



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 :  
(Schluß)

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

reich darf bei der Beurteilung des Standes der Staatskrise nicht übersehen werden, denn sie zeigt deutlich an, daß diese ihrem Ende entgegengeht, d. h. zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehrt.

(Schluß folgt)



## Hellenentum und Christentum

### 3. Sokrates, Plato und Aristoteles

(Schluß)



lato war doch zu sehr Vollmensch, als daß er das höchste Gut ausschließlich auf dem Wege einer logischen Operation, der Begriffsbildung, die ihm die Ideenwelt erschlossen hatte, hätte suchen sollen. Vielmehr erscheint es ihm als Gegenstand der Sehnsucht und einer leidenschaftlichen Liebe, die erst den forschenden Verstand in Bewegung setzt. Damit widerruft er freilich die Zerreißung der Seele in einen unvergänglichen vernünftigen und unvernünftigen begehrenden Teil, die zur schopenhauerischen Lehre vom dummen und darum bösen Willen führt, und gesteht zu, daß es auch ein vernünftiges Begehren giebt. Unter den Ideen, sagt er im Phädrus, sei die der Schönheit die glänzendste. Sie habe sich im vormenschlichen Dasein der Seele am tiefsten eingeprägt, und ihr Abglanz sei auch an den irdischen Dingen am deutlichsten zu erkennen und werde mit dem schärfsten aller Sinne wahrgenommen, während die andern Ideen, namentlich die Gerechtigkeit, nur sehr undeutlich wahrzunehmen seien. Darum werde die Seele durch den Anblick des Schönen am tiefsten erregt und am kräftigsten getrieben, das Urbild zu suchen. Das geschehe in der Weise, so läßt er im Symposion die Seherin Diotima den Sokrates belehren, daß zuerst Liebe zu einem Schönen erwache, diese sich zur Liebe aller Schönen und des Schönen an sich erweitere, zur Liebe zu den schönen oder vielmehr der Schönheit fähigen Seelen vergeistige und als geistiger Zeugungstrieb be- thätige, indem der so Liebende in allen empfänglichen Seelen das Streben nach dem höchsten Gut zu wecken und damit in ihnen die Schönheit zu schaffen strebe. Von Haus aus nämlich sei der Gros weder schön noch reich, sondern — zwar nicht häßlich — aber arm an Schönheit und an allen Gütern; sonst würde er sie ja nicht begehren, denn was man schon hat, begehrt man nicht. Darum philosophieren weder die Götter, noch die völlig Unwissenden; jene nicht, weil sie die Weisheit schon haben, diese nicht, weil sie schon weise zu sein glauben, sondern nur die, die arm sind und ihre Armut erkennen. (Selig sind die Armen, die Hungernden. Wehe euch ihr Reichen, ihr Satten!) Von welchen Gefahren freilich dieser Ausgangspunkt des philosophischen Strebens umgeben ist, schildert Plato im Phädrus, indem er die Seele wiederum,

diesesmal aber anders, in drei Teile zerlegt. Er vergleicht sie einem Wagen, vor den zwei Pferde gespannt sind: ein weißes, vom Himmel stammendes und zum Himmel strebendes, und ein schwarzes, wildes, böses, das nur Sinnenlust begehrt. Damit sind doch ohne Zweifel zwei Begehrungsvermögen gemeint, die beiden entgegengesetzten Willen, der geistige und der fleischliche, des Apostels Paulus. Und Plato schildert nun, welche Mühe der Wagenlenker, die Vernunft, hat, das wilde Pferd zu bändigen, daß es nicht ihn und den edeln Sochgenossen in die Tiefe zieht und den Wagen zu Falle bringt durch die frevelhafte Liebe derer, die die Schönen lieben wie der Wolf das Lamm. Siegt die Vernunft, so gelangt der Wagen an sein Ziel; der Seelenhunger wird gestillt, und damit das höchste Glück erreicht, weil die Seele mit dem wahrhaft Wesenhaften, dem höchsten Gute erfüllt wird, wie es in der Politie heißt. Sie ist dann auch schön geworden, denn die Schönheit des Menschen besteht darin, daß das Göttliche in ihm herrscht.

So weit geht jedoch Plato nicht, daß er alle niedern Güter verachtete und die Askese anders als nur als Mittel forderte. Im Philebus wird die Frage erörtert, ob das höchste Gut in der Sinnenlust oder in der Einsicht (*σοφία*) bestehe. Die erste Meinung wird unbedingt verworfen; ein Austerleben sei gar kein menschliches Leben. Doch auch der Einsicht wird der erste Preis nicht zuerteilt, sondern eine Mischung aus Einsicht und Genuß als ein Besseres gefunden, und schließlich folgende Stufenleiter der Güter aufgestellt. Das höchste sei die Teilnahme an dem Ewig Seienden. Dann folge das Maßvolle und das Schöne, dann Vernunft und Einsicht, als viertes die Gesamtheit der dem praktischen Leben dienenden Wissenschaften und Künste, als fünftes seien die reinen Genüsse zu nennen, denen keine Unlust beigemischt ist (die keinen Raizenjammer nach sich ziehen), die übrigen weniger anständigen Genüsse machen als Nummer sechs den Schluß; es wird ihnen also, da sie immerhin in die Reihe der Güter aufgenommen werden, nicht aller Wert abgesprochen. Der Philebus, um das nebenbei zu bemerken, würde sich vortrefflich zur Einführung in die Psychologie eignen. Ob er dazu benutzt werden mag? Natürlich dürfte man ihn nicht ohne kritische Glossen lesen lassen. So z. B. müßten die Schüler darauf aufmerksam gemacht werden, daß sogar die Auster ihr Temperatur- und Sättigungsgefühl nicht ohne alle Einsicht genießen kann, denn schon das bloße Bewußtsein und die bewußt zweckmäßigen Bewegungen zum Öffnen und Schließen der Schale bekunden einen niedrigsten Grad von Einsicht, andererseits Einsicht ohne ein Gefühl der Befriedigung, also ohne Lust, nicht denkbar ist, daß also die radikale Trennung und Entgegensetzung beider Seelenzustände wissenschaftlich unzulässig erscheint.

Mit dem Bisherigen ist schon ausgesprochen, daß das Leben des Weisen nicht im müßigen Schauen der Ideen aufgehen darf; er soll doch nach der ersten Sättigung in die Höhle zurückkehren, um das Leben der von der Unwissenheit gefesselten zu ordnen. Die Weisheit wird also, je nach den verschiedenen Beziehungen, in denen sie zur irdischen Wirklichkeit tritt, verschieden beschrieben: als Gesundheit der Seele, als Harmonie der Seelenkräfte, als das Erhaltende. In dieser letzten Beziehung wird ihr Gegenteil, das sittlich

Böse, zu einem Beweise für die persönliche Unsterblichkeit benutzt; denn wenn die Seele zerstörbar wäre, müßte sie durch Sünden und Laster, die doch das Verderben der Seele sind, vernichtet werden, was offenbar nicht der Fall sei, denn sie bleibe trotz aller Verderbnis am Leben. Das eine sittlich Gute zerlegt sich in die vier Tugenden, die unter dem Namen der Kardinaltugenden dem christlichen Katechismus einverleibt worden sind. Plato verteilt sie in der Politie an die drei Bestandteile der Seele in der Weise, daß der Vernunft die Weisheit, dem Thymos die Tapferkeit oder Thatkraft (der Katechismus nennt es Stärke), dem Begehrungsvermögen die Besonnenheit oder Mäßigung angehört, die Gerechtigkeit aber die Harmonie der drei andern ist. Weisheit, Sophrosyne und Gerechtigkeit werden jede auch zur Bezeichnung der gesamten rechten Verfassung des Menschenwesens, also für Tugend überhaupt gebraucht; nur der Tapferkeit, die von Platons Landsleuten, namentlich von den ihm so werthen Spartanern, über alle andern gestellt wurde, will er diese Würde nicht zugestehn. Ein vollkommen sittlich geordneter Mensch ist nicht einmal im Schlafe mehr zügellos und hat keine sündhaften Träume mehr. Da die Gerechtigkeit die für das Gemeinwesen wichtigste unter den Tugenden ist, und über sie damals am meisten gestritten wurde, so werden ihr die ausführlichsten und gründlichsten Untersuchungen gewidmet. Im Gorgias stellt Sokrates die Behauptung auf, nur der Gerechte sei glücklich; Unrecht leiden sei besser als Unrecht thun, und der allernüchternste sei der Ungerechte, der nicht bestraft, also auch nicht gebessert werde. Es ist eine Freude, zu lesen, wie Kalliklos solchen Gerechtigkeitswahn zu nichte macht. Dieser vorchristliche Nietzsche führt aus: Alles, was man gewöhnlich Gerechtigkeit nenne, sei nur durch Menschen-sagung, nicht durch die Naturordnung als gerecht abgestempelt. Von Natur gebe es nur ein Recht, das Recht des Stärkern. Der richtige Mann lasse sich kein Unrecht gefallen, das thue nur der Sklave, der unfähig sei, sich selbst und den Seinigen zu helfen. Der Starke sei von der Natur berufen, über die Schwachen zu herrschen und sie für sich zu benutzen. Die Schwachen nun, meint er, haben Gesetze gemacht, die den Starken binden möchten, indem sie das, was ihm zu thun beliebt, für unrecht erklären. Aber der wirklich Starke zerreißt diese papiernen Fesseln und tritt sie mit Füßen, stellt das Recht der Natur in seinem vollen Glanze dar und bringt es wieder zu Ehren. Seine Begierden beherrschen, das heißt, sich zum Sklaven der von andern erlassenen Satzungen machen. Wer nach rechter Art leben will, der muß seine Begierden so stark werden lassen, wie sie wollen, ihnen auf mannhafte und kluge Weise dienen und jede in ihm aufsteigende Begierde befriedigen. Nur die das nicht können, aber sich schämen, ihr Unvermögen einzugestehn, verschreien es als Zügellosigkeit und knechten die von Natur bessern Menschen. Wohlleben in ungebundner Freiheit, das ist wahre Glückseligkeit; alles andre ist Scheintugend, widernatürliche Menschen-sagung, wertloses Geschwäg. Dem Sokrates giebt er den Rat, endlich einmal von dem dummen Philosophieren zu lassen und sich mit etwas nützlicherm zu beschäftigen. Wenn junge Menschen dergleichen Unsinn lassen, amüsiere man sich darüber; wenn aber so ein alter Narr noch wie ein Kind schwäge, müsse man ernstlich böse werden; ein solcher

verdiene Prügel. Du bist ja ein Prachtkerl, erwidert ihm Sokrates, nimmst kein Blatt vor den Mund und sagst frei heraus, was die andern bloß denken.

Am gründlichsten wird das Wesen der Gerechtigkeit in der Politie untersucht; dieses, nicht, wie man gewöhnlich meint, die Lehre vom Staat ist der Gegenstand des Werks. Die umlaufenden Meinungen über die Gerechtigkeit werden der Reihe nach abgefertigt, z. B. die Ansicht, daß zwar Ungerechtigkeit an sich das Vorteilhafteste, aber doch, weil die Vergewaltigten Widerstand leisten, mit vielen Nachteilen verbunden sei, die Menschen darum durch Vertrag einen Zustand hergestellt hätten, wo zwar keiner Unrecht thun dürfe, aber auch keiner Unrecht zu leiden brauche, und ein diesem Vertrage gemäßes Verhalten werde eben Gerechtigkeit genannt. Auch wird die Frage aufgeworfen, ob wohl ein Gerechter, der den Ring des Gyges besäße, der Versuchung, Unrecht zu verüben, widerstehn würde. Unter andern wird hervorgehoben, daß der Ungerechte am meisten Erfolg habe, wenn er den Schein der Gerechtigkeit zu erzeugen und die Rolle des Gerechten durchzuführen vermöge; der vollendet Ungerechte sei also ein vollendeter Heuchler. Daraus ergiebt sich aber dem Glaukon die Hauptschwierigkeit gegen des Sokrates Ansicht von der Glückseligkeit des Gerechten. Denn, meint er, da zwar nicht die Gerechtigkeit selbst, aber doch ihr Schein Geld, Macht und Ansehen bringt, so ist der wahrhaft Gerechte als solcher gar nicht zu erkennen, solange er sich noch irgend eines äußern Guts erfreut, weil man da niemals wissen kann, ob er nicht bloß um dieser äußern Vorteile willen gerecht ist oder vielmehr nur gerecht zu sein scheint. Soll also seine Gerechtigkeit unzweifelhaft festgestellt werden, so muß er aller Güter beraubt werden; er muß sein ganzes Leben lang für ungerecht gehalten, zuletzt seiner angeblichen Ungerechtigkeit wegen in Ketten gelegt, gezeißelt, gefoltert, geblendet und gekreuzigt werden. Dann wird er freilich erkennen, daß nicht Aischylus Recht hat, der fordert, daß man gerecht nicht scheinen, sondern sein soll, daß es vielmehr ein Glück sei, ungerecht zu sein und gerecht nur zu scheinen. Die Schwierigkeit wird nicht eigentlich gehoben. Man erkennt nur aus dem Ganzen der Debatte, daß Plato meint, die Möglichkeit eines solchen Verlaufs eines gerechten Lebens und die schwere Erkennbarkeit der echten Gerechtigkeit seien zwar zuzugeben, aber es sei nicht nötig, die Sache so auf die Spitze zu treiben. Einmal sei doch wirklich die Gerechtigkeit, nicht bloß ihr Schein, für jede Gemeinschaft von Menschen unentbehrlich, sodaß sogar die Mitglieder einer Räuberbande gezwungen seien, gegeneinander gerecht zu verfahren, dann aber sei der Gerechte der Gottheit bekannt und von ihr geliebt, und diese werde ihm das Ärgste nicht widerfahren lassen. Führt die kühne Forderung des Glaukon, die echte Gerechtigkeit und ihr Glückseligkeitswert müßten durch die denkbar härteste Prüfung ermittelt werden, zu keinem klaren Ergebnis, so ist sie doch von hoher Bedeutung als Prophetie auf Christus und als kräftige Hervorhebung der Wahrheit, daß ohne alle Prüfung in der That von Gerechtigkeit nicht die Rede sein, ja nicht einmal ihr Begriff entstehen könnte, und daß also eine sittliche Welt ohne Leiden nicht denkbar ist.

Um nun noch auf einzelne Gebiete des sittlichen Lebens, die Plato behandelt, einen Blick zu werfen, so schwingt er sich zwar nicht zur Forderung der Feindesliebe auf, aber er verwirft die allgemein verbreitete Meinung, zu der sich auch der xenophontische Sokrates noch bekennt, daß der wackre Mann den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden bestrebt sein müsse. Er lehrt im Kriton, einem Nebenmenschen schaden, sei unter allen Umständen Sünde, man dürfe also nicht Böses mit Bösem vergelten; und in der Republik weist er die Meinung, es sei erlaubt, den Feinden zu schaden, auch für den Fall zurück, daß unter den Feinden nur die Schlechten verstanden würden, indem er fragt, ob wohl schlechte Pferde durch schlechte Behandlung besser würden? Ohne Zweifel, darin stimmen dem Sokrates die andern bei, würden sie schlechter, einen andern aber schlechter machen, läßt er den Sokrates sagen, das sei ungerecht. Den auswärtigen Feinden gegenüber läßt Plato die Erlaubnis, ja die Pflicht zu schaden bestehen, sofern diese aber Hellenen sind, nur innerhalb gewisser Grenzen. Im Kriege zwischen Hellenen, der als ein beklagenswerter Bruderzwist angesehen wird, ist es nicht erlaubt, die Leichen der Gefallenen zu plündern, Gefangne als Sklaven zu verkaufen, die erbeuteten Waffen im Tempel als Weihgeschenke aufzuhängen und des Feindes Land zu verwüsten. Was die Wahrhaftigkeit anlangt, so schließt Weisheitsliebe jede Lüge aus; den Behörden jedoch soll es erlaubt sein, zu lügen und zu täuschen, wo es das Gemeinwohl fordert. Zu den erlaubten Lügen gehören auch die im Jugendunterricht zu verwendenden Dichtungen; diese müssen aber so eingerichtet sein, daß sie in den Herzen der Jugend nur edle Gefühle und die Liebe zum Guten erwecken. Deshalb sind die meisten der vorhandnen Dichtungen zu verwerfen, auch die des Homer, der die Götter allerlei Schändliches treiben und manche Helden, wie den Achilles, Roheiten verüben, z. B. den Leichnam des Hektor schleifen und bei der Bestattung des Patroklos Gefangne abschlachten läßt. Von dem Glück der Ungerechten, so weit solches vorkomme, dürfe die Jugend nicht das Mindeste erfahren. Auch dürfe man sie nicht Theater spielen und dabei schlechte und niedrige oder auch nur minderwertige Charaktere: Weiber, Sklaven, Lasterhafte darstellen lassen, denn was einer nachahmt, meint Plato, das wird er in Wirklichkeit.

In den Gesetzen\*) stellt er eine sehr strenge Sexualmoral auf. Verirrungen, deren edlere Form er im Phädrus und im Symposion als den Antrieb zum Streben nach Weisheit und sittlicher Schönheit empfohlen und gewissermaßen gefordert hat, und die er als Schlachten-Eros auch noch in der Politie erlaubt, will er als etwas unnatürliches unbedingt verboten wissen. Um diese Verirrung zu bekämpfen, müsse man dasselbe Mittel anwenden, das die Blutschande verhütet, sodaß, sich an nahen Verwandten zu vergehn, auch die im übrigen ungesefhlich lebenden nicht wagen, und die meisten Menschen

\*) Die Echtheit dieses letzten Werkes Platos ist von einigen, wie es scheint ohne hinlänglichen Grund, angefochten worden. Sollte es wirklich nicht von Plato selbst herrühren, so müßte es nach dem Urteil der Fachgelehrten kurz nach des Meisters Tode von einem seiner Schüler verfaßt worden sein; es darf also auch in diesem Falle als ein Erzeugnis des platonischen Geistes angesehen werden.

gar nicht einmal der Gedanke an so etwas anwandelt. Dieses Mittel bestehe darin, daß man die Überzeugung verbreitet, solche Verirrungen seien unheilig, Gott verhaßt und schändlich (glücklicherweise hat die Natur in der Polarität, die das Nahverwandte sich abstoßen läßt, ein Mittel, Unheil zu verhüten, das kräftiger und sicherer wirkt, als die kräftigste Überzeugung). Ferner soll das Gesetz verkünden, der Bürger dürfe nicht schlechter sein als die Tiere, von denen manche, besonders mehrere Arten von Vögeln, in strenger Einehe leben. Jeden außerehelichen geschlechtlichen Umgang unter Strafe zu stellen, was das Vernünftigste sei, werde zwar, wie die Menschen dormalen nun einmal seien, nicht angehn, aber wenigstens solle es für eine Schande erklärt werden, wenn einer dergleichen nicht ganz im Verborgnen thut. Wer nicht spätestens im fünfunddreißigsten Lebensjahre heiratet, soll alljährlich eine hohe Strassumme an den Tempelschatz der Hera zahlen, also eine Junggesellensteuer; denn es sei Pflicht, die Fackel des Lebens von Geschlecht zu Geschlecht weiterzugeben. In der Ehe erscheinen Mann und Frau als gleichberechtigt. Zwar stellt Plato das Weib bei verschiedenen Gelegenheiten, z. B. in der Lehre von der Seelenwanderung, als ein minderwertiges Wesen dar, aber er findet die Minderwertigkeit nur in dem geringern Maße der körperlichen Kraft und der geistigen Anlage, nicht in einer Verschiedenheit der Anlagen. Er glaubt, daß das Weib zu allen Verrichtungen des Mannes befähigt sei, will deshalb in der Politie die Mädchen des Herrscherstandes ganz so wie die Knaben erzogen und zum Kriegsdienst wie zu den Vorsteherämtern zugelassen wissen, nur daß man ihnen die leichtern Verrichtungen übertragen soll.

In Beziehung auf den Gelderwerb teilt Plato die allgemeine Überzeugung der Weisen des Altertums, daß die Geldgier verächtlich sei, daß der Reiche und der nach Reichtum strebende nicht tugendhaft sein könne, weil am Erwerb viel Ungerechtigkeit klebe, und weil der Besitz zu Sünden und Lastern verleite, und in den Gesetzen sagt er, Eltern, die für ihre Kinder Vermögen zusammenscharren, sorgten schlecht für sie, weil der Reichtum die jungen Leute schon durch die Schmeichler, die er anlocke, verderbe; überdies gebe der Reichtum in den Familien wie in den Bürgerschaften Anlaß zu Feindschaften und Händeln. Armut allerdings sei auch zu fliehen, weil sie sklavische Gesinnung erzeuge; demnach sei ein mäßiges Vermögen zu erstreben. Was die Humanitätspflichten betrifft, so lehrt Plato in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung seines Volkes, daß man sich gegen Freunde, Verwandte und Mitbürger freundlich, gefällig und dienstwillig erweisen, das Verhältnis zu den Gastfreunden heilig halten, gegen Fremde, als Schutzbefohlene der Gottheit, mitleidig und hilfbereit sein müsse. Noch weit über alle Versündigungen gegen Landsleute und Fremde hinaus gehe jede Verschuldung gegen einen Schutzlehenden; denn der Gott, den dieser angerufen habe, sei sein Beschützer und werde nicht dulden, daß ein ihm zugefügtes Leid ungerächt bleibe. Was über die Sklaverei gesagt wird, widerspricht freilich schon insofern dem heutigen Begriff der Humanität, als diese Einrichtung der Anschauung des Altertums gemäß als selbstverständlich, natürlich und unabänderlich hingenommen wird. Die Sklaven sollen nicht mißhandelt, aber bei Vergeh'n körperlich, nicht bloß, wie die Freien, mit

Worten gezüchtigt werden. Um sich nicht den Respekt zu vergeben, soll der Herr immer streng und ernsthaft mit ihnen reden, niemals scherzen, womit also die gemüthliche Annäherung zwischen Herrn und Knecht, die thatsächlich häufig vorkam, verboten wird. Tötet einer seinen eignen Sklaven, so soll er sich der religiösen Sühne unterziehen, ermordet er den eines andern, diesem den Schaden ersetzen. Wenn einer seinen Sklaven nicht im Zorn oder aus einem vernünftigen Grunde tötet, sondern aus Furcht, der Sklave möchte ein Vergeh'n des Herrn anzeigen, so soll dieser Mord wie der Mord eines Freien bestraft werden. Die Nothwendigkeit einer Staatsordnung wird unter anderm damit begründet, daß sich ein Herr, der mit seinen Sklaven allein in einer Einöde säße, in übler Lage befinden würde; der Staat schütze jeden Herrn vor seinen Sklaven. Die aristokratische Beschränkung nicht allein der Herrschaft in der Politie, sondern auch des Zugangs zu den höchsten geistigen Gütern auf die wenigen zur Philosophie befähigten und die Gleichgiltigkeit gegen das Glück nicht allein der Sklaven, sondern aller Einzelnen ist das, wodurch sich die Ethik Platons am auffälligsten, eigentlich allein, von der des Neuen Testaments und der — Theorie der Christenheit unterscheidet. Sokrates mache die Bürger seines Gemeinwesens nicht eben sehr glücklich, meint Adimantus im Anfange des vierten Buchs der Politie. Sokrates erwidert, um das Glück der Einzelnen sei es ihm thatsächlich weniger zu thun als um das Glück des Ganzen, unter welchem Glück man doch nur die gute und gerechte Ordnung verstehn kann, da ein Gemeinwesen keine Glückempfindung hat. Dieser Ordnung also, der Gerechtigkeit, soll das Glück der Einzelnen geopfert werden. Auch auf moralische Vortrefflichkeit kommt es ihm nur bei den Vortsehern und Soldaten an. Von der Erziehung der Handwerker und Bauern spricht er gar nicht, ja er sagt ausdrücklich, wenn die Schuhlicker schlecht würden, so habe das weiter nichts zu bedeuten. Diese aristokratische Beschränkung der Teilnahme an den höchsten Gütern erklärt sich aus der deutlichen Erkenntnis der Ungleichheit der Menschen, die damals noch durch keine Gleichheitstheorien verdunkelt worden war. Die Natur fordre es, schreibt er in den Gesezen, daß die Kinder und überhaupt die Jüngern, die unedel gebornen, die Sklaven, die Schwachen den Alten, Edeln und Starcken gehorchen, und er fügt den zum Herrschen bestimmten noch die bei, die des Himmels Gunst durch das Los beruft. Lebhaftes Mitleid aber mit den Beherrschten zu erregen und auf diesem Wege das Gefühl der Pflicht allgemeiner Nächstenliebe zu erzeugen, waren die Zustände des Altertums weit weniger geeignet als die modernen. Was wir heute Nahrungsforg'e nennen, kannte das Altertum nicht, die größte aller heutigen Sorgen: Wo Arbeit finden? würde ein Alter, der von den Toten auferstünde, gar nicht verstehn. Und wo der vornehmste Mann, ohne sein Ansehen aufs Spiel zu setzen, barfuß gehn und sich rühmen durfte, er habe nur einen einzigen Rock, da konnten die nagendsten der heutigen Sorgen gar nicht auftauchen. In Athen zumal lebten seit des Perikles Zeiten die armen Bürger, wenn nicht gerade Kriegsnöte allen ohne Ausnahme Leiden und Entbehrungen auflegten, herrlich und in Freuden auf Kosten der Reichen, und waren die Sklaven ein übermütiges freches Gesindel.

Plato urteilt nach der ihn umgebenden Wirklichkeit, wenn er in den Gesetzen schreibt, den Bettel dürfe man verbieten, denn wenn ein Gemeinwesen auch nur mittelgute Einrichtungen habe, so gehe es keinem Menschen, er sei Freier oder Sklave, so schlecht, daß er zu betteln gezwungen wäre. Auch verdiene nicht jeder Leidende Mitleid, sondern nur der, der rechtschaffen und trotzdem in Bedrängnis geraten sei. Zu bedauern waren höchstens die Staatsmänner und Feldherren, die für Freiheit und Vermögen, für Leib und Leben zu fürchten hatten, wenn ihre Amtsführung dem souveränen Pöbel mißfiel. Die Bewohner der Griechenstädte sorgten so rücksichtslos jeder für sein eignes Glück, daß darüber die Gemeinwesen zu Grunde gingen. Da fühlte sich denn natürlich der Philosoph verpflichtet, nicht das selbstfüchtige Treiben der Einzelnen zu unterstützen, sondern an die Rettung des Gemeinwesens zu denken und dadurch die Bedingungen zu sichern, unter denen wenigstens allen Befähigten und Berufnen das Streben nach den höchsten Gütern möglich würde.

Wie steht es aber mit dem zweiten Widerspruch gegen den Geist des Christentums, den man Plato vorwirft, der in der Politie geforderten Weibergemeinschaft der Vorsteher und der Wächter? Obwohl Aristoteles durch seine Polemik dagegen beweist, daß er diese Forderung ernsthaft nimmt, obwohl Plato selbst durch die Art und Weise, wie er im Eingange des Timäus das heikelste Kapitel der Politie erwähnt, diese Auffassung zu bestätigen scheint, halte ich die anstößige Lehre doch nur für eine logische Folgerung aus gewissen Annahmen, zu der sich Plato gezwungen sah, ohne im Ernst an ihre Verwirklichung zu denken. Gegenstand des Gesprächs ist, wie gesagt, die Untersuchung des Wesens der Gerechtigkeit. Dieses Wesen sei, heißt es im zehnten Kapitel des zweiten und im siebzehnten des fünften Buches, für die schwache Erkenntniskraft des Menschen so schwer erkennbar, wie kleine Buchstaben für ein schwaches Auge. Man müsse deshalb das Bild der Gerechtigkeit in vergrößertem Maßstabe, in den Einrichtungen des Staates zeichnen, um daran zu erkennen, worin die Gerechtigkeit des einzelnen Menschen bestehe. Ob ein vollkommen gerechter Staat möglich sei oder nicht, darauf komme nichts an, sondern nur darauf, daß sein Bild richtig gezeichnet werde. Die gewöhnliche Meinung von der Gerechtigkeit, daß sie darin bestehe, einem jeden das Seine zu sichern, wird nun als richtig anerkannt, aber dahin erweitert, daß im höchsten Sinne das Seine der Pflichtenkreis eines jeden sei, und daraus gefolgert, der Staat sei gerecht, wenn jeder Stand und jeder Einzelne das Seine thue, und keiner in die Berufsthätigkeit des andern eingreife. Indem es nun gerade die Berufsthätigkeit der Vorsteher und der Wächter ist, jedem das Seine zu sichern, dürfen sie nicht in das Erwerbsleben verwickelt werden, und müssen sie der Notwendigkeit, nach Besitz zu streben, sowohl innerlich wie äußerlich überhoben sein, innerlich, indem sie, zur Weisheit erzogen, auf Besitz und Genuß verzichten, äußerlich, indem der Staat für ihre Notdurft sorgt, und durch seine Einrichtungen ihnen die Konkurrenz um irgend ein äußerliches Gut geradezu unmöglich macht, denn wo solche Konkurrenz eintritt, da werden die Wächterhunde zu Wölfen und fressen selbst die Schafe. Jedermann sieht, daß hier ein Ideal aufgestellt wird, dessen Verwirklichung historisch in drei Formen

versucht worden ist: im Kommunismus des Urchristentums, im Klosterleben und in der katholischen Hierarchie, und im preussischen Beamtentum. Indem nun auch die Frauen als ein Besitz erscheinen, um den Streit entstehen und der, ebenso wie die Sorge um die Kinder, zur Pflichtverletzung verleiten kann, indem aber gerade der beste Teil des Volkes am meisten Nachkommenschaft zeugen soll, also nicht zum Cölibat verurteilt werden kann, scheint dem Plato für seinen hypothetischen Staat nichts andres übrig zu bleiben, als die Aufhebung des Familienlebens und eine von den Behörden besorgte Zuchtwahl und Kindererziehung. Aus der Forderung, daß jeder das Seine thun solle, ergab sich auch die, daß die Philosophen herrschen oder die Könige Philosophen sein müßten, denn nur der Weisen Aufgabe kann es sein, die andern zu regieren. Diese Forderung wird im modernen Staat, dessen Musterbild der preussische ist, in der Weise erfüllt, daß zu den höchsten Staatsämtern nur Männer zugelassen werden, die mit der höchsten Bildung ausgerüstet sind, und daß auch die Thronfolger der Erbmonarchien dieser Bildung teilhaft werden. Auf die Einzelperson wendet dann Plato den vom Staate abgelesenen Begriff der Gerechtigkeit in der Weise an, daß er den für gerecht erklärt, dessen Seelenkräfte in solcher Harmonie miteinander stehn und wirken, wie die Stände im Musterstaat; außerdem wird gezeigt, wie den verschiedenen Staatsverfassungen die verschiedenen Charaktere entsprechen. Daß Plato die Folgerung für das Geschlechtsleben, die sich ihm aus seinen Voraussetzungen mit Notwendigkeit zu ergeben scheint, nur widerstrebend zieht, drückt er dadurch aus, daß er den Sokrates sich vor der Behandlung dieses Themas lange und heftig sträuben läßt. Es ist wieder die unangemessene Übersetzung der Worte Polis und Politeia mit Staat, was auch in diesem Punkte die richtige Auffassung erschwert. Von Gerechtigkeit kann beim vereinzelt Individuum keine Rede sein; nur am Gemeinschaftsleben kann ihr Wesen klar gemacht werden. Darum zwingt die Erörterung der Gerechtigkeit zur Erörterung des Gemeinschaftslebens, das bei den Hellenen die Gestalt der Polis hatte. Aber diese Polis war kein Staat im heutigen Sinne. Platos Musterstadt hat (Gesetze V, 8) 5040 Bürger; sie ist also alles andre, nur kein moderner Staat. Gerade beim Gemeinschaftsleben schlägt auf einem gewissen Punkte die Quantität in die Qualität um. Eher kann man den Feudalstaat eine Familie als eine kleine Stadtgemeinde einen Staat im heutigen Sinne nennen.

Nietsche hat auf Sokrates und Plato als die Vernichter des echten Hellenentums heftig gescholten. Aber beide Männer haben nur die natürliche Entwicklung des griechischen Denkgeistes in sich aufgenommen und weiter geführt; namentlich Plato hat die Ergebnisse der Arbeit aller vorangegangnen griechischen Denker zu einem Ganzen verschmolzen. Der Pessimismus beider Männer steckt, wie wir gesehen haben, schon im Homer, aber sie sind dem Charakter ihres Volkes gemäß heitere Pessimisten und Weltkinder geblieben, nicht wie der asiatische Zweig der arischen Rasse weltflüchtiger Askese und einem philosophischen Nihilismus verfallen; soweit Plato Orientalisches benutzt hat, hat er es im griechischen Geiste gethan. Der logischen Konsequenz seines Systems, die einerseits zur Vernichtung des Individuums dem Gemeinwesen

gegenüber und andrerseits zur Flucht ins Jenseits zu führen scheint, hält die leidenschaftlich warme und lebenswürdige Natur, die sich in den Personen seiner Dialoge ausdrückt, das Gegengewicht. Merkwürdig und beinahe unerklärlich bleibt sein totales Mißverstehen der Poesie und der Künste (mit Ausnahme der Musik), da er doch selbst vor allem Poet und Künstler war (gerade weil er selbst Künstler war, verstand er die Kunst nicht, sagen paradoxe Erklärer), um so sonderbarer, da er die Idee, d. h. die Gestalt, die die Seele aller Künste ist, zum Wesen der Dinge erhoben und dadurch allen Zeiten dieses Wesen der Dinge erschlossen hat, denn je tiefer die heutige Philosophie in das Wesen der Dinge eindringt, desto genauer erkennt sie, daß der Stoff nichts, die Form alles, ja die Substanz der Welt ist.

Die wichtigsten Punkte, in denen Aristoteles die Theologie und die Ethik seines Lehrers geändert hat, gebe ich, da ich seine Hauptschriften nicht gelesen habe, ganz kurz nach Zeller und Windelband an. Die Ideenlehre Platons bekämpft er, weil sie eleatisch das ewige sich selbst gleiche Sein von der veränderlichen Welt trenne und nicht klar mache, wie aus den Ideen die Einzeldinge hervorgehn können. Nach ihm sind die Ideen nur in den Einzeldingen, in denen sie sich verwirklichen, vorhanden. Der Stoff, worin sie sich verwirklichen, ist ihm nicht bloß der leere Raum, sondern ein wirklicher Stoff, eine Hyle — worin ein Rückschritt gegen Plato liegt. Der Ursachen des Geschehens giebt er vier an, die sich jedoch auf zwei: Stoff und Form oder Stoff und Formendes zurückführen lassen, und diese fallen mit der notwendigen und der göttlichen Ursache Platons, d. h. mit dem zusammen, was wir heute Ursache und Zweck oder die kausale und die teleologische Erklärungsweise nennen. Des Aristoteles Gottesbegriff ist der theistische. Gott ist reine, körperlose, selbständig in sich ruhende und selige Intelligenz. Aber gerade diesem seinem Gottesbegriff kann man eleatische Abgeschlossenheit zum Vorwurf machen, da in ihm nicht nur kein Motiv zur Schöpfung liegt, sondern ihm ausdrücklich alles Wirken abgesprochen wird. Die Welt soll dadurch zustande kommen, daß die Materie geformt zu werden strebt, die Bewegung der Gestirne und damit überhaupt alle Bewegung durch die Sehnsucht nach dem unbewegten ersten Bewegter; ein Gedanke, den Dante so schön verwandt hat. (Der Amor che move il sole e l'altre stelle ist nicht die Liebe Gottes zu den Geschöpfen, sondern die Sehnsucht der Gestirngeister nach Gott. Man vergleiche die Anmerkung 20 zum ersten und 13 zum achtundzwanzigsten Gesang in der Übersetzung des Paradiso von Philalethes.) Die persönliche Unsterblichkeit, die in mehreren platonischen Dialogen wahrscheinlich gemacht wird, entschwindet dem Aristoteles wieder, indem er die Psychologie des Timäus streng durchführt. Das Unsterbliche des Menschen, die Vernunft, ist als Teil der allgemeinen göttlichen Vernunft unpersönlich, kommt von außen in den Menschen hinein und taucht nach dessen Tode wieder in die allgemeine Vernunft unter. Die Tugenden teilt er in ethische und dianoetische ein. Tugend, die dem praktischen Leben und dem Gemeinwesen dienen, ergeben sich keineswegs, wie Sokrates meinte, aus der richtigen Erkenntnis von selbst, sondern müssen durch Gewöhnung angezogen werden. Diese, die aus der Reinigung und der Ausbildung des Er-


kenntnisvermögens hervorgehn, die Weisheit und ihre Verwandtinnen, vermitteln das höchste Glück, dessen der Mensch fähig ist, das Schauen der Wahrheit. Doch lehrt er die Güter niedrer Ordnung nicht verachten, sondern als Mittel zur Eringung der höchsten Güter innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit und Mäßigung erstreben und verständig gebrauchen. Hatte Plato die ungeordnete Selbstliebe als die Wurzel alles Bösen erkannt, so lehrte Aristoteles genauer, daß die geordnete Selbstliebe mit der pflichtmäßigen Sorge für die andern identisch sei und die Aufopferung für Freunde und Vaterland nicht aussondern einschließe. Von der Ehe hat er den würdigsten Begriff. Der Naturtrieb zwar führe die Gatten zusammen, aber ihre Verbindung solle den sittlichen Charakter der Freundschaft, des Wohlwollens und der gegenseitigen Dienstleistung annehmen. Indem Mann und Weib in einigem gleich, in anderm verschieden sind, sind sie ergänzungsbedürftig, zugleich aber befähigt, die Ergänzung durch freie Vereinigung zu vollziehen. Wo die Weiber Sklavinnen sind, da, meint Aristoteles, sind auch die Männer Sklaven, denn der Freie kann nur mit einem Freien Verbindungen eingehn.

Es braucht nicht ausführlich nachgewiesen zu werden, daß der Gedankenkreis der drei großen Hellenen den ganzen Stoff für die christliche Theologie und die idealistische Philosophie der christlichen Zeit enthält. Auch die Grundzüge einer Abfall- und Erlösungslehre fehlen nicht, wenn sie auch mehr auf die gnostische als auf die paulinische Ausgestaltung hinweisen. Daß namentlich die Philosophie Platons voller Unklarheiten, Widersprüche und ungelöster Probleme ist, werden wir ihr nicht als Sünde anrechnen; der Mann hat wahrlich genug geleistet, der alle die Probleme aufgestellt und alle die Widersprüche aufgedeckt hat, an deren Lösung sich die Philosophen bis heute vergebens abarbeiten. Was Aristoteles als Begründer der Einzelwissenschaften geleistet hat, gehört nicht zu unserm Thema; deshalb hatten wir auch die in gleicher Richtung thätigen unter den griechischen Philosophen und Gelehrten, wie die Pythagoräer, Demokrit und die großen Mathematiker, Astronomen und Geographen überhaupt nicht zu erwähnen.



## Wolfenbüttel und Lessings Emilia Galotti

Von O. von Heinemann

or kurzem hat die Frankfurter Zeitung in ihrem Feuilleton (Nr. 312 und 314) einen Aufsatz von Robert Kohlrausch (München) unter dem Titel: „In Emilia Galottis Heimat. Bilder aus Wolfenbüttel und Guastalla“ veröffentlicht. Dieser Aufsatz zieht eine Parallele zwischen den beiden genannten Städten, die landschaftlich wie geschichtlich wenig oder gar nichts miteinander gemein haben. Daß beide zu den kleinern Städten gehören, daß sie „einsam und still“ sind, berechtigt doch schwerlich zu einer solchen Vergleichung, und