Protestant aus den österreichischen Erblanden vertrieben. Bei Tycho de Brahe in Prag findet er zwar wunderbare Vorkarbeiten für sein astronomisches Lebenswerk, aber auch nur eine Stellung wie von einem Diener. Umständlichste, auch unwürdige Arbeiten werden nicht bezahlt. Sein Kaiser Rudolph wird gestürzt. Sein Weib und drei Kinder verliert er in dem einen Jahre der Trübsal 1611 am Fieber. Die eifervollen Theologen verdächtigen ihn. Die siebenjährige Mutter wird in einen Hexenprozeß verwickelt, und der Sohn geht mit ihr durch Jahre der Schmach. Um ihn zu versorgen und zu trösten, wird er an Wallenstein überwiesen. Die beiden hohen, so gleichen wie ungleichen Männer verbringen Nächte im Schloß zu Sagan in tiefsinnigen Gesprächen. Als Wallenstein in Regensburg gestürzt wird, wirft sich Kepler aufs Pferd und reitet in einem Zuge von Sagan nach Regensburg. Der fast Sechzigjährige erliegt den Anstrengungen und stirbt am 15. November 1630. Ein graufiges Bild, wie die letzte wilde Jagd nach der kümmerlichen Fristung des Lebens ihn endlich dahinarafft, so wie sich das äußere Dasein von seiner frühesten Kindheit an mit all seinen finsternen Mächten — Unverständnis, Dünkel, Verfolgung, Religionshaß und Not — im Jahrhundert des Dreißigjährigen Krieges auf ihn gelegt, um den Aufbruch seines Geistes zu brechen. Aber dieser Geist ließ sich nicht brechen noch halten. Der Unglückliche, wie die Menschen sagen würden, war einer der Seligen auf Erden. Das Höchste war ihm geschenkt. Er durfte Gott schauen. Er sang ihm das Lied seiner Himmel nach, das wunderbar in seiner Seele angelegt war und endlich in vollem reinem Chöre erklang. Mit einem Jubelruf endet er das Werk seines Lebens. „Was ich vor zweiundzwanzig Jahren — geahndet habe, — das habe ich

endlich an das Licht gebracht, — so hält mich nichts mehr zurück, mich dem vollen Jubel hinzugeben, mit dem offenen Geständnis unter den Menschen einherzuwandeln, daß ich die heiligen Gefäße der Ägypter entwendet habe, um meinem Gott einen Altar daraus zu bauen fern von Ägyptens Grenzen. Wenn ihr mir dies verzeiht, soll es mich freuen. Wenn ihr mir deswegen zürnt, werde ich es ertragen. Seht! ich werfe den Würfel und schreibe das Buch. Ob es die Zeitgenossen, ob es die Nachwelt lesen wird, gilt mir gleich viel. Es erwartet seinen Leser nach hundert Jahren.“ Es ist ein schönes Wort, daß man Keplers Tat den Schwanengesang des deutschen Geistes genannt hat — vor der Vernichtung durch den Dreißigjährigen Krieg. Das Enthüllen der Himmel war damals die höchste Offenbarung und Bewegung der deutschen Frömmigkeit. Jede schaffende Zeit hat einen höchsten Gedanken, in dem sie an ihrem Teil das offenbare Geheimnis des göttlichen Daseins enthüllt und dadurch die Welt der menschlichen Bildung aufbaut. Der Gedanke jener Tage, dessen Träger Kepler gewesen, war die neue Wissenschaft von der Natur.

Diese Wissenschaft bildete sich in ihm wie mit einer unentrinnbaren Notwendigkeit fort. Es ist der ganze Ausdruck für sein Wesen, daß er auszog, um Gott zu schauen, und die neue Wissenschaft, die neue Astronomie fand. Der Gedanke, mit dem er anfang, bedeutet die reizvollste Übersetzung der mittelalterlichen Auffassung in das neue Weltgefühl. Denn auch er setzt ein mit einer philosophischen Gesamtanschauung, die gleich sehr Wissenschaft wie dichterische Erschütterung und Religion ist. Er sucht die Harmonie der Welt, das göttliche Geheimnis des Alls, das Mysterium cosmographicum. Es gilt den Gedanken erfassen, nach dem Gott die Welt gestaltete und als der Ewige und Vollkommene allein gestalten konnte, weil nämlich dieser Gedanke in sich die höchste Vollkommenheit, die absolute Schönheit selber ist. Nach seinem eigenen Wort sucht Kepler den Grund a priori, durch den das All

als in einer göttlichen Notwendigkeit, die jedes Anderssein ausschließt, durchleuchtet würde. Erst die kopernikanische Auffassung von der Sonnenwelt ermöglicht das Ergreifen dieses Gedankens. Kepler geht selbst so weit, daß auch er das göttliche All in seiner Sichtbarkeit für die Darstellung der Gottheit nimmt. Sonne, Planetensystem und Fixsternhimmel entsprechen den drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit. Aber jene Regel a priori, die den Gestirnen ihre Bahn, ihre Entfernungen und Umlaufzeiten gab und ihre Zahl bestimmte, ist ein rein mathematischer Gedanke. Gott schuf die Himmel in der Anordnung der fünf regelmäßigen geometrischen Körper und paßte in diese hinein die Anzahl, Verhältnisse und Bewegungen der Sphären. Den altpythagoreischen Gedanken von der arithmetisch-geometrischen Harmonie der Welten nimmt Kepler auf und erinnert sich des platonischen Wortes, daß Gott immer Geometrie treibt. So, meint er, stellt die absolute Schönheit sich im Weltbau dar. Darum kann die Welt, da sie göttlich ist, nicht anders sein als diese Welt des Schönsten und Vollkommensten. Weil wir in dieser Gestalt die absolute Schönheit erkennen, haben wir in ihr die Wahrheit vom All.

Insoweit ist Keplers Gedanke noch reine philosophische Herleitung a priori. Aber darin liegt nun das Neue und die wunderbare, unendlich folgenreiche Verschiebung. Es ist nicht länger die Rede von jener kindlichen Vermenschlichung des Alls wie bei dem Weltbau des Aristoteles. Nicht das gilt für eine genügende Erklärung, daß wir uns die Sternbewegungen nach Art menschlicher Wünsche, menschlichen Sehnsens vorstellen. Nicht die rätselhaften Formen und Entelechien, die verborgenen Seelen, niedere und höhere, bilden das Leben der Welt. Sondern die ganze gewaltige Kraft des Keplerschen Geistes wird darauf verwendet, die reine Mathematik des Weltsystems zu gewinnen, die Entfernungen und Bahnen, die Geschwindigkeiten und Umlaufzeiten der Planeten zu bestimmen und über diese mathematische Verfassung des Alls in Gestalten und

Zahlen die unzweifelhafte Gewißheit zu erreichen. Es ist wohl das große Herz Keplers, das in jener begeisternden Anschauung von der vollendeten himmlischen Schönheit stürmisch schlägt. Aber dies Herz schlägt in Wahrheit nur für den reinen Gedanken der Wissenschaft. Zur vollen Einsicht in die mathematische Verfassung des Alls tut er die entscheidenden Schritte. So setzt jene größte Arbeit naturwissenschaftlicher Induktion ein, die sich an seinen Namen heftet. Es ist die Induktion, die aus den Beobachtungen über die Bewegungen des Mars, die Tycho de Brahe in sechzehn Jahren angestellt hatte, in einer Arbeit von siebenzehn Jahren mit unsäglich mühsamen Berechnungen die Bahn des Planeten bestimmte. Hier war nicht, wie Aristoteles über die Induktion lehrte, durch Verallgemeinerung dessen, was in den Tatsachen gefunden, die Wahrheit abzuleiten. Sondern, was hier Tatsache war, mußte selbst erst bestimmt werden. Die Reihe der beobachteten Marsörter war mühselig auf die Sonne als den Mittelpunkt der Planetenbahn umzurechnen, um so in der Folge der Örter die Bahn an den Himmel zu zeichnen.

Die Induktion, das hinleitende Verfahren des Erkennens, wurde im Sinne der neuen Naturwissenschaft hier erst geschaffen und festgesetzt. Die Wissenschaft empfing in dieser Tat des Genies ihre Methode. Sie ruht auf der allgemeinen Voraussetzung einer mathematischen Verfassung des Alls. Sie sucht das besondere Gesetz, das diesen Kreis von Erscheinungen im Sinne jener allgemeinen Voraussetzung bestimmt. So bedeuten die Gesetze der Planetenbewegung, die Kepler fand, nicht nur eine der wahren Großtaten in der Geschichte der Naturerkenntnis. Sondern sie stellen entscheidend das allgemeine Ziel der Naturerforschung heraus. Es liegt im Ableiten der allgemeinen Gesetze für die Erscheinungen. Die Gesetze bedeuten mathematische Regeln des Geschehens. Die neue Wissenschaft von der Natur wird mathematische Naturwissenschaft. Das Gesetz als eine bloße Regelmäßigkeit des Geschehens in den Erscheinungen

tritt an die Stelle der aristotelisch-mittelalterlichen Formen. Das eindeutig Berechenbare ersetzt die geheimnisvoll belebende Seele, die als dunkle Eigenschaft das Wesen der Dinge bildet. Erkenntnis schiebt die Mythologie beiseite. Der Grundgedanke von der Natur wird der Gedanke von ihrer Gesetzmäßigkeit.

Die Gesetzmäßigkeit bedeutet die Erhaltung derselben Zusammenhänge im Geschehen der Erscheinungen und solcher Zusammenhänge, die sich als Größen fassen und der Rechnung in Zahlen unterwerfen lassen. Der Jubel seines letzten Entzückens geht darauf, daß ein solches Gesetz der Zahl, ein nie geahntes, von ihm zuerst erschautes, auch die Umlaufzeiten und die Entfernungen der Wandelsterne aneinander bindet. Das Gesetz bleibt in höchster Strenge auf die Inhalte der Beobachtung bezogen. Es schafft diesen Inhalten die Einheit des Gedankens. Der Geist versetzt die Notwendigkeiten seiner mathematischen Erkenntnis an den Himmel. Er bringt sie in die Dinge hinein. Es gilt einzig und allein die Erfahrung zu verstehen. So löst sich der große Rausch der Entdeckung und des Genießens der absoluten Schönheit in reine Erfahrungswissenschaft auf. Aber dieser Erfahrungswissenschaft ist hier die Kunst ihrer Methode geschaffen. Sie ist, wie sie aus einem künstlerisch-religiösen Entzücken stammte, hiermit selber zur großen Kunst erhoben. Diese Kunst entspringt dem erfinderischen mathematischen Gedanken. Sie festigt die fließenden Erscheinungen in die bestimmten Gestalten der Größen und Zahlen. Sie schafft ihnen den Zusammenhang der Notwendigkeit im Gesetze. Sie läßt den Stoff der Beobachtung in der Einheit des Gedankens verstehen. Sie gibt der Beobachtung die Richtung im Ziel der gemessenen und zahlenmäßig bestimmten Beziehungen im Geschehen. Sie ist die kunstvoll bewußte Frage an die Natur.

Die sokratisch-keplerische Methode erschließt abermals in der Fragestellung die Richtung auf die Antwort, auf den Begriff der Einheit im mathematischen Gedanken. Der Größenbegriff soll die Erscheinungen bewältigen. Natur ist die Einheit von

Mathematik und Erfahrung. Erfahrung ist die als Mathematik verstandene Natur. So ist es der Geist, der die Natur erbaut, indem er an Stelle der in ewiger Unbestimmtheit schwankenden Erscheinungen die gemessene Bestimmtheit der mathematischen Gestalten setzt. Diese Bestimmtheiten aber sind die Erscheinungen selbst in ihrer gedanklichen Einheit verstanden. Schon die alten Pythagoreer wußten von Maß, Zahl und Gewicht als den Grundfesten der Natur. Aber ihre Zahlen waren metaphysische, göttliche und mystische Mächte. Erst Kepler vollendete ihren Gedanken. Er setzte die philosophische Grundidee von der mathematischen Erfassung der Natur in das sichere Verhältnis zu Beobachtung und Erfahrung, indem er ihr die mathematisch geschulte Kunst der Beobachtung schuf. Der selber als großer Mystiker und tief sinniger Schwärmer begann, gab der Wissenschaft die geniale Nüchternheit, die der Ursprung aller ihrer Erfolge ist.

3. Galilei

Die mathematische Naturwissenschaft empfing endlich durch Galilei ihre klassische Begründung. Er sagte über Kepler: „Ich habe Kepler wegen seines vorurteilsfreien und feinen Verstandes geschätzt, seine Art zu philosophieren aber ist nicht die meinige.“ Ihn leitete von vornherein nicht die tiefe religiöse und schönheitsgelige Ergriffenheit, sondern der reine Gedanke der Wissenschaft. Im Grunde aber spricht er nur die gemeinsame Überzeugung aus, durch die die beiden Männer die Schöpfer des neuen Naturgedankens geworden sind, in den Worten, die den innersten Begriff der neuen Wissenschaft erleuchten: „Es gibt kein anderes unfehlbares Buch als die Natur, in welchem die ganze Philosophie in mathematischen Charakteren verzeichnet ist.“ Aus diesem Worte, das der Bibel die Unfehlbarkeit nimmt und sie auf die Natur der Wissenschaft überträgt, spricht der ganze Stolz des Erkennens, das sich entschlossen auf die eigene Selbständigkeit und Freiheit stellt.

Galilei schuf die neue Wissenschaft der Mechanik und machte sie zur Grundwissenschaft der Physik, der allgemeinen Naturlehre. Sein Gesetz vom freien Fall der Körper, seine Entdeckung der Parabel als der Gestalt der Wurfbewegung gaben das Vorbild für die neue Art der mathematischen Naturerkenntnis. Indem er so vor allem auf die letzten Grundbegriffe sich richtet, bleibt er doch in dem großen Kampfe um das neue Weltbild und wird der Hauptvorkämpfer für das kopernikanische All im Streit mit den Aristotelikern. Er ist es, der die Welt des absoluten Raums vernichtet und zur Vorstellung der völligen Relativität des Raums und der Bewegung sich durchringt. Der Weltraum, der keinen gegebenen festen Mittelpunkt mehr hat, verwandelt sich in einen reinen Inbegriff von Beziehungen. Die Bewegungsgesetze Galileis sind die Gesetze der Bewegung auf der bewegten Erde und drücken die wesentlichen Eigenschaften der Schwere auf der Erde aus. Die Bewegung wird erforscht als der Urvorgang aller Veränderung und damit alles Geschehens in der Natur.

Auch hier wird die alte Naturphilosophie entwurzelt. Denn mit dem absoluten Mittelpunkt des Alls verschwindet die Möglichkeit, die Schwere durch den Zug der Körper zu ihrem natürlichen Ort im All zu erklären. Die rein mathematische Auseinandersetzung der Vorgänge bei der Bewegung der Körper wird die Aufgabe. Die ungleichförmig geradlinige Bewegung wird aus gleichförmig geradlinigen und jede krummlinige Bewegung nach dem Parallelogramm der Kräfte aus geradlinigen zusammengesetzt. Der geworfene Körper beschreibt eine Kurve, von der die gerade Linie des Wurfs die erste Tangente ist, und die sich aus zwei Bewegungen zusammensetzt, von denen die eine mit gleichförmiger Geschwindigkeit in der Richtung der Tangente, die andere senkrecht nach dem Gesetz des Falls erfolgt. Die Gestalt der Kurve ergibt sich aus diesen Gegebenheiten als die der Parabel. Damit gewinnt Galilei die ersten Lehren einer rein geometrischen Physik und in der

geometrischen Physik die Grundlegung der Naturwissenschaft. Sie tritt hervor, indem der Geist den Gedanken der neuen Wissenschaft an das Einfache und Letzte heranbringt und sich entschließt, den einfachen Begriff der Bewegung nach den in ihm gedachten Verhältnissen mathematisch zu erfassen. Alle Veränderung in der Körperwelt soll hinfort geometrisch aus Bewegungen zusammengesetzt werden. Statt der vier Arten der Veränderung beim Aristoteles gibt es für die neue Wissenschaft nur eine.

So wird die allgemeine mathematische Mechanik als die Lehre von den bewegten Körpern die neue Grundwissenschaft von der Natur. Auch in diesem letzten Grunde des Naturgedankens wird die falsche Metaphysik, die Annahme von dem erdichteten Streben der Urkörper nach ihrem Ort im All beseitigt. Die mathematische Festsetzung der in der Bewegung als solcher notwendigen Beziehungen ersetzt sie. Wie bei Kepler wird die Wirklichkeit in ihren Grundmerkmalen mathematisch bestimmt. Nur handelt es sich hier um die letzten Merkmale des Naturbegriffs überhaupt. Die Untersuchung sucht nicht in einem blinden Zusammenraffen der Fälle die Merkmale zusammen. Sondern es genügt die denkende Auseinandersetzung eines einzigen Falls, die Auseinandersetzung des Gedankens Fall in seine bildenden Merkmale.

Wenn dies der neue Begriff der Induktion ist, so wird sie möglich unter der beherrschenden Annahme von der durchgängigen gleichförmigen Bedingtheit und Gesetzmäßigkeit der Natur, die demnach in jedem einzigen Falle sich bestätigen muß. Aber das Ziel bleibt die streng deduktive allgemeine Naturwissenschaft, bei der aus letzten Grundbestimmtheiten alle Sondergesetzmäßigkeiten fließen. Die Induktion ist eine umgekehrte Deduktion. Die Natur ist der Begriff vom körperlichen Geschehen, der, deduktiv allgegenwärtig in all ihren Erscheinungen, induktiv zu finden ist. Bei den Fallgesetzen wird der Begriff von der gleichförmigen Beschleunigung, die in der wirklichen Natur unserer

Beobachtungen nicht vorkommt, zugrunde gelegt, um die in der Natur vorkommenden Fälle abzuleiten und zu bestimmen. So offenbar und deutlich wird in diesem Zusammenhange die freie Schöpfung des Gedankens dasjenige, was Erfahrung im Sinne der Wissenschaft hervorbringt. Das Denken schafft die Bestimmungen, durch die der Begriff der Wirklichkeit definiert wird. Die Natur, die hier als ein Inbegriff notwendiger Zusammenhänge erschlossen wird, ist eine Schöpfung des Geistes. Er setzt den Zusammenhang von Gedanken, der die Vorgänge der Natur als einen Inbegriff notwendiger Beziehungen denken läßt und bestimmt. Erfahrung wird nicht empfangen, sondern geschaffen.

So gibt Galilei der neuen Wissenschaft die Methode, die dasjenige bildet, was man in strengem Sinne exakte Naturwissenschaft nennt. Sie ist exakt durch ihre mathematischen Mittel und durch ihre durchgängige Bestätigung an der Erfahrung. Zugrunde liegt die Mathematik als ein Wissen von sich aus, ein Wissen, das seine Gewißheit in sich selber trägt, aus Denken allein, aus reinem Denken und ohne Beziehung auf Erfahrung. Sie empfängt sie nicht von außen, sondern bringt sie aus sich selbst hervor. In der Sprache Kants hieße dies ein Wissen a priori. Die Fälle der Wirklichkeit aber, wie in seinem Beispiel der freie Fall der Körper, bedürfen, um in die Notwendigkeit des mathematischen Gedankens einzugehen, zuerst der Zerlegung, der Analyse, so wie wir die ungleichförmig geradlinige, die krummlinige Bewegung zerlegten. So arbeiten wir unter der Voraussetzung der mathematischen Verfassung in der Natur die in dem Fall zu denkenden mathematischen Beziehungen heraus. Hierauf folgt die Synthese, die denkende Zusammensetzung, indem wir die durch die Zerlegung gefundenen Beziehungen rechnerisch in ihre Folgen entwickeln. Damit bauen wir im Gedanken den wirklichen Naturvorgang auf als ein notwendiges Geschehen. Es ist die Deduktion, die der Induktion folgt, so wie sie nach ihrer Möglichkeit in der Induktion bereits vorausgesetzt war. Die vorausgesetzte Deduktion ist es, die die

Induktion leitet. Hier endet die Rechnung in der Bestätigung durch Erfahrung. Die Bestätigung liegt im Experiment, im Versuche, der damit ein unentbehrliches Glied in der Kette der Methode wird. Der Versuch ist die Bestätigung der Synthesis an den Tatsachen. So muß der Vorgang verlaufen, wenn der Rechnungsgedanke richtig ist. Der Versuch bestätigt den Verlauf. Also ist der Rechnungsgedanke richtig. Der Versuch ist der Untersatz im Schluß des erfindenden Denkens. Der Versuch bedeutet die methodisch gestellte Frage an die Natur. Der Gedanke geht voran. Der Versuch schlägt die Brücke zwischen dem Gedanken und der Natur, zwischen Subjekt und Objekt. Er ist das Ja des Objekts zum Gedanken und gibt den erdachten Gesetzmäßigkeiten die tatsächliche Geltung. Er bestimmt gedanklich den Begriff der Tatsächlichkeit.

Diese neue Logik der Erfindung schlägt den Keil der sokratischen Methode in die Natur und öffnet sie der Erkenntnis. Sie ist das sokratische Eins von Induktion und Deduktion im Begriffe. Aber statt der Deduktion in der aristotelischen Scholastik, welche Subsumtion unter die Merkmale des Klassenbegriffs ist, und statt ihrer Induktion, welche Sammlung der Merkmale für den Klassenbegriff ist, bedeutet sie das Finden und Bollziehen des Begriffes im Gesetze. Das Gesetz als der Gedanke vom gleichen Zusammenhang der Beziehungen ersetzt die aristotelische Form als die geheimnisvolle wesenbildende Seele. An die Stelle der Eigenschaft, die nicht weiter ableitbar ist und also dunkel bleibt, tritt die Größe, an die Stelle der Qualität die Quantität. Das ganze Ziel der Methode ist das Finden des Gesetzes. Das Gesetz ist gefunden, wenn der Versuch die tatsächliche Geltung der mathematisch erdachten Zusammenhänge bestätigt. Das Naturgesetz im Sinne Galileis und der neuen Naturwissenschaft bedeutet also die mathematische Definition der Vorgänge, d. h. der Beziehungszusammenhänge in der Natur. Es besagt den Inbegriff der Bedingungen, die den Vorgang definieren. So ist die exakte Methodik als Grundlage

und Form der modernen Naturerkenntnis herausgearbeitet. Die Gewißheit und Notwendigkeit der mathematischen Erkenntnis dringt in die Vorstellungen von der Natur und wird ihnen mitgeteilt in jener methodischen Folge des analytisch-synthetischen Verfahrens mit seiner Bestätigung am Experiment und Versuch. Der Versuch ist der Schluß der Deduktion, der ihre Voraussetzung als richtig erweist. Damit haben wir den Begriff der denkgenauen, der denkgewissen, der exakten Naturwissenschaft. Dies ergibt den sicheren Gang der Methode für das Naturerkennen.

Alle die großen Forscher dieser neuen Wissenschaft bilden eine einzige große Schule. In ihrem Reich gibt es einen unabgebrochenen Fortschritt ohne Rückgang. Jede neue Schöpfung in diesem großen Reich der Erfahrung ergibt und erschließt neue Gebiete und Fragen. Allerdings begrenzt die Methode zugleich den Begriff der Naturerkenntnis. Sie wird eingeschränkt auf das Gebiet der Beziehungen, die die Vorgänge mathematisch definierbar machen. Sie verzichtet auf eine Erkenntnis des inneren Wesens und kennt nicht das sogenannte „Innere der Natur“, wie es Aristoteles in dem großen Streben der Gottessehnsucht in den Geistern aufdeckte, die geheimnisvoll in den Dingen ihr Leben vollziehen. Definition bloßer Beziehungen tritt an die Stelle des Mitlebens in den inneren Wesenheiten. Damit setzt die Tatsache der neuen Naturerkenntnis die Grenze zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Es ist die Grenze des modernen Naturgedankens gegen Aristotelismus und Naturphilosophie.

Jedenfalls aber ist der Begriff der Erfahrung als der wissenschaftlichen Wirklichkeits- und Naturerkenntnis jetzt ein methodisch bestimmter Begriff geworden in seinem Zusammengreifen von Mathematik, Beobachtung, philosophischen Grundbegriffen und Experiment. Das Denken geht mit dem Grundmittel der mathematischen Gewißheiten oder Möglichkeiten an die Tatsachen heran. Dadurch wird Erfahrung als exakte Wissenschaft möglich. Der Schöpfergeist, der in diesen Jahrhunderten die neue höhere

Mathematik schuf, war die Betätigung der gleichen bildenden Kräfte, die den neuen Naturgedanken hervorbrachten. Die Mathematik des Unendlichen und der Stetigkeit bewältigte die Aufgaben des Bewegungsgedankens. Eine neue Welt des Mathematischen bedeutet auch eine neue Welt der Natur. Man sieht die Tiefen der Zusammenhänge in dem Worte Kants, mit dem er in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ diesen Urgedanken der naturwissenschaftlichen Methodik in Beziehung zu seiner Neubegründung der Philosophie bringt: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen ... ließ ... , so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gängeln lassen müsse ... die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der andern an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität des Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkungsart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.“ Die Stelle gibt den Sinn der Methode in musterhafter Schärfe. Freilich haben

wir in der Natur zu suchen, nicht ihr anzudichten, was sie ist. Aber suchen heißt nicht blind erwarten, was sie uns sagen mag, sondern mit den Gedanken des Geistes, mit den reinen Begriffen der Mathematik an sie herantreten und sie fragen, wie sie in ihren Vorgängen Ausdruck und Darstellung dieser Gedanken sei. Daß sie als Darstellung von Größenbegriffen sich in ihren Vorgängen fassen lasse, ruft sie uns nicht zu, sondern wir legen es in sie hinein. Wir legen in sie den Gedanken unserer Wissenschaft, der allein ihre unbestimmten Mannigfaltigkeiten zur Einheit des Begriffs bringt. Dies ist der Sinn des Wortes, das den Begriff der Erkenntnis selbst bestimmt: daß wir von den Dingen nur das erkennen, was wir in sie legen. Dies aber ist auch der Punkt, an dem die Gewohnheit unseres Vorstellens hartnädig der Belehrung widersteht, genau so hartnädig, wie unsere Anschauung des Alls täglich wieder den kopernikanischen Gedanken ablehnt. Wir meinen, unser Erkennen sei nichts als ein Abbilden der gegebenen Dinge, da es doch vielmehr das Schaffen einer begrifflichen Einheit ist, die die gegebenen Dinge als notwendige Folgen gedanklicher Gewisheiten verstehen läßt.

4. Newton

Als reife Frucht der Vorarbeiten, in denen diese ganze Reihe höchster Geister in der Geschichte der Erkenntnis sich betätigten, erschien im Jahre 1687 das Werk Newtons: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Schon im Namen sagt es den ganzen neuen Gedanken. Es ist wohl Philosophie der Natur und ersetzt als solche die Naturphilosophie des Aristoteles und das Weltbild des Mittelalters. Aber das ist eben der Fortschritt, daß diese Philosophie jetzt ihre mathematischen Gründe gefunden hat. Newtons Tat liegt darin, daß er die Arbeit der Vorgänger durch einen völlig neuen Gedanken vereint. Das All des Kopernikus wird mathematisch verstanden, indem die Planetengesetze Keplers von der

Mechanik Galileis aus ihre Deutung finden durch den neuen Gedanken der allgemeinen Schwere, die die Welten zusammenhält. Das III Keplers war zwar Mathematik geworden, aber immer noch reine Geometrie geblieben. Newton entwickelte die Geometrie Keplers zur Mechanik und Physik des Himmels. Die Lehre vom System der Wandelsterne wird zu einem Fall der allgemeinen Mechanik. Die Gesetzmäßigkeit der im Himmelsraum bewegten Massen wird zurückgeführt auf einen einzigen mathematischen Gedanken und aus ihm entwickelt. Dieser Gedanke macht die von Galilei gefundene Gesetzmäßigkeit der Schwerkraft an der Erde zur allgemeinen Kraft der Massen im Raum. Das Gesetz der allgemeinen Anziehung wird zum Grundgesetz aller Materie. So wird die von Galilei begründete mathematische Bewegungslehre durchgeführt und systematisch aus ihren letzten Grundgedanken entwickelt. Das Weltall aber wird behandelt als das Experiment und bestätigende Beispiel zur Bewährung des Gedankens. Die Astronomie, an der der Gedanke der neuen Wissenschaft sich entwickelt hatte, wird zum reinen Beispiel der allgemeinen Naturlehre. Die Bewegungen im III sind mathematisch verstanden und zurückgeführt auf die letzte Grundkraft der Natur. Die mathematische Naturlehre ist in ihrem Grundbau vorläufig vollendet. Das Ziel der völligen Einheit für die Erklärung der Naturbewegungen im Kleinsten und Größten ist erreicht. Wir haben an dem Werk den vorbildlichen Fall für das Ineinandergreifen und die völlige Durchdringung von Mathematik, Beobachtung, Experiment und Philosophie. Die mathematische Gewißheit der Wirklichkeitserkenntnis stellt sich dar in dem großartigsten Ergebnis der Einsicht in die Verfassung des IIIs. Es ist die volle Durchführung und der stolzeste Erfolg der „Methode“, die wir als die der neuen Naturwissenschaft begriffen. Was Platon forderte, ist vollendet. Die Lehre von den Sternen ist zurückgebracht auf die Wissenschaft von den wahren Schnelligkeiten in den wahren Gestalten und Zahlen. Der Weltbau der Sterne wird

zum Beispiel dieser Wissenschaft. Newtons Kraft der allgemeinen Anziehung bietet das reine Urbild einer platonischen Idee und verdeutlicht den innersten Gedanken des Platon. Sie ist die Urgestalt des reinen Gedankens, welche in die Mannigfaltigkeiten der bewegten Körper die Einheit des Begriffs legt und sich als solche in ihnen auswirkt. Es ist sehr merkwürdig, daß bei dem Zusammenbruch des aristotelischen Kosmos die volle Reinheit des platonischen Grundgedankens als eine neue Schöpfung wiederkehrt. Der Wissenschaft von der Natur ist hiermit ihr unaufhebbares Ziel gegeben: die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu verstehen durch die Einheit der Kräfte. Die Kraft aber bedeutet nur den letzten Rechnungsausdruck für die gedankliche Einheit der Erscheinungen. Das Ziel ist die Einheit eines mathematischen Gedankens für die Gesamtheit des körperlichen Geschehens.

5. Die moderne Naturwissenschaft

Die exakte Wissenschaft von der Natur ist eine neue Gestalt des Geistes nach Problemstellung, Methode, Ergebnis und Charakter. In ihrer Methode stellt das Erkennen sich in völlig neuem Sinn seine Ziele und entnimmt den neu begriffenen Aufgaben die Bedingungen der Lösung genau wie bei der Methode des Sokrates. Es ist dieser philosophische Gedanke der neuen Wissenschaft, der uns in unserem Zusammenhange allein beschäftigt. Man darf sagen: der Naturbegriff wird neu definiert. Die Natur wird als ein Inbegriff von Beziehungen aufgefaßt, die der Bestimmung in exakten mathematischen Begriffen zugänglich sind und sich als Größen messen lassen. Die Natur ist nicht eine Gegebenheit, die nachzubilden ist, sondern sie bedeutet jenen Inbegriff von Beziehungen, die erst zu entdecken, erst im Denken hervorzubringen sind und zwar in den notwendigen Gedankenverknüpfungen der Mathematik. Der Grundbegriff der Natur wird daher ihre Notwendigkeit. So entsteht der Gegensatz der neuen Wissen-

schaft gegen die Metaphysik. Sie ist in ihrer innersten Wesenssetzung antimetaphysisch. Sie ist nicht mehr Erkenntnis des Absoluten, sondern sucht die absolute Gewißheit der Erkenntnis, freilich mit einer bewußten Einschränkung der Probleme und Erkenntnismöglichkeiten. Aber es ist doch im Gegensatz zu der allumfassenden Metaphysik vom Wirklichen in der Beschränkung auf das engere Problem der Naturwirklichkeit das Gewinnen des strengen Begriffs der Wissenschaft überhaupt. Die Natur soll vorgestellt werden nach den Beziehungen, die sich dem mathematischen Gedanken mit seiner Notwendigkeit erschließen, aber sie soll nicht nachgelebt werden in ihrem innersten Leben wie in der Entelechie. Das Denkmittel der Mathematik formt geradezu den Naturgedanken. Die Rücksicht auf die Gewißheitsmöglichkeit der Erkenntnis ist es, die schon das Problem der Natur neu bestimmt. Es könnte nirgends deutlicher werden: nicht der Geist empfängt das Bild der Natur und bildet es nach, sondern er formt das Bild der Natur, wobei erst entschieden wird, was Sinnenschein ist und was Sinnenanschauung, und wobei die Beobachtungen ein bloßer Stoff sind wie der Marmor für den Künstler. Die Gestalt ist allein des Geistes. Er bestimmt, was unter der Natur verstanden werden soll. Er schafft die Grundlagen der ganzen Naturvorstellung in der Notwendigkeitsform der Mathematik. Zum ersten Male ergibt sich eine wirkliche Definition dessen, was Wissen in Naturerkennen heißen soll, und damit zum erstenmal eine scharfe Grenzsetzung zwischen der Wissenschaft auf der einen Seite, die den Beobachtungen die Notwendigkeit des mathematischen Gedankens gibt, und der Metaphysik auf der andern, die Begriffe des bloßen Denkens, Geschöpfe unseres Verstandes, die die Phantasie mit Eigenschaften lebendiger Persönlichkeiten ausstattet, zu wirklich existierenden Wesen macht. Wir fragen nicht, was die Schwere nach ihrem Wesen sei im Zusammenhang des lebendigen göttlichen Kosmos, sondern wir suchen das mathematische Gesetz der Bewegungen, die durch die

Schwere bewirkt sind. Sie ist, wenn wir sie eine Kraft nennen, nur ein Name für eine bestimmte Art der Bewegungsauswirkung. Die Realität der Allgemeinbegriffe besteht nicht im Dasein von unkörperlichen, nur durch reine Begriffe denkbaren Einzelwesen, sondern in Naturgesetzen. Deduktion und Induktion bekommen für das Naturerkennen eine neue Inhaltsbestimmung. Die Induktion ist die Kunst der Gedankenführung, die durch Experiment und Beobachtung die Erscheinungen in die Gestalt des mathematischen Gedankens bringt und uns die Bestandteile des Naturvorgangs in die Hand gibt. Die Deduktion ist der Vollzug des Naturvorgangs in seiner mathematischen Notwendigkeit. Wir gewinnen erst so den bestimmt definierten Begriff der Erfahrung als der Methode der Wirklichkeitserkenntnis. Erfahrungserkenntnis ist dort, wo die Tatsachen verstanden sind als notwendige Folgen und Darstellungen einer allgemeinen mathematischen Gesetzmäßigkeit. Sie wird nicht empfangen, sondern geschaffen durch die Notwendigkeiten des Geistes. Es ist genau der platonische Begriff der Erkenntnis. Auch hier sind es die Ideen, die Denktaten, die das Bild der Erkenntnis formen. Der Erfahrungsbegriff der neuen Naturwissenschaft ist idealistisch, d. h. er faßt das Erkennen nicht als ein Abbilden der Dinge, sondern als ein Schaffen und Hervorbringen derjenigen Gedanken vom Wirklichen, die den Charakter der Notwendigkeit im Sinne mathematischer Gesetzmäßigkeiten, im Sinne letzter notwendig geltender Denksetzungen tragen. Wahrheit besteht im Unterordnen des Wirklichen unter das Notwendige. Es malt den ganzen Unterschied des neuen Naturgedankens gegen die alte Naturphilosophie, was Kepler gegen Robert Fludd bemerkt: ihn unterscheidet von Fludd, daß dieser sich an dunkeln Rätseln ergötzt, Kepler aber die in Dunkelheit gehüllte Natur der Dinge an das Licht zu ziehen trachtet.

So bedeutet denn die gewaltige Entwicklung der mathematischen Erkenntnis in diesem Jahrhundert nichts Geringeres, als daß in ihr die Schöpferin des neuen Naturbegriffs wie

aus einem unwiderstehlichen Triebe genialer Schöpferkraft sich entfaltet. Dadurch hebt sich dann die Natur der Wissenschaft von derjenigen der Naturphilosophie ab. Hier waltet nicht mehr der übergreifende Gedanke von den immer vollkommeneren Formen der Lebensentfaltung wie beim Aristoteles, wobei denn auch das Weltall mit den immer reineren Gestirnbahnen oder gar den immer reineren Geistern der Gestirne den rein metaphysischen Gedanken von der Entelechie durchführt. Sondern ins Auge gefaßt wird allein, was sich in mathematischer Bestimmtheit auszusprechen vermag, allein die Beziehungsform der bewegten Körper. So ergibt sich ein Kreis exakten Wissens. Es ist eine neue Art der Begriffsbildung. Die Allgemeinheit des Begriffs bedeutet nicht die Abstraktion von den Besonderheiten der Erscheinungen und die Zusammenfassung der Merkmale für eine Klasse von Fällen der Erscheinung, sondern von vornherein das Ergreifen des exakt Denkbaren an den Beziehungen der Erscheinungen. Das Denken selber bestimmt und schafft sich seinen Begriff von Wirklichkeit. Das Wirkliche wird erst gesetzt durch den Gedanken. Indem er es hier von seinen exakten Denkmitteln aus setzt, ergibt sich der Begriff der Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes.

Die neue Weltanschauung steht fest gesichert durch Erfahrung, Mathematik und allgemeine philosophische Naturlehre. Geschaffen ist die exakte Grundwissenschaft von der Natur, welche die Gesetzgebung für die gesamten Naturwissenschaften enthält. Die dunkeln Mächte, die die Sterne durch die Himmel führen, haben sich in das Nächste und Bekannteste, in die irdische Schwere aufgelöst. Die Schranke zwischen Himmel und Erde ist gefallen. Wie von Kepler zu Galilei von den Erscheinungen zu den Ursachen, sind wir von Galilei zu Newton von den Ursachen zu den Grundursachen fortgeschritten, zu den der Materie ursprünglich innewohnenden Grundkräften. Keplers Weltharmonie ist durch Newtons mathematische Naturphilosophie zur Mechanik des Himmels geworden.

Dies alles bedeutet im buchstäblichen Sinn eine neue Welt der Erkenntnis. Aber wichtiger ist, daß es den methodisch gewonnenen Ausgangspunkt für immer neue Entdeckungen darstellt. Es ist der Anfang einer stetig wachsenden Welt. Das Weltbewußtsein des modernen Menschen erhält hier seinen eigentümlichen Wesenszug. Er liegt im Stolz und im Vertrauen seiner Naturerkenntnis, in der zunehmenden Abkehr von allen Einbildungen der metaphysischen Erdichtung, in der zunehmenden Schätzung des sicheren Erfahrungswissens. In der Zeit nach Newton wurde sein Weltssystem gefühlt als die „neue Philosophie“, d. h. als das neue Bild vom Kosmos im Gegensatz zu dem des Mittelalters. Dies erst war die wahre Lösung aus der Umklammerung des mittelalterlichen Gedankens. Noch immer gilt es das Zersprengen des Aristotelismus durch ein neues Weltwissen, noch immer also die Richtung auf das Weltbild in seiner Gesamtheit. Aber der Unterschied liegt in der neuen Gewißheit, die dieser Lehre vom All, von der Welt eignet. Die Menschen des newtonianischen Zeitalters leben in einem Hochgefühl, als stünden sie zu allen Früheren im Verhältnis wie von Wachenden zu Träumenden, wie von Wahrheit zum Wahn. Der neue Naturgedanke wird die wesentliche Kraft für die Bildung der Weltanschauung in den folgenden Jahrhunderten. Damit entspringt die neue Gestalt der Weltanschauung, die man Naturalismus nennen mag. Der Naturalismus besteht in der Weltansicht, die keine Erklärungsgründe für das Wirklichkeitsgeschehen gelten läßt außer der allgemeinen Naturgesetzlichkeit. Er leugnet das absichtsvolle Wirken höherer Mächte im All und kennt nur die blinde Notwendigkeit des unentrinnbaren Gesetzes. Er glaubt nicht länger an die geistigen Formen und Kräfte, sondern kennt nur das berechnende Wissen um die Natur. Er kehrt sich ab von den beweglichen Träumen der Einbildungskraft und wendet sich zu Mathematik und Beobachtung. So schreitet der Naturalismus entschlossen auf seinem Wege der Entgötterung der Welt. Die Technik der neuen Jahr-

hunderte ist die Anwendung der neuen Weltansicht auf die Beherrschung der Natur. Die Technik in ihrer Entwicklung schafft wieder eine neue Gesellschaft und einen neuen Menschen. Die Mechanisierung der Natur wandert aus dem Kreis der bloßen Betrachtung hinein in die Seelen. Der Naturalismus erobert auch das Leben der Menschen. So sehr erscheint die „neue Philosophie“ als die herrschende Gewalt in der Geschichte des Geistes bis zur Gegenwart. Eine neue große Einseitigkeit ist aus ihr entstanden. Noch heute gelten vielen die Mächtsätze großer Naturforscher in Fragen der Weltanschauung als unfehlbare Göttersprüche. Die „neue Wahrheit“ ist der neue Glaube und oft der Aberglaube der Massen geworden. Auch dies Gebilde edelster Schöpferkräfte und höchster kritischer Besonnenheit hat dem Schicksal der menschlichen Geistesgebilde nicht entgehen können. Es ist zu einer neuen Dogmatik erstarrt.

Die Erstarrung trat in dem Augenblicke ein, in dem auch diese neue Erkenntnis aufgefaßt wurde, als sei sie ein Abbild der Dinge und in den Tatsachen der Natur unmittelbar gegeben. Denn wenige blicken tiefer in die ungeheure Problematik der neuen Wissenschaft hinein. Was als das unmittelbare Erschließen der Wirklichkeiten erscheint, ist in Wahrheit eine Grundannahme, eine Hypothese des weltaufbauenden Denkens von gewaltiger Kühnheit. Sie ruht auf dem Grundsatz der mathematischen Erkennbarkeit der Natur. Sie nimmt, im Grunde willkürlich oder zum mindesten selbsttätig, die Beziehungen in Raum und Zeit als die letzten gegenständlichen Grundzüge der Dinge. So unermesslich ertragreich in ihren Ergebnissen die neue Erkenntnisweise ist, in ihren Grundlegungen ist sie ein Aufbau letzter allgemeiner Annahmen oder Hypothesen. Diese kühne Hypothese des weltbauenden Denkens bestimmt erst den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung. Fast möchte man sagen: sie setzt ihn eigenmächtig fest. Übrig bleibt immer noch die Frage nach den Gründen und der Möglichkeit der Methode selber, nach dem Recht und der Geltung jener letzten Voraus-

setzungen. Diese Frage ist nicht die der Naturwissenschaft, welche die Naturwirklichkeit ausschließt, sondern die der Philosophie als der Wissenschaft von den letzten Gründen und ihrer Geltung. Das platonische Verhältnis von der Wissenschaft als dem Entfalten der Hypothesen, der Grundlegungen in ihren Folgen und der Philosophie als der Ableitung der Grundlegungen selber aus dem letzten sich selbst bewährenden Grunde bestätigt sich aufs neue. Sofern es sich um die Fragen der neuen Erkenntnismethoden, der neuen Induktion und Deduktion handelt, wird Philosophie damit die Logik der Wissenschaft. Sofern der Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung selbst begründet und definiert werden soll, wird sie die Theorie der Erfahrung. Jahrhunderte philosophischen Ringens empfangen hier Richtung und Aufgabe. Die Philosophie sucht im Sinne der Naturwissenschaft die allgemeine Weltansicht in der modernen Metaphysik. Sie zergrübelt sich an den Fragen und hoffnungslosen Schwierigkeiten der Wirklichkeitserkenntnis, indem sie das Leben der erkennenden Seele zu ergründen sucht, in der Erkenntnis-kritik des modernen Empirismus. Sie löst das Problem der neuen Wissenschaft zugleich und der allgemeinen Weltanschauung im kritischen Idealismus. So führt ihr Weg in den großen Linien von Spinoza über Hume zu Kant.