



Staats- und
Universitätsbibliothek
Bremen

Staats- und Universitätsbibliothek Bremen

DFG Projekt Die Grenzboten

Die Grenzboten

Berlin u.a., 1841 - 1922

Hellenentum und Christentum : 3. Sokrates, Plato und Aristoteles

urn:nbn:de:gbv:46:1-908

des Kanals nicht gerade günstig zu nennen. Die verschiedenen Schätzungen schwanken zwischen 4 und 10 Millionen Nettotonnen; von ihnen stellt die gewöhnlich angenommene Angabe Colquhouns, der für 1905 eine Frequenz von 7 Millionen Tonnen voraussagt, ungefähr die arithmetische Mitte dar. Bedenklich muß es aber stimmen, wenn der Chef der amerikanischen Statistik den zu erwartenden Verkehr neuerdings nur auf eine Million Tonnen veranschlagt. Dabei scheint außer acht gelassen zu sein, daß infolge des Kanalbaus Nordamerika sicherlich in einigen Massenartikeln, wie Kohle und Eisen, die hauptsächlichliche Versorgung eines großen Teils der Pacifickländer übernehmen wird; aber auch wenn man dies in Betracht zieht, wird eine Schätzung auf 5 Millionen Nettotonnen eher noch zu hoch als zu niedrig erscheinen. Nimmt man nun für den Nicaraguakanal bei einer Bau Summe von 1000 Millionen Mark und jährlichen Unterhaltungskosten von 20 Millionen Mark eine fünfprozentige Kapitalverzinsung an, so wären 70 Millionen Mark jährlich aufzubringen, sodas demnach die Gebühren mit annähernd 15 Mark pro Tonne anzusetzen wären. Übernimmt der Staat den Bau, so wäre nur eine 2½ prozentige Verzinsung nötig, und die Gebühren würden sich auf etwa 9 Mark ermäßigen. Günstiger liegt die Sache für den Panamakanal, dessen Baukosten nur etwa 600 Millionen sein werden. Rechnet man hier 5 Prozent Kapitalverzinsung, 1 Prozent Amortisation und bei der geringern Länge etwa 7 Millionen Unterhaltungskosten, so müßten jährlich 43 Millionen herausgewirtschaftet werden; die Gebühren würden sich demnach nicht ganz auf 9 Mark stellen, also immer noch höher als im Suezkanal, wo sie 7,50 Mark für die Nettotonne betragen, ganz abgesehen davon, daß die Suezkanalgesellschaft bei ihrer glänzenden Dividende die Durchgangsgebühren leicht herabsetzen könnte. Alles in allem genommen wird also der Bau der mittelamerikanischen Wasserstraße auch nicht entfernt eine derartige Umwälzung des Weltverkehrs hervorrufen, wie sie seinerzeit die Eröffnung des Suezkanals im Gefolge gehabt hat.

Th. Lenschau



Hellenentum und Christentum

3. Sokrates, Plato und Aristoteles



icht als Reformatoren der Volksreligion oder gar als Stifter einer neuen Religion sind Sokrates und seine großen Schüler aufgetreten. Aber ihre Bemühungen um die sittliche Hebung des Griechenvolks nötigten sie, den vernünftigen Kern aller Religion aufzudecken und damit den Grund zu legen für die Theologie der Kulturvölker der Zukunft. Die Religion des xenophontischen

Dem zweiten Aufsatz dieser Serie (im vorjährigen vierten Bande S. 534) hatte ich die Bemerkung vorausgeschickt, daß ich u. a. Jakob Burckhardts Griechische Kulturgeschichte benutzt hätte und in einer Anmerkung beigefügt: „Burckhardt soll die Veröffentlichung der unter

Sokrates ist, um es kurz zu sagen, die der Rationalisten des achtzehnten Jahrhunderts. Er erfährt, daß Aristodemus der Kleine weder den Göttern opfert, noch sich der Mantel bedient und solche, die beides thun, verspottet. Er zwingt ihm das Zugeständnis ab, daß Gegenstände, die offenbar für einen bestimmten Zweck eingerichtet sind, nicht Erzeugnisse des Zufalls sein können, sondern einem Künstler ihr Dasein verdanken, und daß das von den lebendigen Geschöpfen und ihren Organen in noch höherm Grade gilt als von den Artefakten, und er führt dabei dieselben Beispiele, wie die Einrichtung des Auges an, deren sich heute noch die Katecheten mit Vorliebe bedienen. Und als Aristodemus einwendet, die Schöpfer der lebenden Wesen sehe man nur leider nicht, entgegnet er: Du siehst doch auch deine eigne Seele nicht, die deines Leibes Herrin ist. Auf die weitere Einwendung des Freigeists, er leugne ja die Gottheit nicht, aber diese sei doch viel zu erhaben, als daß sie seines Dienstes bedürfen sollte, antwortet Sokrates, je erhabener das Wesen sei, das sich herablasse, ihm zu dienen, desto mehr müsse er es ehren. Aber die Götter kümmern sich nicht um die Menschen, meint der andre, darum brauche man sich auch nicht um sie zu kümmern. Darauf zeigt ihm Sokrates an den Vorzügen, die den Menschen vor den Tieren auszeichnen, wie liebevoll die Gottheit für das Menschengeschlecht im allgemeinen gesorgt habe, und wenn sie auch nicht jeden, wie ihn selbst, durch das Daimonion berate, so habe doch der einzelne an den Weisungen teil, mit denen sie durch Orakel und allerlei Vorzeichen die Staaten lenke. Den Euthydemus macht er auf die großen und zahllosen Wohlthaten der Götter aufmerksam, und oft warnt er vor Ungerechtigkeit mit dem Hinweis darauf, daß die Götter alles sehen, auch was im Verborgnen ohne Zeugen geschieht, und sogar die Gedanken der Menschen. Daß ihn persönlich die Gottheit durch eine innere Stimme zurückhält, wenn er etwas zu thun im Begriff steht, was üble Folgen nach sich ziehen würde, davon ist er fest überzeugt. Nicht in Beziehung auf solche Dinge dürfe man Inspirationen erwarten, die jeder mit seinem natürlichen Verstande zu erkennen vermag, nicht in Beziehung auf den zweckmäßigen Betrieb seiner Berufsgeschäfte oder auf die Unterscheidung des Gerechten vom Ungerechten, sondern nur in Beziehung auf das, was niemand auf natürlichem Wege erfahren kann,

diesem Titel von seinem Neffen herausgegebenen Studien durch letztwillige Verfügung verboten haben, weil er sie für unweis hielt; ihren Wert als Sammlung von Quellenstoff beeinträchtigt die Unfertigkeit nicht.“ Ich las die Notiz in der Frankfurter Zeitung, als der Artikel schon fertig und Burckhardts Werk, das ich geliehen hatte, nicht mehr in meinen Händen war. Die Sache war mir sehr unangenehm, weil man mir sagen konnte, was ich aus Burckhardt beigebracht hätte, habe unter diesen Umständen keinen Wert. Diesem Einwand glaubte ich durch obige Bemerkung vorbeugen zu müssen. Herr Professor Dr. Jakob Ori schreibt nun der Redaktion der Grenzboten, daß jene Zeitungsnotiz auf Verleumdung beruhe, und daß er vor Gericht gegen den Verleumder ein obsiegendes Urteil erstritten habe. Davon hatte ich natürlich keine Kenntnis; hätte ich es gewußt, so wäre ja meine Besorgnis und die Anmerkung überflüssig gewesen. Daß ich es jetzt erfahre, ist mir um so lieber, als ich Burckhardts Werk noch weiter zu benutzen gedenke, und solchen Grenzbotenlesern, die an dem großen und schönen Werke ihre Freude gehabt haben, wird diese Vertheidigung des Schattens, der sich darauf gelagert hatte, ebenso willkommen sein.

C. J.

auf den zukünftigen Erfolg unsrer Unternehmungen; darüber könne man nur durch persönliche Inspiration oder durch Orakel und Vorzeichen belehrt werden.

Von der allgemein bekannten Moral des Sokrates brauchen wir nicht zu sprechen; nur an zwei Sätze wollen wir erinnern, weil der eine die Denkungsart von ganzen Zeitaltern bestimmt hat, der andre heute anfängt zu wirken. Sokrates lehrt, daß nichts bedürfen göttlich sei, wenig bedürfen gottähnlich mache; diese Ansicht hat die Philosophen der folgenden Zeit, das Urchristentum und das Mittelalter beherrscht. Und er äußert einmal, die Menschen verhielten sich einerseits wohlwollend gegeneinander, weil sie einander brauchten, andererseits feindselig, als Konkurrenten um dieselben Güter. In der ersten Hälfte dieses schlichten Sätzchens steckt die Sozialethik oder genauer gesagt die Ableitung der sittlichen Gefühle aus den sozialen Beziehungen, die zweite Hälfte erklärt das Böse ohne alle Mystik. Daß Sokrates in Unbequemung an die Volksreligion öfter die Mehrzahl „Götter“ gebraucht als die Einzahl „der Gott“ oder „das Göttliche,“ begründet um so weniger einen wesentlichen Unterschied zwischen seiner Religion und der des Rationalismus der christlichen Zeit, als auch dieser allerlei Mittelwesen wie Engel und geläuterte Menschen-seelen nicht unbedingt leugnet. So bliebe also nur die Anerkennung der Orakel und Götterzeichen als bedeutender Unterschied bestehn, doch auch dergleichen Reste eines ehrwürdigen Aberglaubens, wie Ritter es nennt, finden sich hier und da bei modernen Aufgeklärten.

Die Entscheidung der Frage, was von dem platonischen Sokrates dem Meister, was seinem größten Schüler angehört, berührt glücklicherweise unser Thema so wenig wie andre schwierige Fragen der Platoforschung, die zu beantworten der Verfasser dieser Aufsätze nicht imstande sein würde; wir haben es hier bloß mit den in Platos Schriften vorkommenden Äußerungen über Gegenstände der Religion und der Ethik zu thun, die wir ohne Erklärungsversuche nehmen, wie sie dastehn. Dem Plato, dürfen wir mit Windelband sagen, erwächst die Philosophie nach sokratischem Grundsatz aus einem sittlichen Bedürfnis; um etwas bestimmtes über die Tugend zu erfahren, wird er zunächst Erkenntnistheoretiker, dann Metaphysiker. Voll Entrüstung beobachtet er, wie die Sophisten, des Heraklit tiefe Philosophie aus schnöder Gewinnsucht mißbrauchend, nichts Festes stehn lassen. Daß in der Welt der Erscheinungen alles fließt, nichts Beharrliches zu finden ist, muß er ja zugestehn. Aber der ehrwürdige Parmenides hat dieser veränderlichen Welt, die immerfort wird und niemals bleibt, was sie einen Augenblick war oder zu sein schien, das eine unveränderliche Sein entgegengestellt. An das hält sich Plato. Dieses muß mit der Vernunft zu erreichen, als feste, unwandelbare Wahrheit zu gewinnen sein. Weit ab weist er die Behauptung des Protagoras, daß der Mensch, der einzelne Mensch, das Maß aller Dinge sei, d. h. daß für jeden Wahrheit sei, was ihm im Augenblick wahr scheine, und daß Erkenntnis und Sinneswahrnehmung eins seien. Er habe, läßt er im Theätet den Sokrates höhnen, an des Protagoras Schrift nur das eine auszusetzen, daß er in dem Sage: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, statt Mensch nicht lieber Schwein oder Bavian gesagt oder sonst ein mit Sinnen begabtes wunderliches Wesen ge-

nannt habe; das wäre dann eine wirklich imponierende Verachtung alles Strebens nach Wahrheit gewesen, wenn er uns gezwungen hätte zu bekennen: dieser Protagoras, den wir ob seiner Weisheit wie einen Gott bewundert haben, weiß also nicht mehr als eine Kaulquappe, denn auch für die ist Wahrheit, was sie wahrnimmt. Daß die Sinneswahrnehmungen täuschen und irre führen, in uns bald diese bald jene Ansicht erzeugen, ja daß man Träume für Wirklichkeit und die wache Wahrnehmung des Wirklichen für einen Traum halten kann, und daß unsre auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Meinungen voller Widersprüche stecken, leugnet Plato durchaus nicht, und er nimmt die Ergebnisse der scharfsinnigen Untersuchungen, die Protagoras darüber angestellt hat, mit Dank an, aber eben deshalb, behauptet er, dürfe man die durch Sinneswahrnehmungen erzeugten Vorstellungen nicht als Erkenntnis, sondern nur als Meinung gelten lassen. Wirkliche Erkenntnis könne sich nur auf ein Bleibendes und Unveränderliches beziehen. Als solches Unveränderliche findet er nun den Gattungsbegriff, den er *eidos* oder *idea* nennt, weil er die allen Wesen einer Gattung gemeinsame Gestalt ist. Wer die Veränderlichkeit dieser Welt der Erscheinungen sophistisch zur Beschönigung der Ungerechtigkeit mißbrauche, der werde der Strafe nicht entgehn. Nicht in Schlägen und Tötung bestehe die Strafe, denn dergleichen habe ja oft auch der Gerechte zu erdulden, sondern in einer unfäglichen jenseitigen Unseligkeit. Der Gerechte aber fliehe aus dieser Welt, die durch Naturnotwendigkeit Ungerechtigkeit enthalte (weil nämlich hienieden kein Wesen ohne sein Gegenteil bestehen könne), zu den Göttern; diese Flucht aber werde dadurch bewirkt, daß man Gott ähnlich werde.

Was nun dabei das Erkenntnisvermögen zu leisten hat, das ist eben zunächst die Erfassung der Ideen, das Bilden von Gattungsbegriffen. Es ist dies eine von der Wahrnehmung durch die Sinne grundverschiedne Operation, und da der Begriff, der Stuhl an sich, das Schöne an sich, weder gesehen, noch durch einen andern Sinn wahrgenommen werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig, daß ihn die Seele in einem frühern Leben geschaut hat und sich jetzt beim Anblick der einzelnen Stühle oder der einzelnen schönen Dinge an ihn erinnert. Es ist nicht schwer zu verstehn, wie Plato zu seiner mythischen Erklärung gekommen ist. Sein Verdienst besteht darin, klar gemacht zu haben, daß aus bloßen Wahrnehmungen niemals ein Begriff entstehn könne. Vom Materialismus aus führt keine Brücke ins Gebiet der Verstandesoperationen hinüber. Diese sind nur aus einer eigentümlichen Einrichtung der Menschenseele (einer Einrichtung, die unvollkommen auch schon bei den höhern Tieren vorkommt) zu erklären, wodurch die Seele gezwungen wird, ihre Vorstellungen in eigentümlicher Weise miteinander zu verbinden, nach Kategorien, die zuerst Aristoteles nachgewiesen hat. Apriorismus nennt man seit Kant diese Einrichtung oder Autonomie der Vernunft. Der durch und durch poetische Plato aber verfiel, als er über das merkwürdige Phänomen nachdachte, nicht auf einen Seelenmechanismus, sondern auf ein Schauen, und mußte dieses Schauen, da es sich im gegenwärtigen Leben nicht nachweisen läßt, in ein angenommenes Vorleben verlegen. Im weitern Verlauf der angespannten Gedankenreihe sah er sich genötigt, von allem, was mehreren Dingen gemeinsam ist, eine

Idee anzunehmen, also nicht bloß die Gattungsbegriffe, sondern auch die Eigenschaften, die Abstrakta, die Menschenseelen Ideen zu nennen und widerwillig Ideen des Bösen und des Gemeinen, der Ungerechtigkeit und des Schmutzes anzuerkennen. Aber so unumgänglich deren Untersuchung für die Erkenntnistheorie sein mag, das Reich des Göttlichen, in das sich der Weise flüchtet, machen sie nicht aus; darum verweilt dieser am liebsten bei den großen Hauptideen: den Ideen des Seins und des Werdens, vor allem bei der Idee des Guten, die höher steht als alles, was sonst dem Weisen als das Höchste gilt, höher sogar als die Gerechtigkeit, und die sich in drei Unterideen spaltet oder offenbart: die des Schönen, des Wahren und des Maßvollen. Für die Seele ist diese Idee des Guten dasselbe, was die Sonne für die körperlichen Dinge ist: die Sonne verleiht den Dingen einerseits die Fähigkeit, gesehen zu werden, sodaß ohne ihr Licht das Auge seine Verrichtung nicht ausüben könnte, andererseits aber das Leben selbst und das Wachstum. Aus diesem Ausspruch (Politie 6, 19) ersehen wir schon, daß die höchste Idee kein lebloses Ideal, sondern eine lebendige und wirkende Kraft, daß sie Gott ist. Wie tief unter der wahren Erkenntnis, dem Schauen der Ideen, das durch die Sinne vermittelte bloße Meinen steht, beschreibt Plato im Anfange des siebenten Buchs der Politie. Er vergleicht die Masse der Menschen Gefangnen, die in einer dunkeln Höhle angeschlossen unbeweglich sitzen. Von oben her fällt auf die ihnen gegenüberstehende Wand ein Lichtstreif, und in diesem sehen sie die Schatten der Menschen und Tiere vorüberziehen, die sich über ihren Köpfen und hinter ihrem Rücken draußen im Freien bewegen. Ein solches Sehen von Schatten ist die Erkenntnis, der sich der große Haufe rühmt; die wirklichen Dinge, das heißt eben die Ideen, sieht nur der aus der Gefangenschaft befreite, nachdem er zum Licht emporgestiegen ist. Wir haben es hier nicht mit Platons Politie zu thun, wollen aber doch nebenbei daran erinnern, daß er die Weisen verpflichtet, nachdem sie die Ideen geschaut haben (zum zweitenmal; das erstemal hat sie ja jeder in seinem Vorleben geschaut), auf diese visio beatifica zu verzichten und in die Höhe zurückzukehren, um den dort noch gefangen sitzenden zu helfen, und daß das heute bei uns wirklich und wahrhaftig geschieht, indem die Gymnasiasten und die Studenten durchschnittlich vierzehn Jahre lang der visio beatifica(!) teilhaftig, dann aber zu den unwissenden Höhlenbewohnern geschickt werden, daß sie sie unterrichten und regieren. Nun sagen freilich die Klügsten von unsern klugen Leuten, das, was die Studierenden sähen, seien Schattenbilder; sie seien die Gefangnen, und draußen im hell beleuchteten vollen Menschenleben blühe die wahre Erkenntnis, die Erfahrungswissenschaft, die Akademiker aber seien Nachteulen, die vom wirklichen Leben nichts wüßten und zu seiner Leitung nicht taugten. Ähnlich hat man auch schon zu Platons Zeiten gesprochen, und er giebt selbst zu, daß die Weisen, wenn sie in die Höhle zurückkommen, sich recht ungeschickt benehmen, erklärt es aber daraus, daß sie, ans Licht gewöhnt, anfangs im Dunkel die Dinge nicht ordentlich unterscheiden könnten. Im Phädrus sagt er, der Weise, ins Göttliche emporgetaucht und außerhalb der menschlichen Bestrebungen stehend, werde von den andern als ein Wahnsinniger zurecht-

gewiesen; daß er ein gottbegeisterter sei, bleibe ihnen verborgen; aus diesem Wahnsinn, aus dem Enthusiasmus gehe alles höchste hervor.

Durch die Annahme eines jenseitigen, unkörperlichen Reichs der Ideen hat Plato die starre Einheit des Parmenides überwunden, aus der kein Weg in die bewegte Vielheit der Erscheinungswelt führte. Die Idee des Guten wird ihm zum persönlichen Schöpfer, dessen Thätigkeit er im Timäus beschreibt. Aus der Schönheit und der Zweckmäßigkeit des Kosmos muß man schließen, daß ihr Schöpfer (er wird bald *δημιουργός*, bald *ποιητής*, auch Allvater, *πατήρ τοῦδε τοῦ παντός* genannt) im Hinblick nicht auf vergängliche Vorbilder, sondern auf das Ewige und Unvergängliche, also auf die Ideen, gearbeitet und die Welt zu einem Abbilde dieses Urbilds gemacht habe. Gut und neidlos wie er ist, wollte er, daß die Schöpfung ihm so ähnlich wie möglich sei. Aus diesen Sätzen folgt, daß Gott als die Gesamtheit der Ideen zu denken ist, und es liegt in ihnen zugleich angedeutet, daß Liebe der Beweggrund sei, der ihn zum Schaffen trieb; ein Gedanke, der wohl deshalb nirgends klar ausgesprochen wird, weil zwei andre, die ganze Philosophie Platons beherrschende Gedanken damit im Widerspruch zu stehn scheinen. Einmal der, daß die Liebe Sehnsucht enthält, die Sehnsucht aber einen Mangel, ein Ergänzungsbedürfnis voraussetzt; dann der, daß das höchste Sein weder durch Lust noch durch Schmerz bewegt gedacht werden dürfe, Liebe aber eine aus Lust und Schmerz gemischte Leidenschaft sei. Das Schaffen nun wird nicht als eine Schöpfung aus nichts beschrieben, sondern als Ordnen eines schon vorhandenen Chaos. Da Ordnung nicht möglich sei ohne Vernunft, habe Gott eine vernünftige Seele gebildet, und dieser die Körperwelt zum Leibe gegeben, sodas die Welt ein aus Leib und Seele bestehendes lebendiges Wesen ist. Als vollkommenstes Abbild Gottes kann die Welt nur eine sein, und neben ihr ist eine andre nicht denkbar. Sie ist ein sich selbst genügendes Wesen, enthält und erzeugt in sich selbst alles, dessen sie bedarf. Als Bild der ewigen Götter, der Ideen, enthält sie, selbst der erste geschaffne Gott, viele geschaffne Götter, die Seelen der Gestirne, und deren regelmäßige Bewegungen erzeugen die Zeit als Abbild der Ewigkeit. Als nun der Vater, heißt es weiter, der das All gezeugt hatte, sah, wie es bewegt und belebt und ein Bild der ewigen Götter war, da freute er sich darüber und beschloß, es noch mehr dem Vorbilde ähnlich zu machen. Deshalb befahl er den geschaffnen Göttern, die übrigen lebenden Wesen, vor allem die Menschen, zu bilden. Das Unsterbliche verlieh er diesen selbst, nämlich die Vernunft; die geschaffnen Götter aber bildeten die Leiber und die Leibesseele. Von den übrigen Dämonen, nämlich den Volksgöttern, zu sprechen, läßt Plato den Timäus sagen, übersteigt unsre Kräfte, und wir werden denen glauben müssen, die ehemals von ihnen gesprochen haben, da sie ja, wie sie behaupteten, Sprößlinge der Götter waren. Darauf wiederholt er einiges aus der Theogonie. Man kann darin eine Verspottung des Volksglaubens sehen, oder auch das Zugeständnis, das er auch sonst macht, daß man die unvollkommenen Vorstellungen des Volks vom Göttlichen dulden, so weit sie sich in Einrichtungen des Staats verkörpert haben, pietätvoll bewahren und in jedem Falle pädagogisch verwerten müsse. Die Unter-

weisung der Jugend in den Mythen rechnet er in der Politie zu den erlaubten, ja unvermeidlichen Lügen. Er würde sich eines weniger harten Ausdrucks bedient haben, wenn er mehr Verständnis für das Wesen der Poesie gehabt und zugleich deutlicher erkannt hätte, daß es vom Göttlichen keine andre Erkenntnis als eine sinnbildliche geben kann.

Über das, was der Welterschöpfer oder eigentlich Bildner vorgefunden hat, bleiben wir anfangs im unklaren. Später aber erfahren wir, daß es außer dem unveränderlich Seienden und dem Werden noch ein Drittes gebe, das die Gestalten in sich aufnehme und gleich einer Amme hege. Nach vielen Umschweifen rückt Plato endlich mit der Sprache heraus und nennt dieses Dritte den Raum (*χώρα*). Das wäre nun deutlich, wenn er als die drei Ursprünge alles Seienden genannt hätte: den Willen des Schöpfers, seine Ideenwelt, und den Raum, worin sich die Ideen verkörpern; er nennt aber das Sein, den Raum und das Werden. Jedenfalls erwähnt er nirgends eine körperliche Masse, die der Bildner verwandt habe, denn auch mit dem Wort *ἐκμαγεῖον*, das man „Modellierthon“ übersetzen könnte, meint er den Raum. Allerdings kommt der Ausdruck *ύλη*, Baumaterial, der von Aristoteles ab eine so große Rolle spielt, einmal vor (am Anfange des 31. Kapitels), aber Plato vergleicht da nur die Gesamtheit der von ihm genannten Ursachen des Entstehens dem Material des Baumeisters. An einer Stelle sagt er, das Aufnehmende sei der Mutter, das „Woher“ dem Vater, die dazwischen liegende Natur dem Kinde zu vergleichen. Daraus scheint doch hervorzugehn, daß er das Werden nicht als ein selbständiges Drittes, von Uraufgang Seiendes den andern beiden gegenüberstellt, sondern als ihr Erzeugnis betrachtet. Wenn er als das, worin die Ideen ausgeprägt werden, den Raum nennt, so liegt der Gedanke nahe, daß er ganz so wie Leibniz und unsre moderne Physik die Körperlichkeit, das was wir Materie, das Tastbare nennen, nur für die Erscheinungsweise eines an sich Immateriellen gehalten habe. So hat ihn Ritter verstanden, der meint, die platonische Körperwelt sei nichts andres als eine Wiederholung der Welt der Ideen mit dem Unterschiede, daß die Ideen in Gott rein bleiben, in der Welt aber durch die Beziehungen und Mischungen, die sie miteinander eingehn, verunreinigt werden, das Unvollkommne, Schlechte und Böse erzeugen, und die Polemik Zellers gegen diese Auffassung hat mich von ihrer Unrichtigkeit deswegen nicht überzeugt, weil man gar keinen Aufschluß darüber erhält, was in der mythisch-poetischen Darstellung des Timäus der Schöpfer oder Ordner außer dem Raume noch vorgefunden haben soll, während von der Mischung und Verbindung der Ideen in mehreren Dialogen sehr viel die Rede ist. Das dritte, der Raum, wäre also die Bedingung, durch die das zweite, das Werden, die Mischung der Ideen zu einer wandelbaren Welt der Erscheinungen erst möglich wird. Einen Ausspruch Windelbands bekenne ich nicht zu verstehn. Der platonische Begriff der Immaterialität, des Unkörperlichen, deckt sich nicht mit dem des Geistigen oder Seelischen, die unkörperliche Welt, die Plato lehre, sei noch nicht die geistige. Was anders als Geist sollen denn die Ideen sein, wenn sie, den Sinnen unzugänglich, nur von der Begriffe bildenden Vernunft

wahrgenommen werden? Das Innerliche, Belebende, läßt auch Cicero im ersten Kapitel des ersten Buchs der Schrift *De natura deorum* den Epikuräer Vellejus sagen, sei notwendig Geist, könne aber eben darum, heißt es freilich weiter, nicht ohne Außeres, ohne einen Körper gedacht werden. Die psychischen Funktionen, schreibt Windelband, gehörten bei Plato geradezu zur Welt des Werdens wie die des Leibes — bei uns heutigen etwa nicht? Und in der wahren Wirklichkeit fänden die Gestalten der Körperlichkeit, die Ideen sinnlicher Eigenschaften und Verhältnisse geradezu Platz wie die der geistigen Beziehungen; ist das bei unsern heutigen idealistischen Philosophen anders? Lassen sie nicht geradezu das Geistesleben aus sinnlichen Wahrnehmungen erwachsen und aus Vorstellungen bestehen, zu denen dann die aus diesen abstrahierten Begriffe und Verhältnisse nur hinzukommen? Freilich wird der Geist erst durch dieses hinzukommende Geist im höhern Sinne, aber nicht etwas Materielles mehr, sondern schon ein Geistiges ist auch die Welt der Vorstellungen, die der Verstandesthätigkeit vorhergeht, ist alles Wahrnehmende und Empfindende samt dem Wahrgenommenen und Empfundnen. Gegen den folgenden Satz Windelbands, der sich an die obigen Bemerkungen anschließt und die platonische Ideenlehre kurz zusammenfaßt, läßt sich nichts einwenden: „Da die Begriffe, in denen Sokrates das Wesen der Wissenschaft gefunden hatte, als solche nicht in der wahrnehmbaren Wirklichkeit gegeben sind, so müssen sie eine davon verschiedene, für sich bestehende zweite Wirklichkeit bilden, und diese immaterielle Wirklichkeit verhält sich zu der materiellen wie das Sein zum Werden, wie das Bleibende zum Wechselnden, wie das Einfache zum Mannigfaltigen, kurz — wie die Welt des Parmenides zu der Heraklits.“

So dunkel der Begriff Platons vom Materiellen bleiben mag, das eine hat er klar erkannt, daß es etwas ist, was einerseits vom Schöpfer und den Ideen benutzt wird, und was andererseits der Ausprägung, der Verkörperung der Ideen Widerstand leistet, und daß es sich nach unverbrüchlichen Gesetzen bewegt. Er unterscheidet darum im *Timäus* zwei Arten von Ursachen, die in der Naturnotwendigkeit liegenden und die göttlichen (*ὁ ἀνάγκη εἶδη, τὸ μὲν ἀνάγκη, τὸ δὲ θεῖον*), die zweite Ursache ist der Wille des Schöpfers, der die Naturnotwendigkeit für seine Zwecke verwendet. Diesem Willen muß nachspüren, wer zur Glückseligkeit gelangen will, aber auch die Naturordnung muß man kennen, weil wir ohne ihre Benutzung das Göttliche weder zu erkennen noch handelnd zu ergreifen vermögen. Deutlicher spricht er sich im *Phädon* darüber aus. Er läßt da den Sokrates erzählen, wie er sich mit freudiger Erwartung dem Anaxagoras zugewandt habe, der die Welt von der höchsten Vernunft geordnet sein lasse. Von ihm habe er zu erfahren gehofft, nicht allein, wie die Weltkörper beschaffen, sondern auch, für welchen vernünftigen Zweck sie so und nicht anders gestaltet und eingerichtet seien. Leider aber mache Anaxagoras von seinem Kos keinen Gebrauch, sondern führe nur Lüste, Gewässer, Äther und andre ungereimtes als Ursachen alles Geschehens an. Das sei geradezu, wie wenn jemand zwar zugäbe, daß Sokrates alles, was er thue, aus vernünftigen Gründen thue, dann aber auf die Frage, warum er hier im Gefängnis sitze, die Einrichtung der Knochen, Muskeln und

Gelenke beschrieb, die das Sitzen möglich macht. Seine Knochen und Gelenke würden ihn ganz willig nach Megara oder nach Bötien getragen haben. Freilich könnte er ohne sie nicht sitzen, aber sie als Ursache zu nennen statt seiner pflichtmäßigen Denkungsart, das sei doch wahrhaftig ungereimt. Nun, das Ungereimte dieser Erklärungsweise vermögen die materialistischen Philosophen bis auf den heutigen Tag nicht einzusehen.

Die Menschenseele enthält nach Plato, wie schon bemerkt wurde, einen unsterblichen und einen sterblichen Teil. Die Vernunft, das unsterbliche, hat ihren Sitz im Kopfe, ist dadurch als Herrscherin des Leibes gekennzeichnet und durch den Hals von dem andern Teile so weit wie möglich geschieden. Die begehrlische Seele wohnt im Bauche, und zwischen beiden der *θυμός* als Vermittler in der Brust. Die gewöhnliche Übersetzung des Wortes: Mut, erschöpft seinen Begriff nicht. Es ist damit die Willensenergie gemeint, für die man bei den Scholastikern auch die hübsche Bezeichnung *irascibilitas* findet. Wenn die Vernunft herrscht, und der *θυμός* ihr hilft, die Begierden zu zügeln, so ist die Seele in der richtigen Verfassung, in Harmonie. Je nach dem Vorrücken des einen oder des andern Bestandteils giebt es drei Arten von Seelen. Die Krankheiten der Seele, erfahren wir im Timäus, sind Wahnsinn und Unwissenheit. Der Wahnsinn wird zu einem großen Teil durch Leidenschaften erzeugt, die die Seele mit übermäßiger Lust oder Unlust erfüllen, und diese Leidenschaften stammen aus dem Körper; die heftigste und verderblichste, die Liebesleidenschaft, wird durch zu große Saftfülle erzeugt. Die Seele des Unenthaltbaren trägt im Grunde genommen keine Schuld, denn niemand ist freiwillig schlecht oder böse, sondern was einer böses begeht, dazu wird er durch eine schlechte Beschaffenheit des Körpers getrieben, oder er thut es aus Unwissenheit, die durch schlechte Erziehung verschuldet ist. Im Phädon geht Plato noch weiter, beschreibt, wie die sinnliche Wahrnehmung die Seele irre führe, wie die leiblichen Begierden die Seele in Laster, Thorheiten und Nichtigkeiten verstricken, folgert daraus, daß das Leibesleben ein Übel, und die Aufgabe des Philosophen Befreiung vom Leibe, sein Leben ein fortwährendes Sterben sei. Volle und ungetrübte Erkenntnis der Wahrheit sei erst nach der Erlösung vom Leibe im Jenseits zu erwarten, diese Erlösung also als das höchste Glück zu begehren; doch sei Selbstmord nicht erlaubt; man müsse, wie in den Mysterien gelehrt werde, seinen Platz im irdischen Leben als einen Wachtposten ansehen, den man nicht eigenmächtig verlassen dürfe. Überdies hätten wir uns als Eigentum der Gottheit zu betrachten, die für uns Sorge, und es sei nicht erlaubt, das Eigentum eines andern zu zerstören. Daraus, wie aus der Anerkennung des dem Sokrates verliehnen Daimonion folgt, daß Plato auch an eine Fürsorge der Gottheit für den einzelnen Menschen und an dessen Leitung glaubte; den Sokrates läßt er sein Gespräch mit Kriton, der ihn vergebens zur Flucht, zum Ungehorsam gegen die Gesetze der Polis zu überreden gesucht hat, mit den Worten schließen: Machen wirs demnach so, d. h. erleiden wir den Tod, weil uns der Gott so führt. Im zehnten Buche der Gesetze wird sowohl der Atheismus für Sünde erklärt, als auch die Ansicht, daß sich die Gottheit um die Menschen nicht kümmere; doch solle man, meint Plato, die

Ungläubigen nicht strafen, sondern überzeugen. Was die Auffassung des Leibes als eines Kerkers der Seele betrifft, so hat sie Plato schon vorgefunden. Windelband sagt, die vorplatonische Psychologie sei zwar materialistisch gewesen, aber, fährt er in einer Anmerkung fort, „neben den Äußerungen über die Seele, die sich aus der allgemeinen wissenschaftlichen Ansicht ergaben, finden sich in der Überlieferung bei mehreren dieser Männer (Heraclit, Parmenides, Empedokles und den Pythagoräern) noch andre Lehren, die mit jenen nicht nur ohne Zusammenhang, sondern im direkten Widerspruche sind: Auffassung des Leibes als Kerkers der Seele ($\sigma\omega\mu\alpha = \sigma\eta\mu\alpha$), persönliche Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode, Seelenwanderung, das alles sind Vorstellungen, die die Philosophen ihren Beziehungen zu den Mysterien entnahmen und in ihrer priesterlichen Lehre beibehielten, so wenig sie mit der wissenschaftlichen zusammen stimmten. Von solchen Äußerungen ist oben Abstand genommen, weil sie in dieser Phase des griechischen Denkens noch fremd und unvermittelt neben der naturwissenschaftlichen Theorie herlaufen: nur die Pythagoräer scheinen schon einigermaßen die Verbindung von Theologie und Philosophie angebahnt zu haben, die später durch Plato maßgebend wurde.“

Die Gründe, die Plato im Phädon für die persönliche Unsterblichkeit der Seele entwickelt, wiederholen wir nicht, weil sie allgemein bekannt sind. Die Leser werden sich auch erinnern, daß den Teilnehmern an diesem Gespräch die Präexistenz der Seele weit gewisser erscheint als ihre Fortdauer nach dem Tode. Auf die Präexistenz wurde Plato durch seine Erkenntnistheorie geführt. Damit war er dem ägyptischen Glauben an die Seelenwanderung nahe gekommen, und dieser empfahl sich ihm nun auch aus ethischen Gründen und als Mittel zur Erklärung des Bösen. Im Timäus bestimmt Gott bei der Schaffung der Menschenseelen (die also nicht als nach und nach in der Zeit entstehend, sondern alle auf einmal geschaffen gedacht werden), daß die tüchtigsten in männliche Leiber gepflanzt werden sollen. Bewähren sie sich da durch Beherrschung ihrer Begierden, so kehren sie eine jede zu dem Gestirngott zurück, der ihnen den Leib geschaffen hat, und führen auf ihrem Stern ein seliges Leben. Im andern Fall wandern sie bei der zweiten Geburt in einen weiblichen Leib, und falls sie sich da nicht bessern, bei den weitem Wiedergeburten in Tierleiber. Solcherlei Gesetze habe er den Geschöpfen gegeben, um an der später eintretenden Schlechtigkeit eines jeden keine Schuld zu haben. Im Phädrus erscheinen die Wiedergeburten durch die Adrasteia (Naturnotwendigkeit und zugleich Nemesis) an siderische Perioden angepaßt und werden in Kürze so angegeben, wie sie das zehnte Buch der Politie ausführlich beschreibt. Hier wird nach dem Bericht eines im Kriege gefallen und nach zwölf Tagen wiederbelebten Pamphiliers folgendes erzählt. Nachdem er als Seele seinen Leib verlassen habe, sei er mit vielen andern an einen Ort gekommen, wo zwei Öffnungen in die Erde und ihnen gegenüber zwei in den Himmel geführt hätten. Zwischen den Öffnungen hätten Richter gesessen, die den Seelen die Urteilsprüche angeheftet und die einen rechts hinauf in den Himmel, die andern links hinab ins Innere der Erde gewiesen hätten; ihm aber, dem Pamphilier, sei aufgetragen worden, alles zu beschauen

und anzuhören und dann zu den Menschen zurückzukehren, um es ihnen zu verkündigen. Er habe nun zunächst gesehen, wie fortwährend auf der einen Seite Seelen in die Erde hinein und in den Himmel hinauf gestiegen, zu den andern beiden Öffnungen aber die zurückkehrenden herausgekommen seien, und zwar die aus der Erde kommenden mit Schmutz bedeckt, die vom Himmel herabsteigenden rein. Auf einer Wiese hätten sich die zurückkehrenden, wie wenn sie eine Festversammlung hätten abhalten wollen, gelagert und einander begrüßt und hätten erzählt, die einen, wie glücklich sie gelebt und wie herrliches sie geschaut hätten, die andern unter Jammer und Thränen, was Übles sie da drunten erfahren und erduldet hätten. Die Wandrung aber daure tausend Jahre, das zehnfache eines langen Menschenlebens, damit die Vergeltung des Guten wie des Bösen, das einer gethan habe, das Zehnfache des Verdienstes oder der Schuld betrage. Einer habe sich nach dem Tyrannen Ardiäus erkundigt, der seinen Vater und einen Bruder ermordet und viele andre Frevel verübt hatte. Da hätten die andern berichtet, dieser dürfe nicht mitkommen, sondern als er sich dem Höllenschlunde nahte, habe dieser ein furchtbares Gebrüll ausgestoßen, feurige Männer hätten den Frevler ergriffen, gefesselt, ihm die Haut abgezogen und ihn durch Dorngebüsche fortgeschleppt, um ihn in den Tartarus zu stürzen. Nach weiterer Wandrung seien sie bei der Spindel der Notwendigkeit angelangt, deren Umdrehungen alle Geschicke bestimmen. Ihr Mechanismus und die Berrichtungen der Parzen daran werden genau beschrieben. Aus dem Schoße der Lachesis (Lachos heißt das Loß) habe ein Prophet Lose und Musterbilder von Lebensweisen genommen und verkündigt: es beginne jetzt ein neuer Kreislauf des sterblichen Lebens. „Nicht euch wird ein Dämon durchs Loß bekommen, sondern ihr werdet euch eine jede ihren Dämon wählen. Die Schuld einer schlechten Wahl trifft den Wählenden; Gott ist ohne Schuld.“ Dann habe der Prophet die Lose den Seelen zugeworfen, und jede habe das ihr zunächst liegende aufgehoben. Die Lose hätten aber nur die Reihenfolge bestimmt, in der sie wählen sollten, die Wahl habe dem Letzten wie dem Ersten freigestanden. Dann seien die Bilder der Lebensweisen vor ihnen ausgebreitet worden. Obwohl nun der Prophet gemahnt habe, wie der Letzte nicht trostlos zu sein brauche, so solle auch der Erste nicht sorglos und unachtsam sein, so habe doch gleich dieser Erste sich mit Eier auf ein Bild der Gewaltherrschaft geworfen, und sei erst nach der Wahl, also zu spät, inne geworden, was Schreckliches alles in diesem anfangs glänzenden Lebensschicksal enthalten sei, und habe sich dann die Brust zerschlagen und sein Schicksal bejammert. Und gerade dieser Unverständige sei einer der vom Himmel gekommenen gewesen. Er habe nämlich in seinem frühern Dasein in einem wohlgeordneten Staate nur aus Gewöhnung, ohne Liebe zur Weisheit, rechtschaffen gelebt. Und so hätten noch mehrere der vom Himmel gekommenen unverständlich gewählt, die meisten der aus der Unterwelt emporgestiegenen dagegen hätten, durch das unten erlittne und durch die Mühfale ihres ersten Erdenlebens belehrt, eine verständige Wahl getroffen. Unter den Wählenden sieht der Pamphilier auch die mythischen Herven; Agamemnon sei aus Feindschaft gegen das Menschengeschlecht ein Adler, Thersites sei ein

Affe geworden, Odysseus aber, der Mühen gesättigt, habe als Letzter vergnügt das Los eines in Zurückgezogenheit lebenden Privatmanns davongetragen.

So komme also, schließt Plato aus dieser Erzählung, alles darauf an, die Jugend so zu erziehen, daß die Menschen gerecht leben und im Jenseits ihr Los verständig wählen. Das: nur eins thut not! kehrt in allen Dialogen wieder; die Sorge für die Seele und für ihr Schicksal im zukünftigen Leben ist dieses eine Notwendige. Wie unentbehrlich dem Plato die persönliche Unsterblichkeit für die Ethik erscheint, geht aus der Bemerkung im Phädon hervor, daß es für die Bösen ein Glück sein würde, wenn mit dem Tode alles aus wäre. Ihre Unseligkeit aber läßt er in demselben Dialog damit beginnen, daß sich ihre Seele von dem geliebten Leibe nicht trennen kann und aus Sehnsucht nach der Wiedervereinigung mit ihm noch lange in seiner Nähe weilt. Auf Erden, glaubt er, sei eine völlig gerechte Behandlung der Menschen gar nicht möglich, weil hier Bekleidete über Bekleidete richten, d. h. weil durch die Leibesgestalt und die äußern Verhältnisse sowohl der Richtenden selbst als auch der zu Beurteilenden deren wirkliche innere Beschaffenheit verborgen werde; deshalb, erzählt ein im Gorgias verwandter Mythos, habe Zeus angeordnet, daß Nackte über Nackte, d. h. Verstorbne über Verstorbne richten, und deshalb dürfe auch keiner seinen Tod vorauswissen. Denen aber, die die rechte Seelenverfassung erlangt haben, heißt es in der Politie (im zwölften Kapitel des zehnten Buches) und die deshalb von Gott geliebt seien, gereiche alles, was die Götter schicken, zum Besten, es müßte denn die Naturnotwendigkeit ihnen noch Übles bringen als Folge früher begangner Sünden. Aus solcher Überzeugung nun ergab sich von selbst die rechte Art des Gebetes, von dem der Schluß des Phädrus eine Probe enthält: „O lieber Pan und ihr andern Götter, die ihr an diesem Orte weilet, verleihet mir, inwendig schön zu werden. Was ich aber an äußern Gütern habe, das möge dem innern förderlich sein. Für reich möge ich den Weisen erachten, und von Gold möge ich soviel haben, als der Besonnene gebrauchen kann.“ Nicht darum beten, daß alles nach dem eignen Willen gehe! mahnt er im siebenten Kapitel des dritten Buchs der Geseze. Sokrates pflegte zu sagen, er bete um kein bestimmtes Gut, sondern nur um das Gute im allgemeinen, weil die Götter am besten wüßten, was für einen jeden gut sei. Die um bestimmte Gaben beteten, die verlangten ein Würfelspiel, denn niemand wisse, wie ihnen das Erbetene bekommen werde. Und, um das hier noch anzufügen, auf die Größe der Gaben komme beim Opfern nichts an; die kleinen Opfer der Armen seien so viel wert wie die großen Opfer der Reichen; nicht die äußerliche Gabe sei das der Gottheit wohlgefällige, sondern die fromme Gesinnung. In alle dem ist Platos Meinung — und die seines Meisters — so klar, daß weiter nichts hinzugefügt zu werden braucht; nur das Eine mag bemerkt werden, daß er der mythischen Präexistenz zu dem Zwecke, den Schöpfer zu entlasten, nicht bedurft hätte, wenn er einerseits seinen Gedanken einer vom Schöpfer unabhängigen Naturnotwendigkeit und der darin begründeten Gegensätzlichkeit weiter verfolgt und sich andererseits an das Wort des Sokrates von dem Feindschaft säenden Interessenkonflikt erinnert hätte. Im zweiten Buch der Politie,

Kapitel 18, protestiert er entschieden gegen solche Stellen im Homer, die Unheil auf den Beschluß und die Thätigkeit von Göttern zurückführen, und beweist, daß, da Gott vollkommen gut sei, nichts Schädliches von ihm herrühren oder ausgehn könne, daß demnach, da die Übel in der Welt überwiegen, Gott keineswegs der Urheber von allem sei, sondern nur vom kleinern Teile dessen, was geschieht, und daß man die Ursachen des übrigen anderswo zu suchen habe. Wenn Gott auch die Gerechten manchmal mit Leiden heimsuche, so geschehe es zu ihrer Besserung, sei also kein Übel.

(Schluß folgt)



Doktor Duttmüller und sein Freund

Eine Geschichte aus der Gegenwart von Fritz Anders (Max Allihn)

fünftes Kapitel

Der neue Doktor

Das Gefühl der Befriedigung darüber, daß man etwas geworden ist, ist offenbar ein berechtigtes Gefühl; bei Louis Duttmüller war es doppelt berechtigt, weil es ihm im Leben schwerer gemacht worden war, etwas zu werden, als manchem andern. Was war seine Jugend gewesen? Plage. Nichts von dem, was einen jungen Menschen freut, immer nur Bücher, immer nur sitzen, studieren, schreiben, immer nur der mütterliche Antrieb: Louis, lerne, lerne, daß du was werden kannst. Und Louis lernte, erst gezwungen, dann aus Gewohnheit und dann aus dem Ehrgeize, den andern, denen er es außer der Schule nicht gleich thun konnte, wenigstens in der Schule über zu sein. Das Gefühl der Dürftigkeit und des Sparenmüßens wurde er nie los. Er sah es täglich schon seinen Rockärmeln und Hosenbeinen an, die immer zu kurz waren, weil die neuen guten Kleider so lange aus Sparsamkeit geschont wurden, bis sie verwachsen waren. Niemals hatte er einen überflüssigen Groschen Geld in der Tasche, und wenn er sich einmal ein paar Groschen auszugeben aufschwang, geschah es nicht mit der frohen Sorglosigkeit der Jugend, sondern zögernd und ohne Genuß davon zu haben. Und mit Neid sah er auf die Söhne wohlhabender Eltern unter seinen Kommilitonen, wie sie sich betruhen, wie sie ihr Glas Bier tranken und ihre Zigarre rauchten und mit unschuldigen kleinen Liebschaften renommierten. Das konnte er ihnen nicht nachmachen, jetzt noch nicht, aber später, wenn er etwas geworden war!

Auf der Universität hatte sich die Lage nicht sehr geändert. Immer hatte er gedrückt und vereinsamt hinter der Kolonne herziehen müssen. Einen Freund hatte er in den schönen Studentenjahren nicht gewonnen. Er hatte nicht einmal Bier trinken lernen. Einmal hatte er Mut gefaßt, er hatte sich zu einigen Gastbesuchen bei einer nobeln Verbindung überreden lassen, er hatte sich selbst möglichst nobel benommen, aber man hatte ihn fallen lassen, weil man einen solchen „Schuster“ nicht brauchen konnte. Das hatte man ihm zwar nicht ins Gesicht gesagt, er hatte es aber hinterher doch erfahren, und das war bitter gewesen. Seitdem war er auf den Verkehr mit seinesgleichen, auf den Besuch eines Bierkonzerts, wo er nobel seine Tasse Kaffee trank, seine Zigarre rauchte und sich nobel langweilte, auf ein paar