

KIERKEGAARD

Der Begriff  
der Ironie



# Der Begriff der Ironie

mit ständiger Rücksicht auf Sokrates

von

S. A. Kierkegaard

ἀλλὰ δὴ ὧδ' ἔχει· ἂν τέ τις εἰς κολυμβήθραν  
σμικρὰν ἐμπέσῃ ἂν τε εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος  
μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἤττον. Πάνυ μὲν οὖν.  
Οὐκοῦν καὶ ἡμῖν νευστέον καὶ πειρατέον, σώ-  
ζεσθαι ἐκ τοῦ λόγου, ἥτοι δελφινά τιν' ἐλπίζον-  
τας ἡμᾶς ἀπολαβεῖν ἂν ἢ τινα ἄλλην ἀπορον  
σωτηρίαν. De republica L. 5 § 453 D.

Übersetzt von

Wilhelm Kütemeyer



1929

---

Chr. Kaiser Verlag / München

## THESES.

- I. Similitudo inter Christum et Socratem in dissimilitudine praecipue est posita.
- II. Xenophonticus Socrates in utilitate inculcanda subsistit, nunquam empiriam egreditur nunquam ad ideam pervenit.
- III. Si quis comparisonem inter Xenophontem et Platonem instituerit, inveniet, alterum nimium de Socrate detraxisse, alterum nimium eum exexisse neutrum verum invenisse.
- IV. Forma interrogationis, quam adhibuit Plato, refert negativum illud, quod est apud Hegelium.
- V. Apologia Socratis, quam exhibuit Plato, aut spuria est, aut tota ironice explicanda.
- VI. Socrates non solum ironia usus est, sed adeo fuit ironiae deditus, ut ipse illi succumberet.
- VII. Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accessit.
- VIII. Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.
- IX. Socrates omnes aequales ex substantialitate tamquam ex naufragio nudos expulit, realitatem subvertit, idealitatem eminus prospexit, attigit non occupavit.
- X. Socrates prius ironiam introduxit.
- XI. Ironia recentior inprimis ad ethicen revocanda est.
- XII. Hegelius in ironia describenda modo ad recentiorem non ita ad veterem attendit.
- XIII. Ironia non tam ipsa est sensus expers, tenerioribus animi motibus destituta, quam aegritudo habenda ex eo, quod alter quoque potiaturo eo, quod ipsa concupierit.
- XIV. Solgerus non animi pietate commotus, sed mentis individua seductus, quum negativum cogitare et cogitandum subigere nequiret, acosmismum effecit.
- XV. Ut a dubitatione philosophia sic ab ironia vita digna, quae humana vocetur, incipit.

h. 3371

# Inhalt.

## Erster Teil.

### Sokrates' Standpunkt, aufgefaßt als Ironie.

Einleitung . . . . .	3
Kapitel I. Ermöglichung der Auffassung . . . . .	8
Xenophon . . . . .	10
Plato . . . . .	24
Aristophanes . . . . .	131
Kapitel II. Verwirklichung der Auffassung . . . . .	162
Sokrates' Dämon . . . . .	162
Sokrates' Verurteilung . . . . .	171
Kapitel III. Notwendigkeit der Auffassung . . . . .	205
Beilage. Segels Auffassung von Sokrates . . . . .	227

## Zweiter Teil.

### Der Begriff der Ironie.

Einleitung . . . . .	247
Orientierende Betrachtungen . . . . .	251
Die welthistorische Gültigkeit der Ironie. Sokrates' Ironie . . . . .	266
Die Ironie nach Fichte . . . . .	280
Die Ironie als beherrschtes Moment. Die Wahrheit der Ironie . . . . .	334
Nachwort des Übersetzers . . . . .	341

---

## Einleitung.

Gibt es etwas, weswegen man das neuere philosophische Streben in seinem großartigen Auftreten loben muß, so gewiß wegen der genialen Kraft, mit der es das Phänomen greift und festhält. ziemt es nun diesem, das als solches immer foeminini generis ist, sich auf Grund seiner weiblichen Natur dem Stärkeren hinzugeben, so kann man doch auch mit Billigkeit von dem philosophischen Ritter den ehrerbietigen Anstand fordern, die tiefe Schwärmerei, statt dessen man bisweilen zu sehr Sporengelirr und Herrscherstimme hört. Der Betrachter soll Erotikser sein, kein Zug, kein Moment darf ihm gleichgültig sein; aber andererseits soll er doch auch sein Übergewicht fühlen, aber es nur dazu gebrauchen dem Phänomen zu seiner vollkommenen Offenbarung zu verhelfen. Wenn deshalb auch der Betrachter den Begriff mitbringt, kommt es doch darauf an, daß das Phänomen unverletzt bleibe, und daß man den Begriff am Phänomen entstehen sehe.

Bevor ich deshalb zur Entwicklung des Begriffes der Ironie übergehe, ist es nötig mir eine zuverlässige und authentische Auffassung von Sokrates' historisch-wirklicher, phänomenologischer Existenz zu sichern, mit Hinsicht auf die Frage, ob sein mögliches Verhältnis zu ihr die Auffassung erklärt, die durch eine begeisterte oder mißgünstige Umwelt ihm zuteil geworden ist: dies ist unumgänglich nötig, weil der Begriff der Ironie mit Sokrates seinen Einzug in die Welt hält. Die Begriffe haben nämlich wie die Individuen ihre Geschichte und vermögen ebensowenig wie diese der Macht der Zeit zu widerstehen, aber bei all diesem und unter all diesem behalten sie doch eine Art Heim-

weh nach der Gegend ihrer Geburt. Ebenowenig wie nun die Philosophie einerseits gleichgültig sein kann gegen die spätere Geschichte dieses Begriffs, ebenowenig kann sie stehenbleiben bei seiner ersten, wenn auch noch so reichhaltigen und interessanten Geschichte als solcher. Die Philosophie fordert beständig etwas mehr, fordert das Ewige, das Wahre, inbezug auf das doch auch die gediegenste Existenz als solche der glückliche Augenblick ist. Diese verhält sich überhaupt zur Geschichte wie ein Beichtvater zu seinem Beichtkinde, und soll deshalb wie dieser das geschmeidige, spürende Gehör für die Heimlichkeiten des Beichtenden haben, aber ist dann auch dazu imstande, nachdem sie die ganze Reihe der Bekenntnisse überhört hat, diese als ein Anderes vor den Beichtenden hintreten zu lassen. Wie nämlich das beichtende Individuum wohl dazu imstande ist, die Schicksale seines Lebens nicht bloß annalistisch aufzuzählen, sondern auch unterhaltend zu erzählen, aber es doch nicht selbst durchschauen kann, so kann die Geschichte wohl auch mit lauter Stimme pathetisch das inhaltsreiche Leben des Geschlechts verkünden, aber muß es doch der Älteren<sup>1)</sup> (der Philosophie) überlassen, es zu erklären, und kann dann die freudige Überraschung genießen, welche sich im ersten Augenblick fast nicht zu der von der Philosophie zuwegegebrachten Abschrift bekennen will, aber sich allmählich in dem Grade in diese Auffassung der Philosophie einlebt, daß sie diese zuletzt für das eigentlich Wahre ansieht, das Andere für den Schein.

Es sind also diese zwei Momente, denen beiden ihr Recht werden

<sup>1)</sup> Vielleicht wird der eine oder der andere es mir übel nehmen, daß ich die Philosophie die Ältere nenne; aber ich nehme doch an, daß das Ewige älter ist als das Zeitliche, und kommt die Philosophie auch in mancher Hinsicht später als die Geschichte, so macht sie doch auch in demselben Augenblick einen so imposanten Schritt, daß sie über das Zeitliche hinausgeht, sich selbst als das ewige prius nimmt, und, sich beständig tiefer und tiefer auf sich selbst besinnend, sich weiter und weiter in der Zeit zurück in die Ewigkeit erinnert, es nicht erinnert, indem sie darin träumt, sondern mehr und mehr wachend, nicht als das Vergangene, sondern das Vergangene als das Gegenwärtige erinnert.

soll, und die das eigentliche Zwischengebiet zwischen Philosophie und Geschichte ausmachen, daß einerseits dem Phänomen sein Recht<sup>2)</sup> wird, daß die Philosophie es nicht durch ihre Überlegenheit ängstigt und einschüchtert, daß andererseits die Philosophie sich nicht von dem Zauberreiz des Einzelnen betören, sich nicht von dem Außerordentlichen des Einzelnen zerstreuen läßt. So kommt es nun auch bei dem Begriff der Ironie darauf an, daß die Philosophie sich nicht in eine einzelne Seite seiner phänomenologischen Existenz versehe und überhaupt nicht in seinen Schein, sondern die Wahrheit des Begriffs in und mit dem Phänomenologischen sieht.

Daß nun die Tradition an Sokrates' Existenz das Wort Ironie geknüpft hat, das weiß jeder, aber daraus folgt keineswegs, daß jeder weiß, was Ironie ist. Ferner, wenn jemand durch eine vertraute Bekanntschaft mit Sokrates' Leben und Treiben eine Vorstellung von seiner Eigentümlichkeit gewänne, so hätte er deshalb noch nicht einen vollen Begriff von dem, was Ironie ist. Wir sagen dies keineswegs als ob wir das Mißtrauen zur historischen Existenz hegten, daß das Werden selbst mit einem Abfall von der Idee identisch wäre, da es vielmehr die Entfaltung der Idee selbst ist. Das läge uns, wie gesagt, sehr fern; aber andererseits kann man dann auch nicht annehmen daß ein einzelnes Moment der Existenz als solches das der Idee absolut adäquate wäre. Wie man nämlich von der Natur mit Recht bemerkt hat, daß sie nicht imstande ist, den Begriff festzuhalten, teils weil jedes einzelne Phänomen bloß ein Moment enthält und teils weil die ganze Summe des Naturdaseins doch immer ein unvollkommenes Medium ist, welches keine Befriedigung gibt, sondern Seh-

<sup>2)</sup> Die Philosophie verhält sich in dieser Hinsicht zur Geschichte — in ihrer Wahrheit, wie das ewige Leben zum Zeitlichen nach der christlichen Anschauung — in ihrer Unwahrheit, wie das ewige Leben zu dem zeitlichen nach der griechischen und überhaupt antiken. Nach dieser letzten Auffassung begann nämlich das ewige Leben damit, daß man aus Lethe trank, um das Vergangene zu vergessen; nach der ersten ist es begleitet von einer in Mark und Bein eindringenden Besinnung, sogar auf jedes unnütze Wort, das man geredet hat.

Karikatur und Ideal ging, auch nach seinem Tode zwischen ihnen wandert. Was nun das Verhältniß von Xenophon und Plato angeht, da sagt Baur Seite 123 richtig: „Zwischen diesen beiden tritt uns aber sogleich eine Differenz entgegen, die in mancher Hinsicht mit dem bekannten Verhältniß verglichen werden kann, welches zwischen den synoptischen Evangelien und dem des Johannes stattfindet. Wie die synoptischen Evangelien zunächst mehr nur die äußere, mit der jüdischen Messiasidee zusammenhängende Seite der Erscheinung Christi darstellen, das johanneische aber vor allem seine höhere Natur und das unmittelbar Göttliche in ihm ins Auge faßt, so hat auch der platonische Sokrates eine weit höhere ideellere Bedeutung als der xenophonische, mit welchem wir uns im Grunde immer nur auf dem Boden der Verhältnisse des unmittelbaren praktischen Lebens befinden.“ Diese Bemerkung von Baur ist nicht bloß schlagend, sondern auch treffend, wenn man erinnert, daß zwischen Xenophons Auffassung von Sokrates und den synoptischen Evangelien immer der Unterschied bleibt, daß diese letzten bloß das unmittelbar treue Bild der unmittelbaren Existenz Christi wiedergaben (die wohl zu merken nicht etwas anderes<sup>5)</sup> be-

<sup>5)</sup> Christus sagt selbst: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*, und hinsichtlich der Auffassung der Apostel, da war sie handgreiflich — nicht ein sinnreiches Kunstwerk. *Ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν* 1. Joh. 1, 1. Deshalb sagt Christus auch, daß Könige und Fürsten sich danach gesehnt haben, *ιὴν ζῆν*, Sokrates dagegen war, wie schon oben bemerkt, unsichtbar für seine Mitwelt. Sokrates war unsichtbar und nur sichtbar durchs Gehör (*loquere ut videam te*). Sokrates' Existenz war überhaupt apparent nicht transparent. Dies in Hinsicht auf die Existenz Christi. Hinsichtlich seines Vortrags konnte man ihn beständig beim Wort nehmen, sein Wort war Leben und Geist, Sokrates ließ sich dadurch nur mißverstehen und war nur durch eine Negativität zu verstehen. — Ich würde überhaupt wünschen, wenn nicht schon dieser Wunsch außerhalb der Grenzen gegenwärtiger Abhandlung läge, daß es innerhalb des Gebiets dieser Untersuchung mir erlaubt wäre, auf das Verhältniß zwischen Sokrates und Christus einzugehen, über das Baur in dem angeführten Buch so viel gesagt hat, was wert ist, bemerkt zu werden, wiewohl für mich immer ein bescheidener, kleiner, asthmatischer

wird abgeraten, und er warnt vor den Spekulationen des Anaxagoras — kurz gesagt, jede Wissenschaft wird „zum Gebrauch für jedermann“ reduziert.

Das selbe wiederholt sich auf allen Gebieten. Seine Naturbetrachtungen sind ganz Fabrikarbeit, die endliche Teleologie in einer Mannigfaltigkeit von Mustern. — Seine Auffassung der Freundschaft soll man nicht der Schwärmerci beschuldigen. Er ist wohl der Meinung, daß kein Pferd<sup>12)</sup> und kein Esel soviel Wert hat wie ein Freund, aber daraus folgt natürlich keineswegs, daß mehrere Pferde und mehrere Esel nicht ebensoviel Wert wie ein Freund haben sollten. Und das ist derselbe Sokrates, von welchem Plato, um seine ganze innere Unendlichkeit im Verhältnis zu Freunden zu bezeichnen, einen so sinnlich-geistigen Ausdruck wie *παιδραστειν μετα φιλοσοφίας* gebraucht, und Sokrates sagt im Symposion selbst, daß er sich nur auf *ερωτικα* verstehe. Und wenn wir dann in Mem. III, 1) Sokrates mit der zweideutigen Dame Theodota reden hören, wo er mit den Liebesmitteln prahlt, die er besitzt, junge Männer zu sich zu locken, so ekelt uns vor ihm wie vor einer alten Kokette, die sich noch imstande glaubt zu betören, ja es ekelt uns umsomehr, als wir garnicht einsehen können, daß es Sokrates jemals möglich gewesen sein sollte, dies zu tun. Auch im Verhältnis zu den mancherlei Genüssen des Lebens finden wir dieselbe endliche Nüchternheit, während Plato Sokrates so großartig eine Art göttlicher Gesundheit beilegt, die ihm Unmäßigkeit unmöglich macht und ihn doch nicht beraubt, sondern ihm gerade das vollste Maß des Genusses schenkt<sup>13)</sup>. Wenn Alcibiades uns im Symposion wissen läßt, daß er Sokrates niemals berauscht gesehen hat, so wird darin zugleich angedeutet, daß es für Sokrates unmöglich war es zu werden, wie

<sup>12)</sup> Mem. II, 4; I, 3, 14.

<sup>13)</sup> *Symposion* (Plato, übers. von Zeise S. 97): und wenn herrlich gelebt wurde, verstand er allein recht zu genießen; vornehmlich übertraf er alle im Trinken, wozu er doch erst genötigt werden mußte, und doch hat keiner, was das Wunderbarste von allem ist, in je betrunken gesehen.

wir ihn ja auch im Symposion all die andern unter den Tisch trinken sehen. Xenophon würde dies natürlich daraus erklärt haben, daß er nie das quantum satis eines in der Erfahrung geprüften Rezepts überschritt. Es ist also nicht jene schöne harmonische Einheit von Naturbestimmtheit und Freiheit, welche mit dem Ausdruck *συνπροσύνη* bezeichnet wird, die bei Xenophon an Sokrates geschildert wird, sondern eine unschöne Verbindung von Zynismus und Spießbürgerlichkeit. — Seine Auffassung vom Tode ist denn auch ebenso dürftig, ebenso engherzig. Das zeigt sich bei Xenophon, wo Sokrates das Erfreuliche darin, daß er nun sterben soll, darin sieht, daß er von den Schwächen und Bürden des Alters frei wird. Mem. IV, 8, 8. In der Apologie finden sich wohl einzelne poetischere Züge, wie § 3, wo Sokrates andeutet, daß er sich ein ganzes Leben hindurch auf seine Verteidigung vorbereitet hatte; wobei doch bemerkt werden muß, daß, indem er erklärt, daß er sich nicht verteidigen will, er auch da von Xenophon nicht in übernatürlicher Größe geschaut wird (so wie z. B. Christus' göttliches Schweigen seinen Anklägern gegenüber), sondern bloß von der, Sokrates vielleicht unerklärlichen, Sorge seines Dämons für seinen Nachruhm geleitet wird. Und wenn wir von Xenophon (Mem. I, 2, 24) erfahren, daß Alcibiades ein sehr ehrenhafter Mensch war, solange er im Umgang mit Sokrates lebte, aber später ausschweifend wurde, so wundert es uns mehr, daß er solange in Sokrates' Gesellschaft blieb, als daß er später ausschweifend wurde; denn von solch einem geistlichen Christiansfeld, solch einer einschnürenden Zwangsschule der Mäßigkeit, mußte er ja ziemlich gierig auf Genuß werden. Wir haben also in Xenophons Auffassung von Sokrates den parodierenden Schlag Schatten, welcher der Idee in ihrem mannigfaltigen Auftreten entspricht. für das Gute haben wir das Nützliche, für das Schöne das Brauchbare, für das Wahre das Bestehende, für das Sympathetische das Lufrative, für harmonische Einheit Nüchternheit.

Was nun endlich die Ironie<sup>14)</sup> angeht, so finden wir gar

<sup>14)</sup> Das Ironische, das bei Xenophon da ist, ist deshalb auch nicht das



keine Spur davon bei seinem Sokrates. Statt ihrer tritt die Sophistik hervor. Aber Sophistik ist gerade der ewige Zweikampf der Erkenntnis mit dem Phänomen im Dienst des Egoismus, der es eben nie zu einem entscheidenden Siege bringen kann, weil das Phänomen ebenso hurtig wieder aufsteht, wie es fällt, und, da nur die Erkenntnis, welche als ein erlösender Engel das Phänomen dem Tode entreißt und es vom Tode zum Leben<sup>15)</sup> übersetzt, siegen kann, sich zuletzt von den unendlichen Heerscharen der Phänomene bedrängt sieht. Aber die Klangfigur, welche diesem ungeheuren Vielexek entspricht, die stille innere Unendlichkeit des Lebens, welche diesem Lärmen und Toben in alle Ewigkeit entspricht, ist entweder das System oder die Ironie als die „unendliche absolute Negativität“, natürlich mit dem Unterschied, daß das System unendlich beredt, die Ironie unendlich schweigsam ist. Und so sehen wir auch hier, daß Xenophon ganz konsequent zum Gegenbild der platonischen Auffassung gekommen ist. Von Sophismen findet sich nun eine hinlängliche Menge in den Memorabilien<sup>16)</sup>, aber teils fehlen die points (z. B. die kurzen Sätze in Mem. III, 13), teils fehlt ihnen die ironische unendliche Elastizität, die geheime Falltür<sup>17)</sup>,

selbige, in sich selbst ruhende Schweben der Ironie, sondern ein Erziehungsmittel, deshalb bald aufmunternd denen gegenüber, von denen Sokrates wirklich etwas erwartet (Mem. III, 5, 24), bald bloß züchtigend (Mem. III, 6).

<sup>15)</sup> Deshalb gehört Mut zu aller Erkenntnis, und nur derjenige, welcher den Mut hat, das Leben zu opfern, rettet das Leben, jedem andern geht es wie es Orpheus ging, der zur Unterwelt hinabsteigen wollte, um seine Frau heraufzuholen, aber die Götter zeigten ihm bloß ein Schattengebilde von ihr, weil sie ihn für einen verliebten Zitherspieler ansahen, der nicht den Mut gehabt hatte, das Leben aus Liebe zu opfern.

<sup>16)</sup> Mem. IV, 2 ein ganzes Gewebe von Sophismen, besonders § 22.

<sup>17)</sup> Eine ehrenwerte Ausnahme ist Mem. IV, 4, 6: *ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτὲ σου ἤκουσα; καὶ ὁ Σώκρατης, ὃ δὲ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον αἰεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν· σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθῆς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.* Wie bekannt findet sich dieselbe Bemerkung von Polos und dieselbe Antwort von Sokrates im Gorgias, und man kann nicht

daß Sokrates' wesentliche Bedeutung die Methode ist<sup>20)</sup>. Aber da bei Plato die Methode noch nicht in ihrem absolut notwendigen Verhältnis zur Idee gesehen wird, so muß sich die Frage erheben, in welchem Verhältnis stand Sokrates zu der Methode Platos?

Es ist also von Wichtigkeit, ein wenig über die Methode bei Plato zu reden. Daß der Dialog nicht durch einen Zufall die vorherrschende Form bei Plato geworden ist, sondern daß er einen tieferen Grund hat, das fühlt gewiß jeder. Ich kann hier nicht weiter auf eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen einer Dichotomie, wie sie sich bei Plato findet, und einer Trichotomie, wie die neuere in strengerem Sinne spekulative Entwicklung sie fordert, eingehen (ein wenig werde ich darauf zu sprechen kommen, wo ich das Verhältnis zwischen dem dialektischen und mythischen Element, einer Dichotomie in Platos früheren Dialogen, entwickle). Auch kann ich nicht Zeit dazu gewinnen, indem ich die Notwendigkeit einer Dichotomie für die Grazität zeigte und dadurch ihre relative Gültigkeit anerkannte, zugleich ihr Verhältnis zu der absoluten Methode zu zeigen. Wohl ist nämlich der von Sokrates ausgebildete Dialog ein Versuch, den Gedanken selbst in seiner ganzen Objektivität hervortreten zu lassen, aber die Einheit von sukzessiver Auffassung und Intuition, die nur die dialektische Trilogie möglich macht, fehlt natürlich. Die Methode besteht eigentlich darin, die mannigfaltigen Kombinationen des Lebens dadurch zu vereinfachen, daß man sie auf eine immer abstraktere und abstraktere Abbeviatur zurückführt; und da Sokrates die meisten seiner Untersuchungen nicht im Zentrum, sondern an der Peripherie, in der bunten Mannigfaltigkeit des in sich selbst unendlich verschlungenen Lebens beginnt, so gehört gewiß ein hoher Grad von Kunst dazu, nicht nur sich selbst, sondern das Abstrakte nicht nur aus den Verwicklungen des Lebens, sondern auch der Sophisten, zu entwickeln. Diese hier beschriebene Kunst ist natürlich die genugsam bekannte sokratische Kunst zu fragen<sup>21)</sup>, oder um an die Notwendigkeit

<sup>21)</sup> Der Gegensatz hierzu ist die vermeintliche Kunst der Sophisten,

des Dialogs für die platonische Philosophie zu erinnern, die Kunst der Unterredung. Daher kommt es, daß Sokrates den Sophisten so oft mit so tiefer Ironie vorhält, daß sie wohl zu reden verstehen, aber nicht zu unterreden. Das, was er nämlich mit dem Ausdruck, daß man redet statt sich zu unterreden, tadelt, ist das Selbstische in der Beredsamkeit, das verlangt, was man das abstrakt Schöne nennen müßte, versus rerum inopes nugaeque canorae, welches im Ausdruck selbst, losgerissen von seinem Verhältnis zu einer Idee, einen Gegenstand für fromme Verehrung sieht. Bei der Unterredung ist dagegen der Redende genötigt, den Gegenstand festzuhalten<sup>22</sup>), das heißt dann, wenn Unterredung nicht als identisch mit einem exzentrischen Wechselgespräch angesehen wird, wo jeder sein Stück ohne Rücksicht auf den andern singt, und es nur insofern noch den Anschein hat, eine Unterredung zu sein, als sie einander nicht in den Mund hineinreden. Diese Konzentrität der Unterredung wird nun auch bestimmter dadurch ausgedrückt, daß die Unterredung unter der

antworten zu können; sie sind deshalb so begierig, daß einer sie fragen soll, damit alle Weisheit recht herausbrausen kann, damit sie „alle Segel setzen und vor einem fliegenden Winde her auf die Höhe der Wahrheit flüchten können, wo man das Land aus den Augen verliert“. Als Beispiel hierzu kann der Beginn des Gorgias dienen, wo sowohl Gorgias als besonders Polos gespannt voll sind wie Röhre, die nicht zur rechten Zeit gemolken wurden.

<sup>22</sup>) Cfr. Symposion (Seife pag. 60 unt. und 63 ob.). Agathon: Ich kann dir nicht widersprechen, es sei also wie du sagst. Sokrates: Der Wahrheit, geliebter Agathon, kannst du nicht widersprechen, Sokrates dagegen sehr leicht. Vgl. Protagoras (Seife pag. 352). Protagoras: . . . Doch was tut dies zur Sache? Wenn du also willst, laß Gerechtigkeit fromm und Frömmigkeit gerecht sein. Sokrates: Nein, nicht so sagte ich; denn ich verlange nicht, daß dieses: wenn du willst, oder: wenn dir so scheint, einer Prüfung unterworfen werden soll, sondern meine und deine wahre Meinung, und hierunter verstehe ich, daß die Sache am besten geprüft wird, wenn man dieses „wenn“ ganz beiseite läßt. — Protagoras (Seife pag. 360): Als er (Protagoras) dies gesagt hatte, gaben die Anwesenden lärmend ihren Beifall zu erkennen, weil er so schön gesprochen hatte. Aber ich sagte: Ich bin ein sehr vergesslicher Mensch,

ob er gefragt wird oder nicht, ist Zufall, und das, wie er gefragt wird, ein nicht geringerer Zufall. Obgleich so die Frageform den Gedanken von aller bloß subjektiven Bestimmung frei machen sollte, unterliegt er doch in anderer Hinsicht ganz dem Subjektiven, solange der Fragende bloß in einem zufälligen Verhältnis zu dem, was er ausfragt, gesehen wird. Sieht man dagegen das Fragen in einem notwendigen Verhältnis zu seinem Gegenstand, so wird das Fragen mit dem Antworten identisch. Und wie schon *Lessing* so wichtig zwischen dem auf eine Frage antworten und sie beantworten unterschieden hat, so liegt eine ähnliche Unterscheidung dem von uns aufgestellten Unterschied zugrunde, die Unterscheidung nämlich zwischen fragen und ausfragen; das wahre Verhältnis besteht also zwischen ausfragen

---

mehrere dieselbe Meinung haben oder nicht, sondern wessen Meinung die richtige ist. *Polos* beruft sich darauf, daß die Anwesenden mit ihm einig sind, und fordert *Sokrates* auf, sie zu fragen. *Sokrates* (pag. 68): O *Polos*! Ich bin kein Staatsmann. Als es mir vor einem Jahre zufiel, im *Kate* zu sitzen, weil mein Stamm den Vorsitz hatte, und ich Stimmen einsammeln sollte, erregte ich allgemeines Gelächter, weil ich mich nicht darauf verstand. Deshalb mußt du mir auch nicht zumuten, von den Anwesenden Stimmen einzusammeln . . . ; denn ich verstehe nur einen Zeugen anzurufen, für das was ich sage, nämlich den, mit welchem ich rede; die Andern lasse ich fahren. — (Im Gegensatz zu diesem sokratischen Ernst, der sich so aufmerksam und wachsam an seinen Gegenstand anschließt, wie ein Gefangenewart an seinen Gefangenen, sehen wir ihn ein einziges Mal mehr das leichte sich Trennen und Beegnen der Unterredung und das darin liegende Erotische suchen. Wie *Phaedros* ihm das im *Symposion* vorhält (*Seife* pag. 47): O geliebter *Agathon*, wenn du *Sokrates* antwortest, wird er sich garnicht darum kümmern, was weiter geschieht, wenn er nur einen hat, mit dem er reden kann, besonders einen Schönen. — Das Gespräch Liebender ist nun im Allgemeinen der reine Gegensatz zu dem eigentlichen Reden von einer Sache, und so erbaulich es für die Liebenden ist, so wenig unterhaltend ist es für den dritten Mann. Im *Phaedros* gibt *Sokrates* deshalb auch den eulenspiegelartigen *Kat* (*Ast* 1 D pag. 148 § 237 C), *περὶ παντός, ὃ καὶ, μία ἀρχὴ τοῖς μελλοῦσι καλῶς βουλευέσθαι, εἰδέναι δέ, περὶ οὗ ἂν ἦ ἡ βουλῆ, ἢ παντὸς ἀμαρτάνειν ἀνάγκη*, ungefähr so wie *Eulenspiegel* dem *Schneider* den wichtigen *Kat* gab, einen Knoten in den Faden zu machen, um ihn nicht beim ersten Stich durchschlüpfen zu lassen.

lich voraus, daß eine Fülle da ist, die zweite, daß eine Leere da ist; die erste ist die *spekulative*, die zweite die *ironische*. In der letzten Methode praktizierte nun in Sonderheit Sokrates. Wenn die Sophisten in einer guten Gesellschaft sich selbst an der eigenen Beredsamkeit benebelt hatten<sup>25)</sup>, dann war es Sokrates eine Freude, in der höflichsten und bescheidensten Weise der Welt einen kleinen Zug anzubringen<sup>26)</sup>, der in einer kleinen Weile all diese poetischen Dünste vertrieb. Diese beiden Methoden haben nun gewiß besonders für eine Betrachtung, welche nur den Augenblick sieht, große Ähnlichkeit miteinander; ja diese Ähnlichkeit wird noch größer dadurch, daß Sokrates' Fragen wesentlich gegen das erkennende Subjekt gerichtet war, darauf ausging zu zeigen, daß sie doch zuguterletzt *gar nichts* wußten. Jede Philosophie, die mit einer Voraussetzung beginnt, endet

<sup>25)</sup> Vgl. Gorgias pag. 38: Sokrates: . . . Ich bitte dich, o Polos, daß du uns mit den langen Reden, von denen du schon vorhin Gebrauch zu machen suchtest, verschonst. Polos: Wie? Es sollte mir nicht erlaubt sein, so viel zu reden, wie ich will. Sokrates: Es würde allerdings hart sein, mein lieber Freund! wenn du nach Athen gekommen sein solltest, wo in ganz Hellas die größte Redefreiheit herrscht, und du allein nicht das Recht haben solltest, dich ihrer zu bedienen.

<sup>26)</sup> Vgl. Protagoras pag. 145 u. 146 mitte: . . . Nun also Protagoras, fehlt mir nur noch ein wenig daran, daß ich alles habe, wenn du mir nämlich dies beantwortest . . . Aber dieses „dies“ ist eben das, worauf alles ankommt. — Oder um ein anderes Beispiel zu nehmen: Sokrates' Apologie (Aist B. pag. 98): Ὅτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὐκ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ἀλλοῦ ἐμαντοῦ ἐπελαδόμεν· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. Auch im Symposium gegen Agathon pag. 54 (Seife): Wie du Glücklicher, sollte nicht ich und jeder andere in Verlegenheit kommen, nach einer so schönen und inhaltsreichen Rede hervorzutreten? Alles war wohl nicht gleich bewunderungswürdig in ihr, doch wer könnte ohne Entzückung die Menge schöner Worte und Redewendungen am Schluß hören . . . pag. 55. In meiner Einfalt glaubte ich, daß man das Wahre von jedem Gegenstande, den man preisen wollte, anführen solle . . . aber dies war, wie ich merkte, nicht die rechte Art zu loben, die darin besteht, daß man ihm so viele und schöne Eigenschaften wie möglich beilegt, ob diese ihm zukommen oder nicht. Vgl. Protagoras pag. 170 unt. und 171 ob.

natürlich in derselben Voraussetzung, und wie Sokrates' Philosophie mit der Voraussetzung begann, daß er nichts wußte, so endete sie damit, daß die Menschen überhaupt nichts wußten; die platonische begann in der unmittelbaren Einheit von Denken und Sein und blieb darin. Die Richtung, welche sich im Idealismus als eine Reflexion über die Reflexion geltend machte, dieselbe machte sich in Sokrates' Fragen geltend. Das Fragen, d. h. das abstrakte Verhältnis zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, war ihm schließlich die Hauptsache. Ich will dadurch, daß ich eine Äußerung von Sokrates in Platos Apologie genauer durchgehe, darnach streben zu erhellen, was ich meine. Überhaupt ist die ganze Apologie äußerst geschickt dazu, einen klaren Begriff von dieser ironischen Wirksamkeit des Sokrates zu bekommen<sup>27)</sup>. Anlässlich nämlich des ersten Anklagepunktes des Melitus, daß Sokrates ein Gotteslästerer sei, bespricht Sokrates selbst die bekannte Aussage des Orakels in Delphie, daß er der weiseste Mann sei. Er erzählt, wie diese Aussage ihn einen Augenblick ratlos machte, wie er, um zu prüfen, ob das Orakel die Wahrheit gesagt habe, sich an einen der angesehensten Weisen wandte. Dieser Weise war ein Staatsmann; aber Sokrates fand bald, daß er unwissend war. Darauf wandte er sich an einen Dichter, aber fand, indem er von ihm eine ausführliche Erklärung seiner eigenen Gedichte forderte, daß er auch nicht Bescheid darum wußte. (Bei dieser Gelegen-

<sup>27)</sup> Gewiß ist die ganze Apologie in ihrer Totalität eine ironische Anlage, indem die große Masse der Anklagen sich auf ein Nichts reduziert, nicht in dem allgemeinen Sinn, sondern zu einem Nichts, welches Sokrates eben für den Inhalt seines Lebens ausgibt, welcher wieder die Ironie ist, ebenso auch sein Vorschlag, im Prytaneum unterhalten zu werden oder ihn mit Geld zu bestrafen, und vornehmlich das, daß sie eigentlich garnicht irgend eine Verteidigung enthält, sondern teils hat er seine Ankläger zum Besten, teils unterhält er ein gemütliches Geplauder mit seinen Richtern. Hiermit stimmt auch die bekannte Geschichte überein, daß er eine Verteidigungsrede des Lysias bekam und durchlas, aber erklärte, daß er sich nicht veranlaßt sehe, sie zu gebrauchen, obgleich sie gewiß eine vortreffliche Rede sei.

heit deutet er auch an, daß das Gedicht als eine göttliche Ein-  
gebung angesehen werden müsse, wovon der Dichter ebensowenig  
verstände, wie die Propheten und Weisager von dem Schönen,  
das sie aussagen.) Endlich ging er zu den Künstlern, und die  
wußten wohl etwas, aber da sie dabei doch in der Einbildung  
befangen waren, daß sie auch andere Dinge verstünden, so fielen  
sie unter dieselbe Bestimmung wie die andern. Kurz gesagt,  
Sokrates setzt auseinander, wie er das ganze Reich der Intelli-  
genz umschiffet und das Ganze von einem Ozean illusorischen  
Wissens begrenzt gefunden hat. Wir sehen, wie gründlich er  
seine Aufgabe aufgefaßt hat, wie er mit jeder intelligenten Macht  
das Experiment gemacht hat, und dies findet Sokrates selbst  
bekräftigt darin, daß seine drei Ankläger die drei großen Mächte  
repräsentierten, deren Wichtigkeit in ihrem Hervortreten in der  
Persönlichkeit er offenbar gemacht hatte. Melitus erschien  
nämlich im Namen der Dichter, Anxtus im Namen der Künst-  
ler und Staatsmänner, Lykon im Namen der Redner. Ja er  
faßt es als einen göttlichen Beruf, seine Mission auf, bei Lands-  
leuten und Fremden umherzugehen, um, wenn er von jemandem  
hört, der weise sein soll, dann, wenn es ihm nicht so scheint, der  
Gottheit zuhelfe zu kommen und zu zeigen, daß er es nicht ist<sup>28)</sup>.  
Und auf Grund dessen hat er keine Zeit gehabt<sup>29)</sup>, etwas von

28) In dieser seiner widerlegenden Wirkksamkeit umfaßte er alle, beson-  
ders seine Landsleute: ταῦτα καὶ νεωτέρῳ καὶ πρεσβυτέρῳ, ὅτι ἂν ἐντυγχάνω,  
ποιήσω, καὶ ξένης καὶ ἀσπῆ. μᾶλλον δὲ τοῖς ἀσπῆσι, ὅσῳ μοι ἐγγυτέρω ἔσται γένοι·  
ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός, εὖ ἴσθι. Vgl. Aft 8 B. Seite 128 § 30 A. Er er-  
zählt, daß viele sich ihm angeschlossen, weil es nicht uninteressant ist, Leute, die  
sich einbilden, etwas zu wissen, überführt zu sehen, daß sie nichts wissen:  
ἔμοι δὲ τοῦτο, ὡς ἐγὼ φημι προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαν-  
τείων καὶ ἐξ ἐμπειρίων καὶ παντὶ τρόπῳ ὑπὲρ τίς ποτε καὶ ἄλλη δαίμα μοῖρα  
ἀνδρώπῳ καὶ ὅτι οὖν προσέταξε πράττειν. Aft 8 B. Seite 136 § 33 C.

29) Ich will den Leser bitten, im Gegensatz hierzu sich an Xenophons  
Darstellung zu erinnern, wo Sokrates so geschäftig ist, seine Schüler zu  
guten Staatsbürgern zu erziehen. In Platons Apologie hebt Sokrates des-  
halb auch die Bedeutung dessen, Privatmann zu sein, hervor, und dies  
harmonisiert ganz mit Sokrates' übrigem negativen Verhalten zum Leben;  
denn Privatmann zu sein hatte in Griechenland etwas ganz anderes zu be-

Bedeutung auszurichten, weder in öffentlichen noch privaten  
Angelegenheiten, sondern er ist auf Grund dieses Gottes-  
dienstes an allen Enden arm. Doch ich kehre zu der besproche-  
nen Stelle in der Apologie zurück. Sokrates zeigt das Erfreu-  
liche darin, nach dem Tode in Verbindung mit den großen Män-  
nern, welche vor ihm gelebt und das Schicksal mit ihm geteilt  
haben, zu kommen und fährt nun fort: καὶ δὴ καὶ τὸ μέγιστον,  
τοὺς ἐκεῖ ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα, ὡς περ τοὺς ἐνταῦθα, διάγειν,  
τίς αὐτῶν σοφός ἐστι καὶ τίς οἶται μὲν, ἐστὶ δ' οὐ. (Aft 8 B pag.  
156 § 4) B.) Hier stehen wir an einem entscheidenden Punkt.  
Man kann nicht leugnen, daß Sokrates hier, durch diesen Eifer  
auszuspionieren, der ihn nicht einmal nach dem Tode in Ruhe  
läßt, fast ins Lächerliche fällt. Und wer kann sich wohl des  
Lächelns enthalten, wenn er sich die ernstesten Gestalten der Unter-  
welt denkt, und da mitten unter ihnen Sokrates, der unermüd-  
lich tätig ist, sie auszufragen und ihnen zu zeigen, daß sie nichts  
wissen. Wohl könnte es scheinen, daß Sokrates doch selbst ge-  
meint hat, daß einige von ihnen vielleicht doch weise seien; denn  
er sagt, er wolle prüfen, wer von ihnen weise sei, und wer es zu  
sein meint und es doch nicht ist; aber teils muß man sich ja er-

deuten als heutzutage als Partikulier zu leben, denn im Griechentum sah  
jedes einzelne Individuum sein Leben in weit tieferem Sinne vom Staats-  
leben umschlossen und getragen als in unseren Zeiten. Daher kommt es auch,  
daß Kallikles (im Gorgias) Sokrates tadelt, weil er fortfährt, sich  
mit Philosophie abzugeben, wo Kallikles meint, daß Philosophieren ebenso  
wie Stottern etwas ist, was man nur Kindern erlauben kann, und daß ein  
Alterer, welcher fortfährt zu philosophieren, dafür bestraft zu werden ver-  
dient. (S e i e pag. 99): denn wie ich früher sagte, mag er noch so herr-  
liche Anlagen besitzen, es kann doch nicht anders sein, als daß er unmännlich  
bleibt, da er sich vom Herz des Staates entfernt und die öffentlichen Ver-  
sammlungen scheut, in denen doch, wie die Dichter sagen, die Männer sich  
erst auszeichnen können, und sein übriges Leben in einem Winkel zubringt,  
wo er sitzt und drei oder vier Jünglingen etwas ins Ohr flüstert, ohne sich  
doch jemals in freier, edler und kräftiger Weise auszusprechen. — Den auf-  
merksamen Leser brauche ich wohl kaum daran zu erinnern, wieviel Ähn-  
lichkeit diese Redeweise des Kallikles mit der wissenschaftlichen Mäßigkeit  
hat, die Xenophon Sokrates empfehlen läßt.

21  
 innern, daß diese Weisheit weder mehr noch weniger als die beschriebene Unwissenheit<sup>80)</sup> ist; teils daß er sagt, er wolle sie dort prüfen wie die andern hier, worin ja zu liegen scheint, daß es diesen großen Männern bei diesem tentamen rigorosum vermutlich nicht besser gehen wird, als es den großen Männern hier im Leben ging. So sehen wir hier die *T r o n i e* in ihrer ganzen göttlichen *U n e n d l i c h k e i t*, die gar nichts bestehen läßt. Wie Simson greift Sokrates um die Säulen, welche die Erkenntnis trugen und stürzt nun alles ins Nichts der Unwissenheit hinunter. Daß dies echt sokratisch ist, das wird gewiß jeder einräumen, platonisch dagegen wird es nie. Und hier bin ich also bei einer der Doppelheiten, die in Plato sind, und die gerade die Spur sind, die ich verfolgen will, um das rein Sokratische herauszufinden.

Der umschriebene Unterschied, zu fragen um Fülle zu finden, und zu fragen um zu beschämen, zeigt sich nun auch in einer bestimmteren Gestalt als das Verhältnis zwischen dem Abstrakten und dem Mythischen in Platons Dialogen.

Ich werde, um dies weiter zu erhellen, ein paar Dialoge ausführlicher durchgehen, um zu zeigen, daß das *Abstrakte* sich in *Ironie* abrunden, das *Mythische* eine reichhaltigere Spekulation ankündigen kann.

## Das Abstrakte in den ersten platonischen Dialogen rundet sich in Ironie ab.

### Symposion.

Symposion und Phaedon geben Wendepunkte in der Auffassung von Sokrates ab, da, wie man so oft wiederholt hat,

<sup>80)</sup> Sofern noch von einem Wissen von etwas anderem als dieser Unwissenheit die Rede sein könnte, einer schwachen Spur, einer flüchtigen Andeutung von einem positiven Wissen, sagt Sokrates ja selbst im Symposion (S e i f e pag. 10): Meine Weisheit ist von geringer Art und zweideutiger Natur, gleich einem Traum — und legt in der Apologie den Ausspruch des delphischen Orakels folgendermaßen aus: *ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ἀλέγου τινός ἀξία ἔστι καὶ οὐδένος*. Vgl. Aft 8 B. pag. 112 § 23 A.

Keden einzugehen, werde ich mich nun zu dem letzten Redner wenden, zu Sokrates nämlich. In seiner Einfachheit hatte er nun geglaubt, daß man von jedem Gegenstand, den man preisen wolle, das Wahre anführen solle; dies sei das Wesentliche, und darauf solle man davon das Schönste auswählen und dies auf die würdigste Art darstellen. . . . „Aber dies war, wie ich merke, nicht die rechte Art zu loben; die besteht darin, daß man dem Gegenstande so viele und schöne Eigenschaften wie möglich beilegt, ob diese ihm zukommen oder nicht. Sind sie falsch, so hat das nichts zu bedeuten; denn die Aufgabe war, wie es scheint, die, daß jeder von uns eine scheinbare und keine wirkliche Lobrede auf Eros halten sollte.“ Sokrates geht nun wie gewöhnlich fragend zu Werke; er beginnt mit einer von diesen echt sokratischen, ausaugenden Fragen, ob Eros seiner Natur nach Liebe zu etwas oder nicht zu etwas sei; aber wenn nun die Liebe zugleich das begehrt, was ihr Gegenstand ist, so hat sie ihn ja nicht, sondern drängt zu ihm hin, ob auch dieser Drang als identisch aufgefaßt wird mit dem Wunsch nach andauerndem zukünftigen Besitz; denn man begehrt ja auch dann das, was man nicht hat, wenn man auch für die Zukunft das zu behalten wünscht, was man hat. Liebe ist also der Drang nach, die Begierde nach Etwas, was man nicht hat, und wenn nun Liebe Liebe zum Schönen ist, so hat Eros also die Schönheit nötig und besitzt sie nicht. Wenn nun das Gute zugleich das Schöne ist, so hat ja also Eros auch das Gute nötig. So ließe es sich nun mit allen Ideen durchführen und wir sehen, wie Sokrates nicht die Schale abschabt, um zum Kern zu kommen, sondern den Kern aushöhlt. Hier endet nun Sokrates' Entwicklung; denn die folgende Darstellung ist ja bloß Referat. Und soweit der Leser nicht schon gesehen hat, was er, wie ich möchte, sehen soll, hoffe ich, daß es ihm und mir gelingen wird, wenn er mir weiter seine Aufmerksamkeit schenkt.

Sokrates leitete seinen Vortrag durch eine Ironie ein, aber diese war bloß, sozusagen, eine ironische Figur, und er würde in Wahrheit nicht den Namen eines Ironikers verdienen, wenn es bloß die Fertigkeit war, mit der er ironisch redete wie andere



die Krähensprache reden, wodurch er sich auszeichnete. Die vorhergehenden Redner hatten sehr viel über die Liebe gesagt, von dem wohl vieles diesem Gegenstande nicht zukam, aber die Voraussetzung blieb doch, daß eine Menge über die Liebe zu sagen war. Nun entwickelt Sokrates das vor ihnen. Und siehe, Liebe ist Begierde, ist Drang usw. Aber Begierde, Drang usw. sind Nichts. Wir sehen nun die Methode. Die Liebe wird immer mehr und mehr von der zufälligen Konkretion, in der sie sich in den vorhergehenden Reden zeigte, befreit und auf ihre abstrakteste Bestimmung zurückgeführt, wo sie sich zeigt nicht als Liebe in diesem oder jenem oder zu diesem oder jenem, sondern als Liebe zu einem Etwas, was sie nicht hat: als Begehren, Sehnsucht. Dies ist nun in gewissem Sinne sehr wahr; aber die Liebe ist dabei auch die unendliche Liebe. Wenn wir sagen, daß Gott die Liebe ist, dann sagen wir ja damit, daß er der unendlich sich Mitteilende ist; wenn wir davon reden, in der Liebe zu bleiben, so reden wir ja von einer Teilnahme an einer Fülle. Dies ist das Substantielle in der Liebe. Das Begehren, das Sehnsuchtsvolle ist das Negative in der Liebe, das heißt, die immanente Negativität. Wunsch, Drang, Sehnen usw. ist die unendliche Subjektivierung der Liebe, um einen von Segels Ausdrücken zu gebrauchen, der hier eben an das erinnert, woran er erinnern soll. Diese Bestimmung ist nun zugleich die abstrakteste, oder richtiger, sie ist selbst das Abstrakte, nicht in Bedeutung des Ontologischen, sondern in der Bedeutung des seines Inhalts Entbehrenden. Man kann natürlich entweder das Abstrakte als das alles Konstituierende auffassen, es in seinen eigenen verschwiegenen Bewegungen verfolgen und es sich zu dem Konkreten hin entwickeln, sich darin entfalten lassen. Oder man kann von dem Konkreten ausgehen und mit dem Abstrakten im mente es in und aus dem Konkreten finden. Keins von beiden ist mit Sokrates der Fall. Nicht zu Kategorien ruft er das Verhältnis zurück. Sein Abstraktes ist eine ganz inhaltslose Bezeichnung. Er geht von dem Konkreten aus und kommt zu dem Abstraktesten, und da wo nun die Untersuchung beginnen sollte,

da hört er auf. Das Resultat, zu dem er kommt, ist eigentlich des reinen Seins unbestimmbare Bestimmung: Liebe ist; denn der Zusatz, sie ist Sehnsucht, Begehren, ist keine Bestimmung, da es bloß ein Verhältnis ist zu einem Etwas, das nicht gegeben ist. Auf dieselbe Weise könnte man auch die Erkenntnis zurückführen auf einen ganz negativen Begriff, dadurch daß man sie bestimmt als Aneignung, Erwerben, denn dies ist ja offenbar das eine Verhältnis der Erkenntnis zu dem Erkannten, aber andererseits ist sie auch Besitz. Aber wie nun das Abstrakte in Bedeutung des Ontologischen seine Gültigkeit im Spekulativen hat, so hat das Abstrakte als das Negative seine Wahrheit im Ironischen.

Hier stehen wir nun wieder bei einer Duplizität in Plato: die dialektische Entwicklung wird ausgeführt, bis sie in dem rein Abstrakten verschwindet; darauf beginnt eine neue Art der Entwicklung, die die Idee liefern will, aber da so die Idee nicht in einem notwendigen Verhältnis zu dem Dialektischen steht, so sieht man, daß es unwahrscheinlich wird, daß die ganze Entwicklung Einem angehört. Aber andererseits kann man dann auch nicht willkürlich dem Einen Eines, dem Andern ein Anderes zuschreiben, wenn bloß jeder etwas bekommt. Sokrates und Plato müssen jeder eine Anschauung gehabt haben, die, wie verschieden sie auch gewesen sein können, wesentliche Koinzidenzpunkte gehabt haben müssen, das ist die ironische (denn das Dialektische als solches konstituiert keine Anschauung, welche in einem wesentlichen Verhältnis zur Persönlichkeit steht) und die spekulative. Wie weit nun die Entwicklung, welche Sokrates nach Diotima aufstellt, die Sache weiterbringt, und welche Bedeutung man der Dichotomie beilegen muß: Liebe und das Schöne (wobei das negative Moment nach außen verlegt wird, und das positive Moment ein schläfriger und indolenter Quietismus ist, anstatt daß eine Trichotomie sie sogleich in- und miteinander sehen würde und deshalb nicht dem ausgesetzt wäre, was Diotima begegnet, daß das Schöne wieder das an sich Schöne wird, etwas rein Abstraktes, was sich später zeigen soll) — all

dieses werde ich weitläufiger durchführen bei der Entwicklung des Mythischen in den Dialogen.

Ich spielte im Vorhergehenden auf die allgemeine Bemerkung an, daß in Symposion ein Komplement zu dem, was dem Dialektischen fehlt, dadurch gesucht wird, daß die Liebe in Sokrates' Person veranschaulicht wird, sodaß die Lobreden über die Liebe in einer Lobrede über Sokrates enden. Ist nun auch die Veranschaulichung der Idee in einer Persönlichkeit ein bloßes Moment in der Idee selbst, so hat sie doch auch gerade als solche ihre Bedeutung in der Entwicklung. Die dialektische Bewegung bei Plato bleibt, eben weil sie nicht die eigene Dialektik der Idee ist, in welcher sinnreichem Pas sie sich auch bewegt, doch der Idee selbst fremd. Während deshalb die übrigen Redner wie Blindenkühe nach der Idee tappten, greift der berauschte Alkibiades sie mit unmittelbarer Sicherheit, wobei doch bemerkt werden muß, daß der Umstand, daß Alkibiades berauscht ist, anzudeuten scheint, daß er nur in einer potenzierten Unmittelbarkeit in diesem Liebesverhältnis sicher ist, welches ihm in nüchternem Zustande die ganze ängstende und doch so süße Ungewißheit der Unsicherheit verursacht haben muß. Sehen wir nämlich darauf, wie das Liebesverhältnis beschaffen gewesen sein muß, das zwischen Sokrates und Alkibiades stattgefunden hat, so müssen wir ja gewiß Alkibiades Recht geben, wenn er davon redet, wie Sokrates ihn wegen seiner Liebe verhöhnte, und dann hinzufügt: „und nicht nur mich hat er in dieser Weise behandelt, sondern auch Charmides, Glaukons Sohn, Luthydem, Diokles' Sohn und viele Andere, welche er als scheinbarer Liebhaber so täuschte, daß er statt Liebhaber der Geliebte wurde“. Alkibiades vermag sich deshalb nicht von ihm loszureißen. Mit aller Leidenschaftlichkeit schließt er sich an Sokrates an: wenn ich ihn höre, schlägt mein Herz heftiger als das des Korybanten und Tränen fließen unter seiner Rede. Andere Redner können unmöglich so auf ihn wirken, er fühlt mit Unwillen seinen sklavischen Zustand, ja das Leben erscheint ihm in diesem Zustand unerträglich. Er flieht ihn wie die Sirenen, verstopft seine Ohren, damit er

nicht an seiner Seite sitzen bleibt und alt wird, ja oft wünscht er sogar, daß Sokrates nicht am Leben wäre, und doch weiß er, daß, wenn dies geschähe, es ihm weit schmerzlicher sein würde. Er ist wie von einer Schlange gebissen, ja er ist von etwas Schmerzlicherem und an der schmerzlichsten Stelle gebissen, nämlich ins Herz oder in die Seele. Daß das Liebesverhältnis, das zwischen Sokrates und Alkibiades stattfand, ein intelligentes war, daran brauche ich natürlich nur zu erinnern. Aber fragen wir nun, was das denn bei Sokrates war, das ein solches Verhältnis nicht bloß möglich, sondern notwendig machte (denn Alkibiades bemerkt ja richtig, daß nicht er allein es war, der in diesem Verhältnis zu Sokrates stand, sondern fast alle, welche mit Sokrates umgingen), so weiß ich nichts zu antworten als daß es Sokrates' Ironie war. Gätte nämlich ihr Liebesverhältnis in einem reichen Austausch von Ideen bestanden, oder einem vollen Ausströmen einerseits und einem dankbaren Empfangen andererseits, so würden sie ja das Dritte gehabt haben, in dem sie einander liebten, in der Idee nämlich, und ein solches Verhältnis würde deshalb nie eine solche leidenschaftliche Unruhe verursacht haben. Aber gerade weil es das Wesen der Ironie ist, sich nie zu demaskieren, und weil es ihr andererseits ebenso wesentlich ist, proteusartig die Maske zu verändern, deswegen mußte sie notwendig dem liebenden Jüngling soviel Schmerz bereiten<sup>32)</sup>. Aber wie sie so etwas Abschreckendes hat, hat sie ebenso gewiß etwas außerordentlich Verführerisches und Bezauberndes. Das Vermummte und Geheimnisvolle, das sie hat, die telegraphische Kommunikation, die sie eröffnet, weil ein Ironiker immer von weitem verstanden werden muß, die unendliche Sympathie, die sie voraussetzt, des Verstehens flüchtiges aber unbeschreibliches Nu, das augenblicklich von der Angst des Mißverständnisses verdrängt wird — all dieses fesselt mit unauflös-

<sup>32)</sup> Der Ironiker hebt das Individuum aus der unmittelbaren Existenz heraus, das ist das Befreiende, aber darauf läßt er es schweben, wie nach der Sage Mohammeds Sarg zwischen zwei Magneten, dem Anziehenden und dem Abstoßenden.

auf Agathon gehalten habe: „denn die ganze Rede ging darauf aus, Agathon und mich voneinander zu trennen, da du glaubst, daß ich niemanden anders als dich lieben dürfe, und Agathon von keinem andern als dir geliebt werden dürfe“. Was nun ferner den Aufschluß angeht, welchen wir von dieser Darstellung über das Wesen der Liebe erhalten, so wie sie in Sokrates war, so wollen wir uns davon überzeugen, daß Theorie und Praxis in Einklang miteinander waren. Die Liebe, die hier beschrieben wird, ist die der Ironie, aber die Ironie ist das Negative in der Liebe, sie ist das Inzitantum der Liebe, sie ist auf dem Gebiet der Intelligenz was Fopperie, Liebesstreitigkeiten in dem niederen Reich der Liebe sind. Daß es nun im Ironiker, um wieder hieran zu erinnern, einen Urgrund, eine Valuta gibt, das ist unbestreitbar, aber die Münze, die er ausgibt, hat nicht den Wert, auf den sie lautet, sondern ist wie Papiergeld ein Nichts, und doch geht sein ganzer Umsatz mit der Welt in dieser Geldart vor sich. Die Fülle in ihm ist eine Naturbestimmung, sie ist deshalb weder in ihm in der Unmittelbarkeit als solcher, noch ist sie durch die Reflexion erworben. Wie ein hoher Grad von Gesundheit dazu gehört, krank zu sein, man aber die Gesundheit nicht in der positiven Fülle bemerkt, sondern in der Lebenskraft, mit der sie ständig die Krankheit nährt, so verhält es sich auch mit dem Ironiker und der positiven Fülle in ihm. Sie entfaltet sich nicht in der Fülle der Schönheit, ja der Ironiker sucht sogar die Taucherverbindung mit der atmosphärischen Luft, die ihn ernährt, zu verdecken.

Doch, bevor ich das Symposion verlasse, noch eine Bemerkung. Baur macht die schöne Beobachtung, daß das Symposion damit endet, daß zuletzt Agathon und Aristophanes (die diskursiven Momente) berauscht werden, und Sokrates allein sich nüchtern hält als die Einheit des Komischen und des Tragischen; er erinnert zugleich an die in meinen Augen unschöne Analogie, die Strauß zwischen diesem Schluß des Symposion und Christi Verklärung auf dem Berge aufzustellen fertig gebracht hat. Sofern da nun die Rede davon sein kann, daß Sokrates die Einheit

des Komischen und Tragischen abgeben soll, kann dies offenbar nur insofern sein, als die Ironie selbst diese Einheit ist. Wenn man sich nun vorstellen will, daß Sokrates, nachdem all die andern betrunken geworden waren, nach alter Gewohnheit in sich selbst versunken war, so könnte er durch dieses Vor-sich-Zinstarren, dem er sich so oft hingab, ein plastisches Bild abgeben der abstrakten Einheit des Komischen und des Tragischen, von welcher hier die Rede sein kann. Starren kann nämlich entweder das kontemplative Zinsinken bezeichnen (dies würde dem platonischen Starren am nächsten sein); oder starren bezeichnet, was wir an Nichts denken nennen, wo „nichts“ fast sichtbar für einen wird. Eine solche höhere Einheit könnte Sokrates wohl abgeben, aber diese Einheit ist die **abstrakte und negative Einheit in Nichts.**

### Protagoras.

Ich werde nun dazu übergehen, Protagoras in ähnlicher Weise zu behandeln, um zu zeigen, wie die ganze dialektische Bewegung, die hier allein hervortritt, in dem ganz Negativen endet. Bevor ich indessen dazu übergehe, muß hier eine allgemeine Bemerkung Platons Dialoge angehend Platz finden, und wie ich glaube einen richtigen Platz, sofern Protagoras der erste Dialog ist, der Anlaß dazu gibt. Wenn man nämlich Platons Dialoge einteilen will, glaube ich, daß man am besten tut, der Unterscheidung zu folgen, die Schleiermacher macht zwischen den Dialogen, in welchen das **Dialogische** ein wesentliches Moment ist, und die nie ermüdende Ironie den Disput und die Disputierenden bald löst, bald bindet; und den **Konstruktiven** Dialogen, die sich durch eine objektiv wissenschaftliche Darstellung auszeichnen. Diese letzten sind: Der Staat, Timäus, Kritias. Was nun diese Dialoge betrifft, so weist ihnen sowohl die Tradition als auch ihr eigener innerer Charakter den letzten Platz in der Entwicklung an. In diesen Dialogen ist die Frageform eigentlich ein überwundenes Moment, der Antwortende tritt mehr als ein Rundbar-

denn jeder, der etwas mit diesen Dialogen bekannt ist, wird gewiß fühlen, in welchem ganz äußerem Verhältnis die redende Persönlichkeit zum Gegenstande steht, so daß der Name Sokrates fast zu einem nomen appellativum geworden ist, der bloß den Redenden, den Vortragenden bezeichnet. Hierzu kommt, daß, da der Nabelstrang, der die Rede an den Redenden knüpft, durchhauen ist, es sich als etwas ganz Zufälliges zeigt, daß noch die Dialogform gebraucht wird, und man sich fast darüber wundern muß, daß Plato, der in der Republik die poetische Darstellung im Gegensatz zum schlichten Erzählen mißbilligt, die Darstellung des Dialogs nicht einer strenger wissenschaftlichen Form den Platz hat räumen lassen.

Ein großer Teil dieser ersten Dialoge endet nun ohne Resultat, oder wie Schleiermacher bemerkt, alle Dialoge, die vor der Republik die eine oder andere Tugend abhandeln, finden nicht die richtige Erklärung; vgl. Platons Werke von J. Schleiermacher dritten Teiles erster Band pag. 8: „So behandelte Protagoras die Frage von der Einheit und der Lehrbarkeit der Tugend, aber ohne den Begriff derselben aufzustellen, so ist im Laches von der Tapferkeit die Rede und im Charmides von der Besonnenheit. Ja da auch in der Frage von der Gerechtigkeit der Gegensatz zwischen Freund und Feind ein bedeutendes Moment bildet, mögen wir auch des Lysis hier gedenken.“ Ja, daß sie ohne Resultat enden, läßt sich noch näher so bestimmen, daß sie in einem negativen Resultat enden. Als Beispiel hierzu soll nun Protagoras dienen, ebenso das erste Buch des Staates, das nach Schleiermachers Observation auch ohne Resultat endet. Dies ist indes von großer Wichtigkeit für diese Untersuchung, denn wenn die Rede davon sein soll, das Sokratische herauszufinden, so muß dies ja wohl am ehesten in den ersten Dialogen zu suchen sein.

Was nun den Zweck des Dialogs Protagoras angeht, ob er darin liegt, einen Anlauf zu nehmen zur definitiven Beantwortung der im Dialog enthaltenen Probleme (über die Einheit der Tugend und ob sie lehrbar ist) oder ob er wie Schleiermacher

fromm sein dasselbe wie nicht-gerecht, d. h. ungerecht, d. h. gottlos sein. Jeder sieht nun leicht das Sophistische in Sokrates' Argumentation. Aber auf was ich in Sonderheit aufmerksam machen muß, ist, daß diese Einheit der Tugend so abstrakt wird, so egoistisch abgeschlossen in sich selbst, daß sie nur die Klippe wird, an der die einzelnen Tugenden als wohl beladene Segler stranden und zerschellen. Die Tugend durchläuft wie ein leises Flüstern, wie ein Schauer ihre eigenen Bestimmungen, ohne daß sie hierbei in einer von ihnen hörbar, geschweige denn artikuliert würde, ähnlich wie wenn ich mir dünkte, daß jeder Soldat die Parole in demselben Augenblick vergäße, in dem er sie seinem Nachbar ins Ohr flüsterte, und ich mir dann eine unendliche Reihe von Soldaten dünkte, wo dann die Parole eigentlich gar nicht vorhanden sein würde, so ähnlich verhält es sich mit dieser Einheit. Die Bestimmung der Tugend, daß sie e i n e ist in dem Sinne, worin Sokrates es festhält, ist offenbar für Erste eigentlich keine Bestimmung, da es die so schwach wie möglich begeisterte Äußerung ihrer Gegenwart ist, bei welchem Anlaß ich zur äußeren Erklärung bloß an Schleiermachers scharfsinnige Beurteilung der Bedeutung, die die Eigenschaft Gottes, daß er e i n e r ist, hat, welche sich in seiner Dogmatik findet, erinnern will; ferner ist sie eine negative Bestimmung, da die Einheit, die etabliert wird, so unsozial wie möglich ist. Das I r o n i s c h e liegt darin, daß Sokrates Protagoras jede konkrete Tugend ablistet und sie, indem er sie auf die Einheit zurückführen soll, ganz verflüchtigt. Das S o p h i s t i s c h e ist das, kraft dessen er dazu imstande ist; und so haben wir z u g l e i c h die von der sophistischen Dialektik getragene Ironie und die in Ironie ruhende sophistische Dialektik.

Was den andern Satz angeht, ob die Tugend gelehrt werden kann, wie Protagoras meint, oder ob sie nicht gelehrt werden kann, wie Sokrates meint, so hält jener hier natürlich zu sehr das diskrete Moment fest, indem er die eine Tugend ganz auf Kosten der andern sich entwickeln und doch die Tugend als Einheit in dem betreffenden Individuum zur Stelle sein lassen will,

duum zurückliegt, daß man befürchten könnte, sie sei vergessen. Platonisch würde es sein, die Existenz durch den erbaulichen Gedanken zu stärken, daß der Mensch nicht mit leeren Händen in die Welt hinausgejagt ist, dadurch, daß man sich durch Erinnerung auf seine reiche Aussteuer besinnt, sokratisch ist es, die ganze Wirklichkeit unerkannt sein zu lassen und den Menschen auf eine Erinnerung hinzuweisen, die sich immer weiter und weiter zurückzieht auf eine Vergangenheit hin, die sich selbst so weit in die Zeit zurückzieht wie der Ursprung jener adeligen Familie, an den keiner sich erinnern konnte. Wohl hält Sokrates diesen Satz nicht fest, aber wir werden nun sehen, daß das, was er an seine Stelle setzt, nicht weniger ironisch ist. Daß die Tugend lehrbar ist oder nicht lehrbar ist, habe ich bisher in der Bedeutung von Erfahrung aufgefaßt; ich habe es von der Schule der Erfahrung verstanden, in welcher die Tugend gelehrt wird. Wir bemerkten, daß, während der Sophist den Menschen ständig in die Schule gehen ließ, indem er bloß das Dissolute in der Erfahrung festhielt oder richtiger in jedem Moment aufgab und fahren ließ, so daß der Mensch wie der „dumme Gottlieb“ nie durch Erfahrung klug wurde, Sokrates die Tugend so zimperlich und spröde macht, daß sie aus diesem Grunde niemals dazu kam, Erfahrungen zu machen. Sokrates macht indes einen tieferen Versuch zu zeigen, daß die Tugend eine ist, d. h. er will das andere finden, worin alle Tugenden sozusagen einander lieben, und dies wird dann die Erkenntnis. Indes wird doch dieser Gedanke keineswegs zu der Tiefe von sorglosem Pelagianismus durchgeführt, der der Gräzität eigentümlich war, so daß Sünde Unwissenheit, Mißverständnis, Verblendung wird, und das Willensmoment in ihr, Stolz und Trotz, übersehen wird, sondern, indem er um festen Fuß zu fassen e concessis disputiert, stellt er das Gute als das Angenehme auf, und die Erkenntnis, die er so vindiziert, wird eine Meßkunst, eine feine Verbindlichkeit auf dem Gebiet des Genusses. Aber solch eine Erkenntnis hebt sich im Grunde selbst auf, indem sie sich ständig voraussetzt. Während deshalb das früher berührte Ironische im ganzen Dialog

illusorische Ruhe in einem Vollbringen wünschen. Aber Griechenlands Himmel ist hoch und gewölbt, nicht flach und drückend, er erhöht sich immer mehr und mehr, sinkt nicht ängstigend herab; seine Luft ist leicht und durchsichtig, nicht neblig und stickig. Die Sehnsucht, von der hier die Rede sein kann, geht deshalb darauf aus, leichter und leichter zu werden, sich in einem immer flüchtigeren und flüchtigeren Sublimat zu konzentrieren, nicht in abstumpfender Mattigkeit zu verdampfen. Das Bewußtsein will nicht in fließende Bestimmungen aufgeweicht, sondern immer straffer werden. Der Morgenländer will deshalb hinter das Bewußtsein zurück, der Grieche über die Sukzession des Bewußtseins hinaus. Aber dieses ganz Abstrakte, das er will, wird zuletzt das Abstrakteste, Leichteste, nämlich Nichts. Und hier stehen wir bei einem Koinzidenzpunkt der beiden Auffassungen, die entweder von der subjektiven Mystik oder der Ironie herrühren. Daß nun die aus dem sukzessiven Abtöten resultierende Existenz im Phaedon ganz abstrakt aufgefaßt ist, wird gewiß jedem einleuchten, der diesen Dialog gelesen hat. Dies ein wenig näher nachzuweisen, kann indes nicht abwegig sein. Dies kann teils dadurch geschehen, daß man zeigt, wie Sokrates die Natur der Seele auffaßt, da ja die richtige Auffassung der Seele eigentlich in sich enthalten muß, imprägniert sein muß mit dem rechten Beweis für ihre Unsterblichkeit; teils dadurch, daß man genau die verschiedenen Äußerungen analysiert, welche sich in Bezug auf das zukünftige Wie der Seele finden. Bei dieser letzten Untersuchung will ich subsidialiter die Apologie berücksichtigen, die gerade als historisches Aktenstück uns auf unserem Wege leiten können muß.

Zu diesen Untersuchungen will ich nun übergehen, und ich will vorher nur die Bemerkung machen, daß es bedenklich ist hinsichtlich der Wichtigkeit, welche eine solche Frage wie die nach der Unsterblichkeit der Seele immer haben muß, daß sie im Platonismus gelegentlich behandelt wird, nämlich aus Anlaß von Sokrates' Tod. Es ist also die erste Untersuchung, zu der ich jetzt übergehe, oder die Frage, wie Sokrates das Wesen



um ihrem Gegenstand recht kongruent zu werden, in demselben Grade zu nichts werden muß. Ja die Seele muß in dem Grade immer leichter und leichter werden, daß es nur die Seelen sind, welche zu viel Umgang mit dem Körper gepflogen haben, die deswegen (vgl. pag. 50) beschwert und zu der sichtbaren Welt werden zurückgezogen werden, aus Furcht vor dem Formlosen und der Geisteswelt, und sich als schattenartige Gestalten bei Denksteinen und Gräbern heruntreiben. Solche Schattenbilder müssen die Seelen uns zeigen, welche nicht rein abgelöst worden sind, sondern noch teilhaben an dem Sichtbaren, weshalb man sie denn auch sehen kann. Gespenster als eine unvollkommene Existenz aufzufassen, dagegen könnte wohl nichts einzuwenden sein, aber wenn man das „Formlose“ als das Ideale setzt, so sieht man doch, wie negativ alles aufgefaßt wird, und wie die Seele zu Nichts wird. Will man deshalb Sokrates in dem aufgestellten Dilemma (pag. 20) zustimmen, daß man eines von beiden annehmen muß, entweder, daß wir niemals zur Erkenntnis kommen oder erst nach dem Tode, so wird man gewiß bei dem sokratischen Ausweg auch ziemlich bedenklich bleiben. Ich habe mich ein wenig länger bei diesen einleitenden Untersuchungen aufgehalten, weil sie eine Vorstellung davon geben, was man von der ganzen folgenden Betrachtung erwarten kann. Die einzelnen Argumente aufzustellen und sie dann durchzugehen, würde hier zu weitläufig werden, und ich will für die Leser, welche sie nicht in ihrem Entstehen in der Unterredung zu verfolgen, sondern sie soweit wie möglich in vollständig wissenschaftlicher Salbung zu sehen wünschen, auf Baur und Ast hinweisen.

811  
 Von größerer Wichtigkeit scheint es dagegen zu bemerken, daß die einzelnen Argumente, die angeführt werden, nicht immer in Harmonie miteinander sind. Wenn man nämlich das Argument, das aus der Betrachtung, daß das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht, und daß sich zwischen den Gliedern der Gegensätze zwei Strömungen finden, des ersten Übergang in das zweite und des zweiten Rückgang in das erste, in Verbindung bringt mit dem Argument,

Bestimmungen. Indem nämlich auf den Menschen sinnlich eingewirkt wird, führt er diese Sinneseindrücke auf gewisse Allgemeinvorstellungen hin, z. B. das Gleiche (pag. 33 ff.), das an und für sich Schöne, Gute, Gerechte, fromme usw., überhaupt zu all dem, „was wir sowohl in unseren Fragen als Antworten als das bezeichnen, was ist“ (pag. 37). Diese Allgemeinvorstellungen werden nicht durch die atomistischen Beobachtungen der Erfahrung erworben oder durch die Usurpationen der Induktion, sondern setzen sich ständig selbst voraus. „Entweder sind wir also mit diesen Erkenntnissen geboren, und wir besitzen sie alle unser ganzes Leben hindurch, oder diejenigen, von welchen wir sagen, daß sie etwas lernen, erinnern sich dessen im Grunde nur, und Lernen ist also ein Erinnern“ (pag. 38 u.). Die spekulativ unerklärte, allerdings wie alles Spekulative auf den ersten Blick paradox, Synthese des Zeitlichen und des Ewigen wird hier poetisch und religiös beruhigt. Es ist nicht das ewige Sich-Selbst-Voraussetzen des Selbstbewußtseins, das das Universelle dicht und eng das Eigentümliche und Individuelle umschließen läßt, das uns hier entgegentritt, sondern: das Universelle flattert lose um dies herum. Punctum saliens in der Argumentation ist eigentlich dies, daß wie die Ideen früher sind als die sinnlichen Dinge, so die Seele früher ist als der Leib. Dies klingt wohl an und für sich recht annehmbar, aber solange nicht erklärt ist, wie die Ideen früher sind als die Dinge, und in welchem Sinne, sieht man, daß das „Wie“, worum sich alles dreht, das abstrakte Gleichheitszeichen zwischen zwei unbekanntem Größen ist. Sofern man glauben sollte, bei näherer Untersuchung der auf der einen Seite des Gleichheitszeichens gegebenen Größen eine nähere Erklärung zu bekommen, und dieser Glaube schon durch den Gedanken bestärkt wird, daß es das an und für sich Gute, Schöne, Gerechte, fromme ist, wovon die Rede ist, so wird er wieder erstickt, wenn wir bedenken, daß es zugleich das Gleiche usw. ist, von dessen Präexistenz die Präexistenz der Seele abhängt. Denn steht es mit der Präexistenz der Seele nicht besser als mit solchen Allgemeinvorstellungen, so sieht man ja leicht,

daß sie wie jene in der unendlichen Abstraktion verschwindet. Von diesem Punkt aus ließe sich nun allerdings, entweder in Form einer siegreichen Spekulation oder eines demütigen Glaubens, der Übergang zu einer positiven Anschauung gewinnen, doch dies geschieht nicht; und was der Leser in sich aufnehmen muß als ein ewiges in mente auch bei der geringsten Berechnung in dieser ganzen Untersuchung, dieser Punkt ist nicht das Nichts von welchem man ausgeht, sondern das Nichts, zu welchem man durch die Beschwerlichkeit der Untersuchung kommt. Und man kann weitergehen. Gesezt, es ließe sich mit dieser Existenz der Ideen außerhalb jeder Konkretion eine Vorstellung verbinden, so müßte man ja fragen: in welches Verhältnis zu dieser würde man dann die präexistierende Seele bringen? Im Erdenleben wäre ihre Wirksamkeit die, das Einzelne auf das Allgemeine zurückzuführen, aber von dem konkreten Verhältnis des Einzelnen zum Universellen, das in und mit der Individualität gegeben ist, wäre offenbar nicht die Rede. Die von der Seele realisierte Verbindung dieser beiden Mächte wäre ganz transitorisch, nicht dauernd. Insofern müßte also die Seele in ihrer früheren Existenz ganz in die Welt der Ideen verflüchtigt gewesen sein. Und in dieser Hinsicht ist es von Plato glücklich ausgedrückt, daß die Seele durch den Übergang ins sinnliche Leben diese Ideen vergißt, denn dieses Vergessen ist eben die Nacht, welche dem Tag des Bewußtseins vorangeht, ist der Ruhepunkt, der natürlich unendlich verschwindend und nichts ist, von welchem das Universelle sich zu dem Besonderen hin bestimmt. Das Vergessen ist also die ewig limitierende Voraussetzung, die durch die ewig verbindende Voraussetzung der Erinnerung unendlich negiert wird. Aber dies, daß die platonische Lehre zwei Extreme der Abstraktion, die ganz abstrakte Präexistenz und eine ebenso abstrakte Postexistenz d. h. Unsterblichkeit nötig hat, zeigt eben, daß die Seele auch in ihrer zeitlichen Existenz ganz abstrakt und negativ aufgefaßt worden sein muß. Dies, daß das irdische Leben nach Plato nach beiden Seiten hin abtönt (dies Wort sowohl im malerischen als auch musikalischen

Sinne genommen), müßte, sollte man glauben, zu der Anschauung führen, daß das irdische Leben die volle Mitte wäre, aber das ist keineswegs der Fall hier im Phaedon. Im Gegenteil, dies Leben ist das Unvollkommene und das Formlose, ist das, wonach das Sehnen geht<sup>39)</sup>.

Zu ebenso abstrakten Resultaten kommen wir, wenn wir uns durch die übrigen Beweise zu der diesen zugrundeliegenden Anschauung vom Wesen der Seele hinarbeiten. — Das Nicht-Zusammengesetzte kann nicht aufgelöst werden und vergehen. Zu dem Zusammengesetzten hingegen gehört es, auf dieselbe Weise aufgelöst zu werden wie es zusammengesetzt ist. Da nun die Seele zu dem Nicht-Zusammengesetzten gehört, so folgt daraus, daß sie nicht aufgelöst werden kann. Doch diese ganze Gedankenbewegung ist nur scheinbar, da es eigentlich der haltlose Grund der Tautologie ist, auf dem sie sich bewegt. Wir müssen deshalb Sokrates folgen, wenn er die Analogieen auflöst. Das Unzusammengesetzte ist das, was sich immer auf dieselbe Weise verhält. Jenes Wesen selbst, sagt er (pag. 44), welchem wir in unseren Fragen und Antworten eigentliches Sein zuschreiben, verhält sich das wohl immer auf dieselbe Weise oder bald so bald anders? Das an und für sich Gleiche, Schöne und alles, was eigentliches Sein hat, kann das jemals irgendwelche Veränderung erleiden? „Diese Dinge sind immer sich selbst gleich, sind formlos und können nicht gesehen werden.“ Die Seele hat nun die größte Ähnlichkeit mit dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Einheitlichen, Unauflösliehen und sich immer auf ein und dieselbe Weise Verhaltenden, der Leib dagegen hat die größte Ähnlichkeit mit dem Menschlichen, Sterblichen, Unvernünftigen, Vielartigen, Auflösliehen und sich nie

<sup>39)</sup> Wie es deshalb im Symposion die Sehnsucht war, die das Substantielle ausmachte, so ist dasselbe hier der Fall. Im Symposion ist es indes die Sehnsucht, welche zu besitzen wünscht, im Phaedon wünscht sie zu verlieren; aber beide Bestimmungen sind gleich negativ, da beide Sehnsüchte unwissend sind um das Was, in das die Eine sich hineinstürzen, die Andere durch Absterben verflüchtigt werden will.

stattfindet, so geht es hier nicht besser. Die Seele ist das Lebensprinzip, aber das Leben ist dem Tod entgegengesetzt, also kann die Seele niemals der Idee (des Lebens) Gegensatz (den Tod) in sich aufnehmen, sie ist also unsterblich. Aber hier steuert die Vorstellung auch weiter und weiter hinaus in das „gerade ins Blaue hinein“ der Abstraktion. Denn solange nicht erklärt ist, welches Gegensatzverhältnis zwischen Leben und Tod stattfindet, solange ist auch das Verhältnis der Seele zum Leibe ganz negativ aufgefaßt, und das Leben der Seele außerhalb des Leibes bleibt jedenfalls ganz prädikatslos und unbestimmbar.

Aber wenn das Wesen der Seele in diesem Grade abstrakt aufgefaßt wird, so kann man vorausberechnen, welche Erklärung man hinsichtlich der Frage nach dem Wie der zukünftigen Existenz der Seele erwarten kann. Hiermit meine ich nicht chorographische und statistische Übersichten über die neue Welt auch nicht phantastisches Gölter die Polter, sondern spekulative Durchsichtigkeit hinsichtlich dieser Frage. Auch der Apostel Johannes sagt ja, daß wir nicht wissen, wie wir sein werden, doch dies natürlich in Richtung auf eine jenseitige Empirie. Die spekulative Erklärung dagegen, daß es eine Auferstehung der Leiber gibt, lag ihm nahe, nicht um eine Schwierigkeit zu umgehen, sondern weil er selbst Ruhe darin fand. Dagegen wird es sogar im mythischen Teil dieses Dialogs ausgesprochen, daß die Auferstehung der Leiber oder das Weiterleben etwas ist, was nur die Gottlosen zu befürchten haben, wohingegen diejenigen, welche durch die Philosophie hinlänglich geläutert sind, in der kommenden Zeit ganz ohne Leiber leben werden (pag. 117). Der einzige Versuch, der gemacht wird, um diesen zügellosen Sprüngen hinaus „in die weite Welt“ zu widerstehen und eine Real-Existenz zuwege zu bringen, welche dem Gedanken nicht erlaubt, zu kentern und dem Leben nicht sich zu verflüchtigen, ist die ethische Harmonie, die moralische Melodie, die das, wenn ich so sagen darf, in der neuen Ordnung der Dinge alles konstituierende Naturgesetz abgeben wird, mit einem Wort die gerechte Vergeltung, die das in allem sich be-

wegende Prinzip sein wird. Und in Wahrheit, wenn diese Betrachtung zu Ruhm und Ehren kommt, dann wird die Unsterblichkeit nicht eine Schattensexistenz bleiben und das ewige Leben nicht mehr „ein Schattenspiel an der Wand“. Aber auch im mythischen Teil des Dialogs geschieht dies nicht vollständig. Wieweit es geschieht, soll später untersucht werden, nur muß hier daran erinnert werden, daß es nur im mythischen Teil des Dialogs versucht wird. — So kann sich nun der Gedanke wieder zu dem Punkt zurückwenden, welchen er vor einem Augenblick aus dem Auge verlor, dem negativen Was und ebenso negativen Wie, welche sich in der dialektischen Entwicklung des Phaedon als die positive Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Seele ankünden, sofern diese den Beweis für ihre Unsterblichkeit einschließt. Dies, daß die ganze Betrachtung negativ endet, daß das Leben sich in dem fern hinsterbenden Widerhall („Nachhall“ würde ich lieber sagen) verliert, könnte seinen Grund in dem subjektiven Standpunkt des Platonismus haben, welcher mißvergnügt mit der Unmittelbarkeit der Idee in der Existenz, wie sie in der seligen Zufriedenheit des Klassischen gegeben ist, sie nun in ihrer Reflektiertheit zu fassen suchte und deshalb statt der Juno die Wolke umarmte. Dieser subjektive Standpunkt gab ihm nicht mehr als der vorhergehende besessen hatte, sondern raubte ihm sogar Etwas, die Wirklichkeit nämlich. Rosenkranz hat irgendwo richtig bemerkt, daß je voller das Leben ist, je üppiger es anschwillt, desto abgebleichter und lustiger die Unsterblichkeit ist. Somers zelden seufzen nach sogar der geringsten Stellung im wirklichen Leben und wünschen gegen sie das Schattenreich der Unterwelt umzutauschen. Bei Plato wird die Unsterblichkeit noch leichter, ja fast zum Fortblasen leicht, und doch wünscht der Philosoph die Wirklichkeit zu verlassen, ja soweit wie möglich schon im lebendigen Leben tot zu sein. Dieses ist nun der traurige Selbstwiderspruch des subjektiven Standpunktes.

Aber hierdurch sind wir noch nicht dazu gekommen, das Ironische zu sehen, und das ist doch das, was ich soweit wie mög-

wirklich so von Sokrates gehalten worden ist<sup>40)</sup>, oder mit Stallbaum, daß sie wohl nicht so von ihm gehalten worden ist, aber daß Plato beim Ausarbeiten dieser Rede sich dem historischen Sokrates so weit wie möglich zu nähern gesucht hat. Stallbaum sagt (praefatio ad apologiam Socratis p. 4): quae (sc. sententia) si vera est, nemo, opinor, mirabitur, quod Plato non eam, quam alias, verborum sententiarumque sublimitatem in hoc libro adhibuit. Nam quum Socratem ita demum sibi videretur recte defendere, si illum, qualis in vita fuerit, talem in iudicio dicentem faceret, non licebat ei arbitrato suo agere, sed debebat videre, quid Socratis ingenio et moribus conveniret, et quid loci ac temporis rationibus esset accommodatum. Wünscht jemand die große Zahl von Verfassern kennen zu lernen, welche sich gegen Aist erklärt haben, so findet er deren Namen zum bequemen Nachsehen bei Stallbaum, ebendasselbst. Mir ist die Hauptsache, daß man in der Apologie ein zuverlässiges Bild des wirklichen Sokrates sieht. Aist, der im Phaedon das Erhabene, Rührende vorherrschend fand, kann natürlich nicht anders als sich entrüsten über die Art, in welcher Sokrates sich hier aufführt, und er erklärt deshalb unter anderem die Apologie für unecht. Wenn man nun mit der Mehrzahl, ja mit der absoluten Majorität der Dolmetscher die Apologie als echt annehmen will, so wird man in Wahrheit genötigt, einen anderen Ausweg zu gehen als, wie allgemein geschieht, den, sich auf die Versicherung zu beschränken, daß in der Apologie nichts ist, was nicht zu Platons Geist stimmt, mag diese Versicherung ihre Kraft nun darin suchen, daß sie als Frage vorgebracht wird oder als Ausruf. Die Einwände, die Aist macht, sind wirklich zu bedeutend, um so abgefertigt zu werden<sup>41)</sup>, und man ist versucht, wenn er

<sup>40)</sup> Vgl. Platons Werke von Schleiermacher, ersten Teiles zweiter Band, Berlin 1818. „Nichts ist demnach wahrscheinlicher, als daß wir an dieser Rede von der wirklichen Verteidigung des Sokrates eine so treue Nachschrift aus der Erinnerung haben, als bei dem geübten Gedächtnis des Plato und bei dem notwendigen Unterschiede der geschriebenen Rede von der nachlässig gesprochenen nur möglich war.“

<sup>41)</sup> Ich erinnere mich aus meiner ersten Jugend, wo die Seele das Er-

Recht hat, ihn auch darin Recht haben zu lassen, daß er der Apologie Xenophons vor der Platons den Vorzug gibt.

Hier soll indes nicht von der Apologie als Ganzem die Rede sein, sondern von den Stellen, wo Sokrates seine Anschauung vom Tode entwickelt. Indem nun die Schwierigkeit, sie platonisch zu erklären, wächst, steigt zugleich die Wahrscheinlichkeit, daß man in der Ironie die richtige Erklärung sucht. Alle diese Stellen zeigen nun Sokrates' totale Unsicherheit, doch wohl zu merken, nicht wie wenn diese Unsicherheit ihn beunruhigt hätte, nein im Gegenteil, dieses Spiel mit dem Leben, dieser Schwindel, indem der Tod sich bald als etwas unendlich Bedeutungsvolles zeigt, bald als Nichts, das ist das, was ihm behagt. Im Vordergrund also Sokrates, nicht als der, welcher sich leichtsinnig den Gedanken an den Tod aus dem Kopf schlägt und sich ängstlich ans Leben klammert, nicht als der, welcher begeistert dem Tode entgegengeht und hochmütig das Leben opfert; nein als der, welcher sich an der Abwechslung von Licht und Schatten ergötzt, welche ein syllogistisches aut-aut gibt, wenn es fast im selben Nu helllichten Tag und stockfinstere Nacht zeigt, das unendlich Reale und das unendliche Nichts zeigt, sich auch des Zuhöreres wegen daran ergötzt, daß diese beiden Punkte gleich dem Angenehmen und dem Unangenehmen am Ende aneinander geknüpft sind (vgl. Symposion) und doch dabei nicht mit innerlichem Verlangen der Seele die Weisheit wünscht, sondern sich mit einer gewissen Neugierde nach der Lösung dieses Rätsels sehnt. Sokrates fühlt sehr gut, daß seine Syllogismen nichts Erschöpfendes hinsichtlich der Beantwortung der Frage haben, nur die Schnelligkeit, mit welcher der unendliche Gegen-

---

habene, das Paradigmatische fordert, wie ich mich getäuscht, betrogen und deprimiert fühlte, als ich die Apologie las, weil es mir vorkam, wie wenn das Poetische, der Mut, der über den Tod siegt, hier durch eine ziemlich profaische Berechnung kümmerlich ersetzt wurde, die auf eine Weise vorgenommen wurde, daß man glauben sollte, Sokrates wollte sagen, die ganze Sache ist mir im Grunde ziemlich gleichgültig. Später habe ich gelernt, das anders zu verstehen.

zu dem Punkte hinjagt, wo er gefangen werden muß. Der Passus 3. B. „und gleichwohl will dieser gemüth- und gefühllose Sokrates noch den Erregten und Begeisterten spielen, indem er sich zu prophezeien unterfängt“ übertrifft nicht bloß meine ganze Darstellung an bestrickender List und Armstärke, sondern ich sehe ihn auch als absolut unwiderstehlich an für jeden, der mit Ast nicht darin einig ist, die Apologie zu verwerfen. Auch manche andere einzelne Bemerkung Asts wird für die wankenden und ungesfestigten Leser stärkend sein, gefährlich für jeden, der sich noch bekreuzigt bei dem Gedanken, daß es die Ironie sein sollte, welche die Apologie erklärt (pag. 488): „Auch im Vortrag verrät sich der Redner, nicht nur in der Entgegensetzung der Gedanken (wie: ἀλλ' ἐν πενίᾳ μὲν εἰμι διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, worin das Niedere mit dem Hohen, der klägliche Ton mit dem stolzen Gefühl so kontrastiert, daß uns der Satz fast ein Lächeln abnötigt), sondern auch der Worte; denn die damaligen Redner gefielen sich nach dem Vorbilde des Gorgias und Lysias in spielenden Antithesen“.

So scheint es nun richtig, zu den Angriffen auf die ironische Auffassung überzugehen, welche Ast in derselben Untersuchung ein wenig früher gemacht hat. Die Betrachtung nämlich, daß es keine platonische Ironie sein sollte, welche sich in der Apologie findet, darf ich nicht unbesprochen vorbeigehen lassen. Der aufmerksame Beobachter Platons wird nämlich zwei Arten von Ironie bei ihm finden. Die eine ist die in die Untersuchung aufgenommene, fördernde Macht, die andere ist die sich selbst womöglich zum Herrn aufwerfende. Wenn sich nun Ironie in der Apologie findet, so kann man sie nicht wie Ast ohne weiters verwerfen, weil es nicht platonische Ironie ist, da ja noch die Möglichkeit bliebe, daß Sokrates' Ironie von der Platos verschieden wäre, und also die Apologie betreffend die Möglichkeit, daß sie ein historisches Aktenstück wäre. Indem ich nun also näher dazu übergehe, den Versuch zu betrachten, welchen Ast macht, zu zeigen, daß die Ironie, welche sich in der Apologie findet, nicht platonisch ist, oder was man wohl eher sagen

so lebhaft an einen tiefsinnigen, witzigen Vers von Baggesen <sup>43)</sup>. Aber auch von einer andern Seite wird sich die ironische Anlage der Apologie zeigen. Für Sokrates nämlich, der gewohnt war, mit einer für die Sophisten ängstigenden Hartnäckigkeit und einem ebenso unerschrockenen Mut die Frage festzuhalten, trotz der Verdrehungen und Schreckmittel der Sophisten, mußte es sich nämlich als ein höchst lächerliches argumentum ad hominem zeigen, was die Athener jetzt herausgefunden hatten, daß er hingerichtet werden sollte. Nach Sokrates' Anschauung mußten die Ankläger ihn natürlich entweder überzeugen, daß er Unrecht hatte, oder sich überzeugen lassen, wohingegen dies, ob er hingerichtet oder nicht hingerichtet werden sollte, oder zumindest bestraft oder nicht bestraft werden sollte, etwas garnicht zur Sache Gehöriges war, und hier so wieder keine vernünftige Verbindung zwischen dem Verbrechen und der Strafe bestand. Kommt hierzu nun der Umstand, daß diese garnicht zur Sache gehörige Frage in einer ganz äußerlichen Weise, durch Stimmenzahl, erledigt werden sollte, eine Weise, welche immer Gegenstand der speziellen Vorliebe des Sokrates gewesen war, worin er, wie er irgendwo bemerkt, selbst ganz unkundig war; so kann man gewiß nicht anders, als ihm Recht geben in der, wiewohl scheinbar arglosen und gutmütigen, doch eisigen Ironie, mit der er, ohne auf dieses entsetzliche Argument zu achten, in aller Freundschaftlichkeit mit den Athenern über die Wahrscheinlichkeit redet, daß er freigesprochen, ja, was ihm natürlich ebenso lächerlich vorkommen muß, Melitus zu einer Geldstrafe verurteilt worden wäre. Es ist deshalb auch nur eine neue Ironie, wenn

43)

Und keiner, keiner Mutter Seele  
kann einen Toten töten daß ihm nichts fehle;  
Und bisse er selbst ins Gras hinein,  
Es müßt' doch des Diebes Vorteil sein.

Besonders muß der Leser die beiden letzten Zeilen beachten; denn wie der Dieb Vorteil gehabt haben würde dadurch, daß er wirklich erschlagen worden wäre, so würde Sokrates, der nichts wußte, ja auf eine Weise einen Vorteil gehabt haben, wenn die Ankläger beweisen konnten, daß er nicht bloß etwas wußte, sondern sogar etwas Neues.



klärt habe, darzutun sucht<sup>45)</sup>; das Eitle und Prahlertische liegt schon in der Ausführlichkeit, mit der Sokrates davon redet. Ebenso erklärt Sokrates, er sei ein berühmter und ausgezeichneter Mann (S. 81, 90, 136), und seine Bestimmung eine göttliche<sup>46)</sup> (S. 120); er sei der größte Wohltäter der Stadt<sup>47)</sup> (S. 116, 119, 142); deshalb werde ich verleumdet und beneidet (107) u. s. f. ferner schreibt er sich Weisheit zu<sup>48)</sup> (S. 82, 83, 84 ff.) und spricht von der Weisheit der Sophisten in einem skeptischen Tone<sup>49)</sup>, der nur Hochmut andeutet. Denn was ist es anders, wenn man sich selbst herabsetzt, zugleich aber alle Andern erniedrigt, als eine rednerische Selbsterhebung, die, wenn man ihr eine ernste Absicht unterlegt, als eitle Prahlerei erscheint, wenn man sie aber für unbefangene, absichtslose Freimütigkeit nimmt, eine Naivität verrät, die durch den nicht beabsichtigten Kontrast der Selbstverachtung und der Selbsterhebung<sup>50)</sup> (wenn sich Sokrates z. B. für unwissend erklärt, zugleich aber für weiser als alle Andern, sich selbst also, den Unwissenden, zum Weisesten erhebt) fast in das Komische übergeht? Hat also der Verfasser der Apologie die Absicht gehabt, den Sokrates als Ironiker zu schildern, so hat er ihn in das Gegenteil vom platonischen Sokrates, in einen prahlerischen Sophisten umgewandelt; wollte er ihm aber eine unbefangene,

---

45) Dies ist die berühmte Entdeckungsreise, welche Sokrates unternahm, nicht um etwas zu finden, sondern um sich selbst davon zu überzeugen, daß nicht zu finden war.

46) Er ist nämlich wie eine Bremse.

47) Ja er will sogar auf öffentliche Kosten unterhalten werden.

48) Nämlich, daß er nichts weiß.

49) Aber doch auf die höflichste Weise der Welt.

50) Diese ist eben das feine ironische Muskelspiel. Der Umstand, daß er weiß daß er nichts weiß, erkeut ihn, und er findet sich unendlich leicht dabei, während die Andern sich an Kupferpfennigen totschleppen. Die Unwissenheit wird von Sokrates nie spekulativ aufgefaßt, sondern sie ist ihm so bequem, so transportabel. Er ist ein Asmus omnia secum portans, und dieses omnia ist Nichts. Je freudiger er über dieses Nichts ist, nicht als Resultat, sondern als unendliche Freiheit, desto tiefer ist die Ironie.

entwickelter, scharfkantiger und härter; aber da sie nicht im Verhältnis zur Idee gesehen werden, so ließe sich eine dritte Sprache denken, eine vierte u. s. f., ein ganzes Assortiment von solchen Darstellungsformen.

Hierzu kommt, daß der Mythos nach dieser Auffassung ganz in der Macht des Darstellers liegt, er ist seine freie Schöpfung, er kann davonnehmen und dazulegen, je nachdem es ihm dem Zuhörer dienlich zu sein scheint. Aber so kann es unmöglich um das Mythische in Plato stehen. Das Mythische hat hier eine weit tiefere Bedeutung, wovon man sich auch überzeugen wird, wenn man bemerkt, daß das Mythische in Plato eine Geschichte hat. In den ersten und frühesten Dialogen ist es so entweder garnicht vorhanden — in diesem Falle regiert sein Gegensatz allein — oder es ist vorhanden in Verbindung mit und doch in anderem Sinne ohne Verbindung mit seinem Gegensatz, dem Abstrakten. Darauf verschwindet es völlig in einem ganzen Cyklus von Dialogen, wo das Dialektische, aber in einem ganz andern Sinne als in den früheren Dialogen, vorhanden ist, und endlich taucht es in den letzten platonischen Arbeiten wieder auf, aber in einer tieferen Verbindung mit dem Dialektischen. Das Mythische in Plato betreffend bin ich also fürs Erste auf die Dialoge, welche ich kürzlich verließ, zurückverwiesen. Hier findet man es nämlich in Verbindung mit seinem Gegensatz, der abstrakten Dialektik. So z. B. Gorgias, wo, nachdem die Sophisten mit der Raserei der Verzweiflung gekämpft haben, immer weniger und weniger „blöde“, wo, nachdem Polos Gorgias, Kallikles Polos an Unverschämtheit überboten hat, das Ganze mit einer mythischen Darstellung des Zustandes nach dem Tode endet<sup>53)</sup>. Aber wie verhält es sich nun

<sup>53)</sup> Dieser Mythos kommt übrigens an drei Stellen bei Plato vor; vgl. Stallbaum ad Phaedonem p. 177: Narrat Olymiodorus tertiam huius dialogi partem vocari *νεκρῶν*, quo nomine constat rhapsodiam Odysseeae Homericæ ab veteribus dictam esse. Platonis autem cum tres sint *νεκρῶν* s. fabulae de inferis, in Phaedone, Gorgia, de republica, singulaeque singulis invicem lucem affundant omnes inter se diligenter comparandae sunt.

sich hören oder richtiger sehen läßt, steht es dagegen in den späteren in einem freundschaftlicheren Verhältnis zum Dialektischen, das ist, Plato ist Zerr darüber geworden, das heißt, das Mythische wird zum Bildlichen. Mit Baur das Mythische für das Traditionelle erklären, Plato für sittlich-religiöse Wahrheiten einen Ausgangspunkt suchen zu lassen in der höheren Autorität, welche in Gedichten und Orakelsprüchen liegt, geht ohne weiteres nicht an; denn in den ersten Büchern des Staates wird die Gültigkeit dichterischer Aussagen ja ganz verworfen, es wird stark gegen sie polemisiert und vor ihnen gewarnt, und die darstellende (d. h. dichterische) Auffassung wird im Gegensatz zu der schlecht und recht erzählenden mißbilligt; ja im zehnten Buch des Staates will Plato die Dichter ja aus dem Staat hinaushaben. Ohne weiteres geht das also nicht an. Die nötige Berichtigung ist indes in der Betrachtung der Metamorphose des Mythischen in Plato enthalten. Am schärfsten tritt es in den ersten Dialogen hervor. Während hier die Dialektik ein ganz abstraktes und bisweilen ein negatives Resultat gibt, will das Mythische viel mehr geben. Aber fragen wir überhaupt, was das Mythische ist, so muß man wohl antworten, daß es der Verbannungsstand der Idee ist, ihre Äußerlichkeit, d. h. ihre Zeitlichkeit und Räumlichkeit unmittelbar als solche. Das Mythische in den Dialogen trägt auch ganz diesen Charakter. Die großen Zeiträume, welche die Seele nach der Darstellung im Phaedros durchläuft, die räumliche Unendlichkeit, welche im Gorgias und Phaedon als Darstellung der Existenz der Seele nach dem Tode veranschaulicht wird, sind Mythen. Die Sache läßt sich leicht erklären. Das Dialektische säubert das Gelände von allem Unrat und versucht dann zur Idee emporzuklettern, da dies jedoch mißglückt, reagiert die Phantasie. Müde von der dialektischen Arbeit legt sich die Phantasie hin, um zu träumen und hieraus entsteht das Mythische. Bei diesen Träumen schwebt die Idee entweder in unendlicher Sukzession hastend vorbei oder sie steht still und weitet sich unendlich präsent im Raume aus. Das Mythische ist so Enthusiasmus der

Phantasie im Dienste der Spekulation und bis zu einem gewissen Grade das, was Hegel Pantheismus der Phantasie nennt<sup>56)</sup>. Es hat Gültigkeit im Augenblick der Berührung und wird zu keiner Reflexion in Beziehung gesetzt. Davon wird man sich auch überzeugen, wenn man Gorgias und Phaëdon betrachtet. Die mythische Darstellung der Existenz der Seele nach dem Tode wird weder in Beziehung gebracht zu einer historischen Reflexion, ob es sich wirklich so verhält, ob Aeacus, Minos und Rhadamanthus dasitzen und urteilen, noch zu einer philosophischen, ob das Wahrheit ist. Kann man die Dialektik, welche dem Mythischen entspricht, als Wunsch, Begierde, als den Blick, welcher auf die Idee sieht um sie zu begehren, bezeichnen, so das Mythische als die fruchtbaren Umarmungen der Idee. Die Idee sinkt und

---

<sup>56)</sup> Wenn das Mythische so aufgefaßt wird, könnte es scheinen, daß es mit dem Poetischen verwechselt würde; doch hierzu muß bemerkt werden, daß das Poetische sich selbst als des Poetischen bewusst ist, in dieser Idealität seine Realität hat und keine andere Realität haben will. Das Mythische hingegen liegt in der Unentschiedenheit und Doppelheit, dem Zwischenzustand, aus dem die Interessen des Bewußtseins sich noch nicht herausgekämpft haben. Das Poetische ist ein hypothetischer Satz im Konjunktiv, das Mythische ist ein hypothetischer Satz im Indikativ. Diese Duplizität, die indikativische Aussage und die hypothetische Form, die dazwischen schwankt, weder Konjunktiv noch Indikativ und sowohl Konjunktiv und Indikativ zu sein, ist eine Bezeichnung des Mythischen. Solange der Mythos für Wirklichkeit gehalten wird, ist er eigentlich nicht Mythos, erst in dem Augenblick, wo er ein reflektierendes Bewußtsein berührt, wird er Mythos; und sofern er nun einen spekulativen Gehalt hat und sich der Phantasie appliziert, entsteht die mythische Darstellung. Aber die Zeit des Mythos ist in gewissem Sinne vorbei, sobald nach einer mythischen Darstellung gefragt wird, doch da die Reflexion noch nicht die Erlaubnis bekommen hat, sie zu vernichten, existiert der Mythos noch und löst sich im Begriff, aufzubrechen und fortzuziehen, von der Erde, aber spiegelt sich zum Abschied noch einmal in der Phantasie, und dies ist die mythische Darstellung. Erdmann bemerkt (Zeitschrift für spekulative Theologie von Lic. Bruno Bauer. Dritten Bandes erstes Heft, pag. 26): „ein Faktum oder auch eine Reihe von Faktis, welche eine religiöse Idee auch nicht sind aber bedeuten, nennen wir einen religiösen Mythos. Der religiöse Mythos ist ein Faktum oder eine Reihe von Faktis, welche einen religiösen Inhalt in der sinnlich

länger sektiererisch ab; es alterniert mit dem Dialektischen<sup>57)</sup>, und so ist sowohl die Dialektik wie das Mythische in eine höhere Ordnung der Dinge emporgehoben. Das Mythische kann deshalb gerne etwas Traditionelles haben. Das Traditionelle ist gleichsam das Wiegenlied, welches ein Moment im Traume ausmacht; aber mythisch ist es doch recht eigentlich eben in den Augenblicken, wo der Geist dahinfährt, und niemand weiß, woher er kommt und wohin er geht.

Zu einer ähnlichen Betrachtung des Mythischen kann man auch kommen, indem man von dem Bildlichen ausgeht. Wenn man nämlich in einer reflektierenden Zeit in einer reflektierenden Darstellung das Bildliche sehr sparsam und ohne daß man es hört hervortreten sieht, wie eine antediluvianische Versteinerung an eine andere Art des Daseins erinnern sieht, die der Zweifel weggespült hat, so wird man sich vielleicht darüber wundern, daß das Bildliche jemals eine solche große Rolle spielen gekonnt hat. Aber indem das Bild mehr und mehr um sich greift, mehr und mehr in sich faßt, lädt es den Zuschauer ein, darin auszuruhen, einen Genuß zu ergreifen, zu dem die rastlose Reflexion einen vielleicht auf einem weiten Umweg führen würde. Und wenn nun zuletzt das Bild einen solchen Umfang bekommt, daß die ganze Existenz darin sichtbar wird, so ist dies die retrograde Bewegung hin zu dem Mythischen. Die Naturphilosophie gibt oft Beispiele hierzu, und so ist z. B. S. Steffens Vorwort zu den Karikaturen des Heiligsten solch ein großartiges Bild, wo die Naturexistenz ein Mythos der Geistesexistenz wird. Das Bild überwältigt so das Individuum, es verliert seine Freiheit oder richtiger sinkt in einen Zustand, wo es keine Realität hat; denn das Bild ist nun nicht das frei produzierte, das künstlerisch geschaffene. Und wie eifrig der Gedanke auch die Einzelheiten in Augenschein nimmt, wie sinn-

<sup>57)</sup> Weil Plato überhaupt nie zu der spekulativen Gedankenbewegung kam, deshalb kann das Mythische oder richtiger das Bildliche noch ständig ein Moment in der Darstellung der Idee sein. Platos Element ist nicht der Gedanke, sondern die Vorstellung.

reich er auch im Kombinieren ist, wie behaglich er sich auch seine Existenz darin einrichtet, er ist doch nicht imstande, das Ganze von sich zu trennen und es sich leicht und flüchtig in der Sphäre der reinen Dichtung zeigen zu lassen. Dies, um zu zeigen, wie das Mythische sich auch in einem isolierten Individuum geltend machen kann. Der Prototyp hierzu muß sich natürlich in der Entwicklung der Nationen geltend gemacht haben, nur daß man sich erinnert, daß er bloß solange Mythos bleibt, als dieser selbe Prozeß sich im Bewußtsein der Nationen wiederholt, die selbst träumend den Mythos ihrer Vergangenheit reproduzieren. Jeder Versuch, den Mythos historisch zu fassen, zeigt schon, daß die Reflexion erwacht ist und den Mythos tötet. Wie das Abenteuer herrscht der Mythos nur in der Dämmerung der Phantasie, während sich natürlich mythische Elemente gut eine Zeitlang halten können, nachdem das historische Interesse erwacht ist und das philosophische Interesse zum Bewußtsein kommt.

Verhält es sich nun so mit dem Mythischen in Plato, so wird die Antwort auf die Frage: gehört das Mythische Plato oder Sokrates an, nicht schwierig. Ich glaube, daß ich meinetwegen und des Lesers wegen antworten darf: es gehört nicht Sokrates an. TErinnert man sich dagegen, was das Altertum ja bezeugt, daß Sokrates den zwanzigjährigen Plato von einem produktiven Dichterleben zu der abstrakten Selbsterkenntnis zurückrief<sup>58)</sup>, so wird es gewiß ganz natürlich, daß das Dichterische in seiner aktiven Passivität und seiner passiven Aktivität sich in Gegensatz zu der verhungerten sokratischen Dialektik geltend machen mußte und daß es am stärksten und isoliertesten in der Produktivität hervortreten mußte, welche entweder mit Sokrates gleichzeitig war oder ihm doch am nächsten lag. Dies ist nun auch der Fall; denn das Mythische besteht am hartnäckigsten und widerspenstigsten auf seinem Recht in den früheren Dialogen, wohingegen es sich in den konstruktiven Dialogen unter

<sup>58)</sup> Vgl. Geschichte und System der platonischen Philosophie von Dr. R. J. Hermann, 1. Teil, Heidelberg 1839. Pag. 30 mit zugehöriger Note 54.

## Das erste Buch des Staates.

Bevor ich dazu übergehe, von der Wahl der Dialoge, die ich durchgegangen bin, Rechenschaft zu geben, muß ich jetzt noch eine Wahl treffen. Das erste Buch des Staates muß ich, bevor ich das Detail von Plato verlasse, zum Gegenstand einer näheren Untersuchung machen. Schleiermacher stellt in der Einleitung zum Staat einige Betrachtungen, das Verhältnis dieses Dialogs zu den früheren ethischen Dialogen betreffend, an. „Wenn wir Platons Meinung ganz verstehen wollen, dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß diese ganze Ähnlichkeit unseres Werkes mit den älteren ethischen Gesprächen auch am Ende dieses ersten Buches gänzlich verschwindet . . . Auch die Methode ändert sich gänzlich; Sokrates tritt nicht mehr fragend als der Nichtwissende auf, der nur im Dienst des Gottes die größere Unwissenheit aufsucht, sondern als einer, der gefunden hat, trägt er in strengem Zusammenhange fortschreitend die gewonnenen Einsichten mit. Ja auch dem Stile nach tragen nur noch die nächsten Reden der beiden Brüder, als den Übergang bildend, eine Ähnlichkeit mit dem bisherigen, hernach nichts mehr von dialogischer Pracht und reizender Ironie, sondern bündige Strenge allein soll den Preis gewinnen. Der gesamte Apparat der jugendlicheren Virtuosität glänzt hier noch einmal im Eingang, und erlischt dann auf immer, um so verständlich als möglich zu stehen, daß alles Schöne und Gefällige dieser Art doch auf dem Gebiete der Philosophie nur in vorbereitenden, mehr spornenden und anregenden als fördernden und befriedigenden Untersuchungen seinen Ort habe, daß aber, wo eine zusammenhängende Darstellung von den Resultaten philosophischer Forschung gegeben werden soll, solcher Schmuck mehr abziehend wirken als die vollständige Auffassung fördern würde. (Platons Werke von Schleiermacher. Dritten Teiles erster Band, pag. 9. 10.) Es wird deshalb nützlich sein, noch einmal bei der Beschaffenheit der Darstellung<sup>61)</sup> und in specie bei ihrem Verhältnis zur Idee

<sup>61)</sup> Wie es sich nun im übrigen erklären läßt, daß Plato in einer seiner

und Feinden Böses tun und erklärt *ὀφειλόμενον* durch τὸ ἐκάστῳ προσήκον. Dieser Ausdruck τὸ προσήκον gibt Sokrates Anlaß, eine ganze Skepsis zu entfalten, hergeholt von der Welt der Erkenntnis, und indem es sich zeigt, daß Jedem τὸ προσήκον zu geben auf Einsicht beruht, wird das Territorium der Gerechtigkeit sehr weit eingeschränkt. Darauf wendet er die ganze Sache so, daß man sieht, daß die Gerechtigkeit nur in dem Falle brauchbar wird, wo man ein Ding nicht braucht, und sie also in dem Unbrauchbaren brauchbar wird. *Τρασυμάχος* hat sich bisher schweigend verhalten, aber ungeduldig auf die Gelegenheit zum Hervorbrechen gewartet, und er stürzt nun auch mit dem Ungestüm eines Irrsinnigen auf Sokrates ein, und nachdem er erst seine Verbitterung über die Foppereien des Sokrates erschöpft hat, sagt er: *φημι γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ πλείονος ἔμφερον*. Sokrates läßt sich scheinbar dekontanzieren, doch nach einigen Neckereien, die besonders dazu angetan sind, die Aufmerksamkeit des *Τρασυμάχου* von der Hauptfrage abzulenken, beginnt dieselbe Taktik, welche *Πολέμαχος* gegenüber mit soviel Erfolg angewandt wurde. Wieder zu dem Gebiet der Erkenntnis nimmt Sokrates seine Zuflucht. Das Wort *πλείων* wird hier der Stein des Anstoßes. Wenn dies nämlich von dem Mächtigeren verstanden wird, ohne Rücksicht darauf, ob dabei an eine einzelne Person oder an die Macht im Staate gedacht wird, da in beiden Fällen die Gesetze des Staates doch nur auf den eigenen Vorteil berechnet sind, so wäre es ja möglich, da der Gesetzgeber nicht unfehlbar ist, daß die Gesetze, statt zum Besten des Mächtigeren zu dienen, zu seinem Schaden sein könnten. Dieser Einwand, meint indes *Τρασυμάχος*, muß fortfallen, wenn man bedenkt, daß wie ein Arzt nicht Arzt ist in Hinsicht auf das, worin er fehlt, sondern in Hinsicht auf das, worin er richtig handelt, so auch ein Gesetzgeber in der wahren Bedeutung dieses Worts, solche Gesetze zu geben, wissen wird, welche in Wahrheit auf seinen eigenen Vorteil berechnet sind. *Τρασυμάχος* redet deshalb nicht von einem Herrscher schlechthin, sondern von dem, welcher in strengerem Sinne, ja im strengsten Sinne, Herr-

εἶσομαι εἴτε ἀρετὴ τις οὔσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὐ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εἰδαίμων ἐστὶν ἢ εἰδαίμων. (§ 354 B).

Sehen wir nun auf die Bewegung in diesem ganzen ersten Buch, so wird gewiß jeder einräumen, daß sie nicht die Dialektik der Idee ist, vielmehr könnte man sagen, daß die Frage sich aus den Torheiten der Redenden herausdialektisiert, und daß dieses erste Buch sich die Möglichkeit erkämpft, daß mit aller Energie gefragt werden kann: was ist Gerechtigkeit. Man muß also Schleiermacher recht darin geben, daß dieses erste Buch ohne Resultat endet. Dies könnte jedoch als etwas ganz Zufälliges erscheinen. Wenn nämlich ein Werk wie Platons Staat, das aus zehn Büchern besteht, in denen die Entwicklung der Idee der Gerechtigkeit der Hauptgegenstand ist, nicht sofort im ersten Buch das Resultat liefert, so müßte man das ja ganz in der Ordnung finden. Aber so verhält sich die Sache nicht. Der große Unterschied, welcher zwischen dem ersten und den folgenden Büchern stattfindet, der Umstand, daß das zweite Buch die Sache von vorne beginnt, mit dem Beginn beginnt, darf keineswegs aus dem Auge verloren werden. Fügen wir hierzu noch, daß das erste Buch in sein Bewußtsein aufnimmt, daß es zu keinem Resultat gekommen ist, daß es dieses Bewußtsein nicht flieht, sondern es festhält und in ihm ruht, so kann gewiß nicht geleugnet werden, daß das erste Buch nicht bloß ohne Resultat endet<sup>64)</sup>, sondern mit einem negativen Resultat endet.

<sup>64)</sup> Daß Sokrates im Laufe der Unterredung den einen oder andern positiveren Gedanken berührt, läßt sich nicht leugnen. Aber das Positive ist hier wieder in seiner ganzen Abstraktion aufgefaßt, und insofern ist das Positive wieder nur eine negative Bestimmung. So ist, jede Kunst in eine ideale Sphäre emporzuführen, in eine höhere Ordnung der Dinge, wo sie bloß um ihrer selbst willen ausgeübt wird, unangefochten von aller irdischen Profanation, an und für sich ein sehr positiver Gedanke, aber zugleich so abstrakt, daß er im Verhältnis zu jeder einzelnen Kunst eine negative Bestimmung ist. Der positive Gedanke, das eigentliche πληρωμα, würde erst gegeben werden, wenn das zum Vorschein käme, worin sie sich selbst begehrt. Die negative Bestimmung, daß sie nichts Anderes begehrt, würde wie ein Schatten der positiven Bestimmung folgen, als eine in jedem Augenblick



Und wie dies an und für sich ironisch ist, so trägt auch Sokrates' Schlußbemerkung ein unverkennbar ironisches Gepräge. So wird nun, wenn ich nicht ganz in der Luft gefochten haben sollte, die Betrachtung dieses ersten Buches Unterstützung in dem Ganzen Vorhergehenden finden, ebenso wie das Vorhergehende, soweit es noch schwebend war, festen Fuß in dieser letzten Untersuchung finden wird; und mein ganzer Bau braucht deshalb keineswegs hinfällig zu werden, weil das Eine auf einmal auf dem Andern ruht und es trägt.

Auf dieses erste Buch des Staates muß ich jedoch ein vorzügliches Gewicht legen. Plato muß auf die eine oder andere Weise sich des Unterschieds zwischen diesem ersten Buch und den folgenden Büchern bewußt gewesen sein, aber, da ein ganzer dazwischenliegender Cyklus von Dialogen ihm garnicht ähnelt, die eine oder andere Absicht damit gehabt haben. Dies einerseits. Andererseits. Dieses erste Buch erinnert gerade an die früheren Dialoge. Diese müssen in einem ganz andern Sinne unter Sokrates' Einfluß und persönlicher Einwirkung gestanden haben als die spätern. Das Resultat hiervon ist, daß wir durch diese ersten Dialoge und dieses erste Buch des Staates uns am sichersten den Weg zu einer Auffassung von Sokrates bahnen können müssen.

---

aufgehobene Möglichkeit eines solchen Begehrens. Hier ist auf eine Weise das Verhältnis umgekehrt, indem als das Positive aufgestellt wird, daß die Kunst nicht um eines Andern willen ausgeübt wird. Man kann wohl sagen, daß nach der Gerechtigkeit allein um der Gerechtigkeit willen getrachtet werden soll, aber damit in dem Gedanken wirklich etwas avanziert sein soll, muß die Gerechtigkeit am ersten Plage in der Gerechtigkeit am zweiten Plage entfaltet worden sein, muß die vorwärtsstrebende Unruhe in der Gerechtigkeit an der ersten Stelle ihre Ruhe und Beruhigung in der Gerechtigkeit an der zweiten Stelle gefunden haben. Solange man deshalb nicht weiß, was die Gerechtigkeit ist, bleibt es natürlich ein negativer Gedanke, daß die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen begehrt werden soll.

die Ironie in ihrem totalen Streben<sup>66)</sup>, die Dialektik in ihrer negativ befreienden Wirksamkeit<sup>67)</sup>.

Soweit es mir nun im Vorhergehenden nicht genügend gelungen sein sollte, diesen Standpunkt aus Plato heraus zu rechtfertigen, so liegt der Grund, abgesehen von dem, was mein eigener Mangel an Tüchtigkeit verschuldet hat, darin, daß Plato ihn bloß reproduzierte. Aber eben so mächtig wie der Einfluß war, welchen die Ironie auf ein dichterisches Gemüt wie das Platons gewinnen können mußte, ebenso schwer wurde es ihm, sich diesen Einfluß zu erklären, und die Ironie in ihrer Totalität zu reproduzieren, und sich in dieser Reproduktion jedes Zusatzes von positivem Gehalt zu enthalten, sich davor zu sichern, daß sie nicht auch auf diesem Standpunkt wurde, was sie später bei ihm ist, eine negative Macht im Dienste einer positiven Idee. Verhält es sich nun so, so wird man auch einsehen, daß es richtig ist, wie oben angedeutet, Äußerungen aus den ersten Dialogen, welche zwischen einem positiven und einem negativen Standpunkt schwanken, die zweideutigen vorläufigen Blitze, den mythischen Teil dieser Dialoge eine Antizipation sein zu lassen, und den eigentlichen Platonismus mit dem Zyklus von Dialogen beginnen zu lassen, zu welchem Parmenides, Theaetetos, Sophistes, Politikos gehören.

Eine Schwierigkeit, die für mich immer zurückbleibt, ist natürlich die, daß es nur durch eine berechnende Observation möglich ist, den ersten Standpunkt richtig aufzufassen, sofern Platons Reproduktion nicht ganz frei ist von einer gewissen doppelten

<sup>66)</sup> Es könnte scheinen, daß man auch das erste Stadium als bloße Dialektik bezeichnen, und Sokrates also bloß als Dialektiker auffassen könnte. Dies hat Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung auch getan; aber Dialektiker als solcher ist eine allzu unpersönliche Bestimmung, als daß eine solche Figur wie Sokrates darin aufgehen kann, wohingegen, während die Dialektik sich unendlich ausbreitet und in die Extremitäten ausströmt, die Ironie sie in die Persönlichkeit zurückführt, sie in der Persönlichkeit abrundet.

<sup>67)</sup> Insofern ist es ganz in der Ordnung, daß Aristoteles Sokrates Dialektik im eigentlichen Sinne des Wortes abspricht.

Beleuchtung. Dies läßt sich um so leichter erklären, als zwischen Ironie und einem subjektiven Denken eine oft täuschende Ähnlichkeit stattfindet. Was nun fürs Erste eine Persönlichkeit angeht in ihrem Verhältnis zu einer andern Persönlichkeit, sofern dies ein befreiendes ist, so ist offenbar, daß dies teils negativ, teils positiv befreiend sein kann, wie es schon im Vorhergehenden entwickelt ist. Indem die Ironie die Bande zerschneidet, welche die Spekulation zurückhalten, dazu verhilft, von den bloß empirischen Sandbänken abzustossen und sich aufs Meer hinauszuwagen, ist dies eine negativ befreiende Wirksamkeit. Die Ironie ist gar nicht Mitinteressent an der Expedition. Aber sofern das spekulierende Individuum sich befreit fühlt, und sich nun ein Reichthum vor seinen betrachtenden Augen ausbreitet, kann es leicht glauben, daß es auch all dieses der Ironie schuldet, kann seine Dankbarkeit wünschen, ihr dies alles zusammen zu schulden. Bis zu einem gewissen Grad liegt nun auch etwas Wahres in dieser Verwechslung, da natürlich alles geistige Eigentum nur im Verhältnis zu dem Bewußtsein besteht, welches es besitzt. Sowohl auf dem ironischen als auch auf dem Standpunkt des subjektiven Denkens bleibt also eine Persönlichkeit ein notwendiger Ausgangspunkt; auf diesen beiden Standpunkten ist die Wirksamkeit der Persönlichkeit befreiend, aber die der Ironie ist negativ, die des Denkens dagegen positiv. Plato war deshalb für seine Schüler in einem andern Sinne befreiend als Sokrates für Plato; aber auch für Platons Schüler blieb es eine Notwendigkeit, ihn mitzudenken, weil seine Spekulation nur subjektiv blieb und er selbst nicht in den Schatten trat, während die Idee selbst sich vor dem Zuhörer bewegte. Indessen blieb dieses Verhältnis Platons zu Sokrates nicht ständig dasselbe, später wurde er nicht so sehr von Sokrates befreit, wie er sich in sich selbst befreite, wenn sein Gedächtnis auch zu treu war, seine Dankbarkeit zu brennend, um ihn jemals zu vergessen. Sofern indessen Sokrates noch in den konstruktiven Dialogen die Hauptperson ist, so ist dieser Sokrates doch nur ein Schatten von dem, welcher in den ersten Dia-

logen auftritt, eine Erinnerung, über die sich Plato, wie kostbar sie ihm auch war, doch frei erhob, die er selbst frei und dichterisch schuf.

Was die Form angeht, so ist der Dialog für beide Standpunkte gleich notwendig. Er deutet nämlich das Ich und sein Verhältnis zur Welt an, aber in dem einen Fall ist es das Ich, welches ständig die Welt schluckt, in dem andern ist es das Ich, welches die Welt aufnehmen will; im einen Falle redet sich das Ich ständig aus der Welt hinaus, im andern ständig in sie hinein; auf dem einen Standpunkt ist es ein Fragen, welches die Antwort verzehrt, auf dem andern ein Fragen, welches die Antwort entfaltet. Die Methode ist die dialektische, auf beiden Standpunkten abstrakte Dialektik. Als solche erschöpft sie natürlich die Idee nicht. Das, was übrigbleibt, ist auf dem einen Standpunkt Nichts, das heißt das negative Bewußtsein, in das die abstrakte Dialektik aufgenommen wird, auf dem andern ein Jenseits, eine abstrakte Bestimmung, die jedoch positiv festgehalten wird. Insofern ist die Ironie über das subjektive Denken hinaus, sie ist über es hinaus, sofern sie ein vollendeter Standpunkt ist, welcher sich in sich selbst zurückwendet; wohingegen das subjektive Denken eine Gebrechlichkeit und Schwäche hat, durch welche sich ein höherer Standpunkt hervorarbeiten muß. In einem andern Sinne ist die Ironie ein untergeordneter Standpunkt, sofern ihr diese Möglichkeit fehlt, sofern sie für jede Aufforderung unzugänglich bleibt, sich nicht weiter mit der Welt einlassen will, sondern sich selbst genug ist. Da beide Standpunkte subjektive Standpunkte sind, so liegen sie natürlich beide bis zu einem gewissen Grade in der Sphäre der Annäherungsphilosophie, nur daß sie nicht darin verloren sind, wodurch sie ja zu ganz empirischen Standpunkten hinabsinken würden. Das indessen, wodurch der eine Standpunkt über die Wirklichkeit hinausgeht, ist das Negative, d. h. die ins Bewußtsein aufgenommene Negation der Gültigkeit der Erfahrung, der andere hat ein Positives in Form einer abstrakten Bestimmung. Der Eine hält die Erinnerung negativ retrograd

gewesen sein und seine Komödie in ein satirisches Gedicht verwandelt haben; andererseits würde es ganz außerhalb des Interesses der griechischen Komödie liegen, ihn nach einem Maßstab zu idealisieren, wodurch er ganz unkenntlich würde. Daß dies Letzte auch nicht der Fall war, das bezeugt ja das Altertum, das berichtet, daß die Aufführung der Wolken mit der Gegenwart des in dieser Hinsicht strengsten Kritikers, Sokrates selbst, beehrt wurde, der zum Vergnügen des Publikums während der Vorstellung aufstand, damit die im Theater versammelte Menge sich von der gehörigen Ähnlichkeit überzeugen konnte. Daß eine solche bloß exzentrisch ideelle Auffassung auch nicht im Interesse der griechischen Komödie liegen würde, darin wird man auch gewiß dem scharfsinnigen Rötischer Recht geben<sup>69)</sup>, der so vortrefflich entwickelt hat, wie ihr Wesen eben darin lag, die Wirklichkeit ideal aufzufassen, eine wirkliche Persönlichkeit auf die Bühne zu bringen, doch so, daß eben diese als Repräsentant der Idee betrachtet wurde, wofür man ja auch bei Aristophanes die drei großen komischen Paradigmata findet: *Alon*, *Euripides*, *Sokrates*, deren Person das Streben der Zeit in seiner dreifachen Richtung komisch repräsentiert. Wie deshalb die bis ins Detail genaue Auffassung der Wirklichkeit den Abstand zwischen den Schauspielbesuchern und dem Theater ausfüllte, so entfernte die ideale Auffassung die zwei Mächte doch wieder so weit voneinander, wie die Kunst es immer tun muß. Daß Sokrates in seinem Leben nun wirklich viele komische Seiten gezeigt hat, daß er, um das Wort ein für alle Mal auszusprechen, bis zu einem gewissen Grade ein Sonderling<sup>70)</sup> ge-

<sup>69)</sup> Aristophanes und sein Zeitalter, eine philologisch-philosophische Abhandlung zur Altertumsforschung von *S. Theodor Rötischer*. Berlin 1827.

<sup>70)</sup> Vgl. *Nachträge zu Sulzers allgemeiner Theorie der schönen Künste*, siebenten Bandes erstes Stück, pag. 362: „Leider kennen wir den Sokrates nur aus den verschönernden Gemälden eines Plato und Xenophon, indes geht aus diesen so manches hervor, was Befremden erregt und auf einen seltsamen Mann hindeutet. Die Leitung eines unsichtbaren Genius, deren der Weise sich zu erfreuen glaubte, seine Zurückgezogenheit und Ver-

stimmung des Trivialen, und das fade: teils, teils, bald, bald, muß Xenophon natürlich weit mehr zugesagt haben. Sein Erweichen kann man sich weit besser erklären als Platons Straffen, da zu dem ersten bloß eine gutmütige Einfältigkeit gehört, aber ein hoher Grad von Dreistigkeit und Willkür zu dem Letzten. Hierzu kommt, daß man aus der Stelle in der Apologie, wo Sokrates, um sich gegen Melitus' Anklage zu verteidigen, sich auf dieses Dämonische beruft, deutlich sieht, daß er sich der Bedeutung dessen, daß das Dämonische bloß warnte, bewusst gewesen ist. Daraus erklärt er nämlich den auffallenden Umstand, daß er, der privat immer parat war zu raten (*ἰδίᾳ περῶν καὶ πολυπραγμονῶν*) sich nie mit Staatsangelegenheiten befaßt hatte. Aber dies ist gleichsam die sichtbare Offenbarung des negativen Verhältnisses des Dämonischen zu Sokrates; denn dies bewirkte gerade, daß er sich wieder negativ zu der Wirklichkeit oder in griechischem Sinne zum Staate verhalten mußte. Wäre das Dämonische zugleich antreibend gewesen, so würde er gerade dadurch geschickt gewesen sein, sich mit der Wirklichkeit zu befassen<sup>5)</sup>. Hiermit hängt nun wesentlich die Frage zusammen, wieweit Sokrates, so wie seine Ankläger behaupteten, durch die Annahme dieses Dämonischen in Widerstreit zu der Staatsreligion war. Dies war er nun offenbar. Teils war es nämlich ein ganz polemisches Verhältnis zur griechischen Staatsreligion, anstelle der konkreten Individualität der Götter etwas ganz Abstraktes zu setzen<sup>6)</sup>. Teils war es ein polemisches Verhältnis zur

<sup>5)</sup> Es darf hier nicht aus dem Auge verloren werden, daß sich diese Stelle in der Apologie findet, und daß man sie im Ganzen für historisch zuverlässig halten muß. Dies darf nicht aus dem Auge verloren werden, damit man sich davon überzeugt, daß ich hier nicht mit einer platonischen Auffassung zu tun habe, sondern mich auf faktischem Grunde bewege.

<sup>6)</sup> Dieser Versuch, den Sokrates macht, sich dadurch zu verteidigen, daß er die Notwendigkeit zeigt, wenn er etwas Dämonisches annimmt, dann auch Dämonen anzunehmen, releviert, wenn man auch von der ironischen Einleitung, welche er dem Beweis gibt und der indirekten Polemik, welche sich hierin verbirgt, absieht, so gut wie nichts. Denn wenn man auch im Allgemeinen und also auch in casu als richtig einräumen muß, daß der Theismus

Staatsreligion, anstelle des vom Gottesbewußtsein in allen, auch den unbedeutendsten Äußerungen durchdrungenen griechischen Lebens, anstelle dieser göttlichen Beredsamkeit, von der alles widerhallte, ein Schweigen zu setzen, in welchem eine warnende Stimme nur gelegentlich hörbar wurde, eine Stimme, welche (und dies enthält fast die tiefste Polemik) sich niemals mit den substantiellen Interessen des Staatslebens befaßte, nie sich zu ihnen äußerte, sondern nur mit Sokrates' und höchstens seiner Freunde ganz privaten und partikulären Angelegenheiten zu tun hatte.

Wenden wir uns nun von den schon früher berührten pharisäischen Gelehrten, die Mücken seien und Kamele schlucken, zu den Bestrebungen der neuesten wissenschaftlichen Ent-  
wickelung auch in dieser Richtung, so zeigt sich da unmittelbar ein wesentlicher Unterschied darin, daß diese sofort die Frage hinter sich geworfen haben und deshalb nicht so sehr zu erklären als zu begreifen suchen. Solange die Schwierigkeit mit dem Dämonischen bei Sokrates isoliert behandelt wird, solange sie von außen gesehen wird, bleibt sie natürlich unerklärlich, wenn sie auch eben hierdurch einer Menge Konjekturenmacher notwendig und unentbehrlich ist; sieht man sie dagegen von innen, so zeigt sich das, was sich als eine unübersteigbare Schranke darstellte, als eine notwendige Grenze, welche die schnelle Flucht des Auges und damit des Gedankens hemmt und ihn vom Peripherischen zum Zentralen und dadurch zum Begreifen zwingt. Eine Äußerung *Segels*<sup>7)</sup> drückt ganz im Allgemeinen und doch mit sehr viel Gedankenprägnanz aus, wie das mit diesem Dämonischen zu verstehen ist: „Sokrates, indem er es der Einsicht, der Über-

---

sich syllogistisch notwendig aus dem Pantheismus deduzieren läßt, so folgt daraus keineswegs, daß Sokrates dadurch dem Staate gegenüber gerechtfertigt wäre; denn der Staat hatte seine Götter nicht auf dem Wege der Syllogismen erhalten und Sokrates konnte sich ja sehr gut indifferent verhalten, d. h. irreligiös dem Resultat gegenüber, das er auf Aufforderung in jedem Augenblick zuwege zu bringen im Stande war.

7) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 2. Auflage. Pag. 328.

des einzelnen Individuums zu sich bewußt wird<sup>10)</sup>. Ob nun der athenische Staat durch Sokrates' Verurteilung ein himmel-schreiendes Unrecht begangen hat, ob wir am besten tun, als freiwilliges Gefolge uns den Scharen der gelehrten Klageweiber und geistesarmen und tränenreichen Menschenfreunden anzuschließen, von deren Seulen und Seufzen darüber, daß ein so braver Mann, Tugendungeheuer und Kosmopolit in einer Person ein Opfer des lumpigsten Neides wurde, von deren Seulen und Seufzen, sage ich, noch Jahrhunderte widerhallen; oder ob der athenische Staat vollkommen recht damit tat, Sokrates zu verurteilen; ob wir mit erlöstem Gewissen uns der Freude über die dreisten und kräftigen Pinselstriche der neueren Wissenschaftlichkeit hingeben dürfen, die Sokrates als einen tragischen Zeros skizzieren, der auf einmal Recht und Unrecht hatte, den griechischen Staat als eine artikulierte Ordnung der Dinge — hierüber werden wir an dieser Stelle nicht ausführlicher reden.

Die Anklage gegen Sokrates ist ein historisches Aktenstück<sup>11)</sup>. Sie zerfällt in zwei Teile, von denen jeder Gegenstand einer näheren Betrachtung werden soll.

---

<sup>10)</sup> Dessen ist sich Sokrates auch sehr gut bewußt gewesen, und in der Apologie legt er die Frage nach seiner Wirksamkeit als durch die Klage veranlaßt in das Bewußtsein der Richter. Vgl. § 20 C.: ὑπολάβοι ἂν οὖν τις ἴσως: Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα; πόθεν αἱ διαβολαὶ σοι αὐταὶ γηγόνασιν; οὐ γὰρ δῆκου σοῦ γε οὐδὲν ἰῶν ἄλλων περιττότερον πραγματευόμενου, ἔπειτα τοσαύτη φήμη τε καὶ λόγος γέγονεν, εἰ μὴ τι ἔπραττες ἄλλοιον ἢ οἱ πολλοί· λέγε οὖν ἡμῖν, τί ἐστίν, ἵνα μὴ καὶ ἡμεῖς περὶ σοῦ αὐτοσχεδιάζωμεν.

<sup>11)</sup> Nach Diogenes Laertius hatte Phavorinus, Plutarchs Zeitgenosse und Freund, die Anklageschrift im Metroon gelesen. Sie lautet auf Griechisch wörtlich folgendermaßen: Ἰάδε ἐγράψατο καὶ ἀνωμόσατο Μέλιτος Μελίτου Πιτδεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἄλωπεκῆδεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὐς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθεῖρων· τίμημα θάνατος.

wird im Gegensatz zu einer Weisheit, welche mehr als menschlich ist, von größter Bedeutung. Wenn nämlich die Subjektivität durch ihre negative Macht den Zauber, worin das Menschenleben unter der Form der Substantialität ruhte, gelöst hat, wenn sie, wie sie den Einzelnen von seinem Verhältnis zum Staat befreit, den Menschen von seinem Verhältnis zu Gott emanzipiert hat, so ist die erste Form, worunter sich dies zeigt, Unwissenheit. Die Götter schieben fort und mit ihnen die Fülle, der Mensch bleibt zurück als die Form, als das, was die Fülle in sich aufnehmen soll, aber dieses Verhältnis ist auf dem Gebiete der Erkenntnis richtig als Unwissenheit aufgefaßt. Diese Unwissenheit ist wieder ganz konsequent als menschliche Weisheit bezeichnet, indem der Mensch hier zu seinem Recht gekommen ist, aber dieses Recht besteht eben darin, nicht als solches zu sein. Die Weisheiten der andern Lehrer enthielten nun im Verhältnis hierzu viel mehr, wohingegen sie natürlich in anderer Hinsicht viel weniger enthielten, und es ist deshalb nicht ohne eine gewisse Ironie, daß Sokrates von ihrer Ungewöhnlichkeit redet. Diese Auffassung findet nun Sokrates auch bestärkt durch den Spruch des delphischen Orakels, das von einem göttlichen Standpunkt aus ganz dasselbe sieht<sup>15)</sup>. Und wie das Orakel überhaupt in einem Verhältnis zu dem korrespondierenden menschlichen Bewußtsein stand, wie es in einer früheren Zeit mit göttlicher

ist, und es dann heißt: *Ὡς δ' αὖ ταῦτ' ἀκούσαντες οἱ δίκασται ἔτι μᾶλλον ἐδορύβουν εἰκότως, αἰδώς εἰπεῖν τὸν Σωκράτην· ἀλλὰ μείζω μὲν, ὡ ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λασηδαίμονιος νομοθετήσαντος, ἢ περὶ ἐμοῦ· λέγεται γὰρ εἰς τὸν ναὸν εἰσιόντων προσεπεῖν αὐτὸν: φροντίζω πότερα θεὸν σε εἶπω, ἢ ἄνθρωπον· ἐμὲ δὲ θεὸς μὲν οὐκ εἶκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλὰ προέκριεν ὑπερφέρειν.*

<sup>15)</sup> Nach Sokrates' Erzählung bezeichnet nämlich das delphische Orakel durch seine Aussage: *ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλέγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός . . . . ὡσπερ ἂν εἶποι: ὅτι οὗτος ὑμῶν, ὡ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις, ὡσπερ Σωκράτης, ἐγνώκεν, ὅτι οὐδενός ἀξίός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν* § 23 A. Wie das Orakel immer bloß Anlaß für das verdolmetschende Bewußtsein war, so fand diese delphische Aussage ihren Dolmetscher in Sokrates.

Vollmacht Ratschläge gab, in einer späteren Zeit sich damit befaßte, wissenschaftliche Probleme vorzulegen<sup>16)</sup>, so sehen wir auch in dem Spruch des delphischen Orakels Sokrates betreffend eine *harmonia praestabilita*. Auch das Mißverständnis, wie wenn er hinter dieser Unwissenheit ein Wissen verbarg, hat Sokrates eingesehen, aber es auch als ein Mißverständnis aufgefaßt. Er erklärt nämlich, wie seine überzeugende Wirksamkeit ihm so viele Feindschaften hat eintragen können, und fügt hinzu: *οἴονται γὰρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες, ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφόν, ἃ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω*. Aber man sieht ja auch, wie er gegen dieses Mißverständnis protestiert, und wie wenig er diesen Schluß richtig findet, daß, weil er andere davon überzeugen kann, daß sie nichts wissen, er deshalb etwas wissen sollte.

Das was nun Sokrates von einer spekulativen Vertiefung in die hinter dieser Unwissenheit fern geahnte Positivität abhielt, war natürlich der göttliche Beruf, den er hatte, jeden Einzelnen von demselben zu überzeugen. Er war nicht gekommen, die Welt zu erlösen, sondern sie zu richten. Dazu war sein Leben geheiligt, und diese Wirksamkeit hielt ihn auch davon ab, an den Angelegenheiten des Staates teilzunehmen. Die Athener konnten ihn des Lebens berauben, darin konnte er sich schicken, aber einen Freispruch unter der Bedingung, daß er diese göttliche Mission aufgab, würde er niemals annehmen, da dies ein Versuch sein würde, ihn in geistigem Sinne zu morden. Er war der ewige Aktor, der im Namen der Gottheit unbeugsam das göttliche

<sup>16)</sup> Vgl. Z e g e l, Geschichte der Philosophie, 2. B., pag. 173: „Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich ähnlich dem pythagoräischen Lehrsatz auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Kubis. Diese erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswert ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist.“



Negation alles Endlichen und Bestehenden ist." Auch Zegel bemerkt (pag. 60): „So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse nichts, dozierte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch garnicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.“

Sokrates gab nun wohl eine neue Richtung an, er gab der Zeit ihre Richtung (wenn man das Wort nicht so sehr im philosophischen als im militärischen Sinne verstehen will), er ging umher zu jedem Einzelnen besonders, um sich zu vergewissern, daß er richtig gestellt stand; aber doch war diese seine Wirksamkeit nicht so sehr darauf berechnet, ihre Aufmerksamkeit auf das, was kommen sollte, hinzulenken, als sie vielmehr von dem, was sie hatten, fortzureißen, und dies vollzog er dadurch, daß er, solange die Operation erforderte, jegliche Verbindung mit den Belagerten abschnitt, indem er durch seine Fragen die Besatzung von Meinungen, Vorstellungen, behaupteten Traditionen usw., die bisher dem betreffenden Individuum genügt hatten, aushungerte. Und wenn er dies bei dem Einzelnen getan hatte, dann war die verzehrende Feuerflamme des Neides (dies Wort in metaphysischem Sinne genommen) einen Augenblick erschöpft, dann war der vernichtende Enthusiasmus der Negativität für einen Augenblick befriedigt, dann genoß er die Freude der Ironie in vollem Maße, genoß sie doppelt, weil er sich göttlich bevollmächtigt, sich in seinem Beruf fühlte. Aber dies war natürlich nur ein Augenblick, bald war er wieder in seiner Funktion<sup>18)</sup>. Die in seiner Unwissenheit liegende Negativität war

<sup>18)</sup> Doch ist dies natürlich, seine Wirksamkeit ideal gesehen. In seinem Leben kann die Energie dieses Zornes (dies Wort in metaphysischem Sinne genommen) gut von einer gewissen Indolenz, einem gewissen Versinken in sich selbst abgelöst worden sein, Augenblicke, in welchen er dann im Voraus in abstracto den Genuß in Anspruch nahm, der eigentlich in concreto erworben werden sollte, bis wieder der Ruf der Gottheit in seinem Innern

ihm kein Resultat, kein Ausgangspunkt für eine tiefere Spekulation; was in diesem Gedanken lag, mit dem er die Existenz unendlich umschiffte hatte, war die göttliche Vollmacht, Kraft derer er in dem Einzelnen praktizierte. Diese Unwissenheit war der ewige Sieg über das Phänomen, den ihm weder ein einzelnes Phänomen noch die Summe aller Phänomene entreißen konnte, sondern Kraft derer er in jedem Augenblick über das Phänomen siegte. Er befreite so wohl den Einzelnen von jeder Voraussetzung, befreite ihn so, wie er selbst frei war; aber die Freiheit, welche er selbst in ironischer Zufriedenheit genoß, konnten die Andern nicht genießen, und er entwickelte deshalb Sehnsucht und Verlangen in ihnen. Während deshalb sein eigener Standpunkt sich in sich selbst abrundet, ist dieser Standpunkt, in das Bewußtsein der Andern aufgenommen, nur die Bedingung für einen neuen. Der Grund, weshalb sich Sokrates also in dieser Unwissenheit beruhigen konnte, war, daß er keinen tieferen spekulativen Drang hatte. Statt diese Negativität spekulativ zu beruhigen, beruhigte er sie vielmehr in der ewigen Unruhe, in welcher er mit jedem einzelnen Individuum denselben Prozeß wiederholte. Aber das, was ihn bei all diesem zu einer Persönlichkeit macht, ist eben die Ironie. —

Diese theoretische Unwissenheit, für die das ewige Wesen der Gottheit ein Geheimnis blieb, muß natürlich ihr Entsprechendes in einer ähnlichen religiösen Unwissenheit über die göttlichen Lenkungen, Führungen mit dem Menschen haben, einer religiösen Unwissenheit, welche ihre Erbauung sucht und ihre Frömmigkeit offenbart in einer totalen Unwissenheit, wie z. B. in einer weit konkreteren Entwicklung Schleier-

---

ertönte und er dann wieder willig war, der Gottheit zuhülfe zu kommen, die Menschen zu überzeugen. So begreift man das Starren bei Sokrates, von dem so oft geredet worden ist und das wir auch früher schon berührt haben, am besten als einen Traumzustand, in dem die Negativität ihm anschaulich wurde und er von ihrer Leere gleichsam berauscht wurde. Während er deshalb sonst umherging, sich sowohl mit Landsleuten als Fremden einließ, so stand er in solchen Augenblicken stille und starrete.

Man pflegt sonst auch, um Sokrates' Standpunkt zu bezeichnen, an die bekannten Worte zu erinnern: *γνωσι σαυτον*. Und man kann nicht leugnen, daß diese Worte eine Zweideutigkeit enthalten, welche gerade dazu dienen müßte, sie zu empfehlen, indem sie ebensogut einen theoretischen wie einen praktischen Standpunkt bezeichnen können, ungefähr so wie das Wort Wahrheit in der christlichen Terminologie. Diese Worte sind indes in der neueren Wissenschaftlichkeit oft ganz von dem Ideenkomplex, zu welchem sie gehören, losgerissen worden, und haben darauf nun eine zeitlang ungeahndet in der Literatur herumvagabundiert. Hier also ein Versuch, sie an ihren Heimort zurückzubringen, d. h. ein Versuch, zu zeigen, was sie in Hinsicht auf Sokrates zu bedeuten haben, oder wie Sokrates den in ihnen enthaltenen Gedanken fruchtbar machte. Daß nun die Subjektivität in ihrer ganzen Fülle, die Innerlichkeit in ihrem ganzen unendlichen Reichtum auch mit den Worten: *γνωσι σαυτον* bezeichnet werden kann, das ist wohl wahr; aber was Sokrates angeht, so war diese Selbsterkenntnis nicht so inhaltsreich, sie enthielt eigentlich nicht mehr als die Trennung, die Aussonderung dessen, was später Gegenstand der Erkenntnis wurde. Das Wort „erkenne dich selbst“ bedeutet: trenne dich selbst von Anderem. Eben weil es vor Sokrates dieses Selbst nicht gab, deshalb war es wieder ein mit dem Bewußtsein des Sokrates korrespondierender Orakelspruch, welcher ihm gebot, sich selbst zu erkennen. Aber erst einer späteren Zeit war es vorbehalten, sich in diese Selbsterkenntnis zu vertiefen. Aber versteht man es so, was Sokrates' Gegensatz zu der Substantialität Griechenlands notwendig macht, so sieht man, daß Sokrates hier wieder ein ganz negatives Resultat hat. Dieses Prinzip: erkenne dich selbst, kongruiert deshalb ganz mit der im Vorhergehenden beschriebenen Unwissenheit. Der Grund, weshalb er auf diesem negativen Punkt stehen bleiben konnte, ist derselbe wie im Vorhergehenden, weil

denn der Christ weiß, worum er beten soll, und er weiß, daß, wenn er darum bittet, er absolut erhört werden wird, aber dies hat eben seinen Grund darin, daß er sich in einem realen Verhältnis zu seinem Gott weiß.

Grund in seiner theoretischen Stellung. Er hatte sich selbst aus dem Andern (nach griechischer Betrachtung dem Staat) herausgefunden; aber zur Vergeltung konnte er sich selbst auch nicht wieder in den Staat hineinfinden. In der Apologie berichtet er selbst, wie die göttliche Mission, die er hatte, ihm Zeit und Gelegenheit, sich mit den Angelegenheiten des Staates zu befassen, raubte, und erklärt es als für sich notwendig, als Privatmann zu leben.

Wenn man nun bedenkt, daß selbst in unsern Staaten, wo doch der Staat, eben weil er durch eine viel tiefere Mediation hindurchgegangen ist, der Subjektivität einen ganz anderen Spielraum einräumt, als es der griechische Staat tun konnte, wenn man, sage ich, bedenkt, daß selbst in unsern Staaten ein Partikulier doch immer eine zweideutige Person bleibt, so kann man daraus erschließen, mit welchen Augen der griechische Staat Sokrates' Versuch, auf eigene Hand zu gehen und als Privatmann zu leben, betrachtet haben muß. Und wenn Professor Geinsius eine Bemerkung von Forchhammer hinreichend dadurch beantwortet zu haben glaubt, daß er fragt, ob jemand darin zu Forchhammer halten will, so will ich mir in aller Bescheidenheit erlauben, Herrn Professor Geinsius zu antworten, daß ich es als Ketzerei gegen den Staat sowohl gut geschildert als richtig aufgefaßt finde, was Forchhammer pag. 6 als Sokrates' Wirksamkeit beschreibt: „Er zupfte in jeder Stoa, an jeder Straßenecke, auf jedem Spaziergang die athenischen Jünglinge am Mantel und fragte solange, bis sie mit dem beschämenden Gefühl des Nichtwissens, aber auch mit Zweifel an dem, was sie bisher für göttlich gehalten, ihn verließen, oder sich gänzlich in seine Lehre gaben.“ Das was ich nun für das Gute

---

hatte er sich doch ganz von dem wahren bürgerlichen Verhältnis zum Staate emanzipiert. Wohl rechtfertigt ihn Xenophon in dieser Hinsicht dadurch, daß er ihn sagen läßt: „wenn ich gute Bürger bilde, so tue ich die Dienste, welche ich meinem Vaterlande schuldig bin, mannigfach“, aber dies gehört natürlich zu der Borniertheit von Xenophon, mit der wir schon vertraut geworden sind.

spricht in geistigem Sinne die Negation der Unmittelbarkeit der Substantialität; er ist, denn er ist für den Gedanken, dem entspricht in der Welt des Geistes das Hervortreten der Idee, doch wohl zu merken, ihrer abstrakten Form, ihrer unendlichen Negativität; insofern ist seine Daseinsform in der Geschichte eine nicht völlig adäquate bildliche Bezeichnung seiner geistigen Bedeutung. Suchte ich deshalb in dem ersten Teil dieser Abhandlung via negationis auf Sokrates Fuß zu fassen, so wird dieser letzte Teil der Abhandlung ihn via eminentiae festzuhalten suchen. Der Sinn hiervon kann natürlich nicht sein, daß man Sokrates aus seinem historischen Zusammenhang reißen sollte, im Gegenteil, es kommt darauf an, ihn recht darin zu sehen; auch ist nicht gemeint, daß Sokrates so göttlich wäre, daß er auf der Erde nicht festen Fuß fassen könnte, mit solchen Personen ist dem Historiker, welcher zu Jahren und Alter gekommen ist, ebenso wenig gedient wie den indischen Mädchen mit solchen Liebhabern<sup>2)</sup>. „Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde geschossen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit“, sagt ein gewisser Mann; aber trotz dieser Kontinuität muß man sich daran erinnern, daß er sich nicht absolut aus seiner Vergangenheit erklären läßt, daß in ihm, wenn man ihn in einer Bedeutung als eine Konklusion aus den Prämissen der Vergangenheit ansehen will, mehr ist als in den Prämissen lag, das „Ursprüngliche“, das notwendig ist, damit er in Wahrheit ein Wendepunkt sein kann. Dies hat Plato mehrere Male dadurch ausgedrückt, daß er sagt, daß Sokrates ein göttliches Geschenk war. Das sagt auch Sokrates selbst in der Apologie § 30 D.: *νῦν οὖν ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλοῦ δέω ἐγὼ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ*

<sup>2)</sup> „In der Episode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21. Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen, und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seien. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist.“ Vgl. Zegel, Philosophie der Gesch. Pag. 185.

*ἀπολογεῖσθαι, ὡς τις ἂν οἴοιτο, ἀλλ' ὑπὲρ ὑμῶν, μὴ ἐξαμάρτητε περὶ τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ὑμῖν, ἐμοῦ καταψηφισάμενοι, und § 31 A: ὅτι δ' ἐγὼ τυγχάνω ὄν τοιοῦτος οἶος ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῇ πόλει δεδούσθαι κ. τ. λ.* Dieser Ausdruck, daß Sokrates ein göttliches Geschenk war, ist nun allerdings besonders bezeichnend, indem er sowohl darauf hinweist, daß er ganz für seine Zeit paßte, denn wie sollten die Götter nicht gute Gaben geben; und dabei zugleich erinnert, daß er mehr war, als was die Zeit sich selbst geben konnte.

Aber da Sokrates so einen Wendepunkt abgibt, ist es notwendig, die Zeit vor ihm und die Zeit nach ihm zu betrachten.

Hier eine historische Darstellung vom Verfall des athenischen Staates zu geben scheint mir ziemlich überflüssig, und hierin wird mir gewiß auch jeder recht geben, welcher nicht in dem Wahnsinn befangen ist, unter dem auch ein großer Teil jüngerer Wissenschaftspfleger zu leiden scheint, einem Wahnsinn, welcher sich, nicht komisch sondern tragisch, darin äußert, daß man ständig dieselbe Geschichte erzählt. Gerade weil er [der Untergang] ein Wendepunkt in der Geschichte ist, kommt Zegel wieder und wieder darauf zu sprechen, bald so, daß es seine Aufgabe ist ihn darzustellen, bald so, daß er ihn als Beispiel benutzt. Jeder also, welcher nur einige Belesenheit in Zegel hat, muß notwendig mit seiner Anschauung davon vertraut sein, und ich werde die Leute nicht mit der Wiederholung dessen plagen, was doch keiner so gut sagen kann wie Zegel selber. Wünscht der Leser eine geschmackvolle und mehr ins Einzelne gehende Darstellung, welche zeigt, wie Athen, nachdem Perikles, der doch in gewissen Sinne ein abnormes Phänomen war, während seines Lebens das Übel gehemmt und zurückgehalten hatte, mehr und mehr verfiel, eine Darstellung, welche dieses Verfallsprinzip durch die verschiedenen Sphären des Staates durchführt, so will ich auf Röttscher, pag. 85 ff., hinweisen. Nur eine Bemerkung kann ich nicht zurückhalten. Athen erinnert offenbar in dieser Periode in vieler Weise an das, was Rom in einer späteren Zeit war. Athen war in geistiger Beziehung das Herz im griechischen

fel bleiben, sich selbst in einer widerlichen Schwüle ausschwitzen, sondern es heißt sich selbst klar und durchsichtig werden, nicht in einer endlichen und egoistischen Zufriedenheit, sondern in seiner absoluten und ewigen Gültigkeit. Und wenn das nicht für jeden Menschen möglich ist, so ist das Leben Wahnsinn, und so ist es eine beispiellose Dummdreistigkeit von dem Einzelnen, wenn er auch der Begabteste wäre, der in der Welt gelebt hat, sich einzubilden, daß ihm das vorbehalten wäre, was allen Andern versagt wäre; denn entweder ist Mensch zu sein das Absolute, oder das ganze Leben ist Unsinn, und Verzweiflung das Einzige, was jeden erwartet, welcher nicht toll, nicht lieblos und stolz ist, nicht verzweifelt genug ist zu glauben, daß er der Auserwählte ist. Man soll sich deshalb nicht darauf beschränken, einige Moralia gegen das ganze Streben abzudeklamieren, welches seit Lucinde oft mit viel Talent, oft betörend genug, es übernommen hat, die Leute nicht zu führen, sondern irre zu führen; sondern man soll nicht zulassen, daß es sich selbst und andern einbildet, daß es poetisch ist, oder daß man auf dem Wege das erreichen wird, worauf jeder Mensch einen unabweisbaren Anspruch hat — poetisch zu leben.

Aber kehren wir wieder zu Julius und Lisette zurück. Lisette beendet ihr Leben wie sie es begonnen hatte, indem sie das ausführt, was zu beschließen Julius keine Zeit fand, und strebt durch einen Selbstmord das Ziel all ihres Dichtens und Trachtens — sich selbst los zu werden, zu erreichen. Sie bewahrt indessen ästhetischen Takt bis zum Äußersten, und ihre letzte Replik, die sie nach der Aussage ihres Dieners mit lauter Stimme hersagte: „Lisette soll zugrunde gehen, zugrunde jetzt gleich: so will es das Schicksal, das eiserne“, muß als eine Art dramatischen Blödsinns angesehen werden, der für jemanden, der früher Schauspielerin an einem Theater war und es später im Leben wurde, ganz natürlich war. — Lisettens Tod mußte natürlich Eindruck auf Julius machen. Ich will indes Schlegel selbst reden lassen, damit man nicht glauben soll, ich entstelle. „Die erste Folge von Lisettens Ruin war, daß er ihr An-

Grade schon in der Reflexion ankündigt, wenn diese nicht willkürlich gehemmt wird, lebt deshalb in der Sophistik als ein Knecht, und jedesmal, wenn er sein Haupt erheben will, frei umherzuschauen, wird er vom Individuum im Dienst des Augenblicks gebunden. Der Sophist hat ihm gleichsam die Sehnen abgeschnitten, damit er ihm nicht davonlaufen soll, und die Reflexion muß nun Ziegel streichen, Gebäude auführen und andere Sklavenarbeit tun, sie lebt bedrückt und unfrei unter dem Joch der 30 Tyrannen (der Sophisten). Zegel bemerkt Geschichte der Phil. 2 B. pag. 5: „Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne sich versenkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen; er ist eben das prädicatlose Absolute, ihm ist schlechthin alles nur Moment; für ihn gibt es, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist dies fließende Übergehen Zerkalts, dies Bewegen — diese Kaustizität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, welcher Alles verschwindet; — und jetzt werden alle Dinge, alles Bestehen, alles für festgehaltene flüchtig. Dies feste — sei es nun eine Festigkeit des Seins, oder Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten, Gesetzen — gerät ins Schwanken und verliert seinen Halt. Grundsätze u. s. f. gehören selbst dem Begriffe, sind als Allgemeines gesetzt; aber die Allgemeinheit ist nur ihre Form, der Inhalt, den sie haben, gerät, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden . . .“ Scheinbar macht Zegel jedoch die sophistische Bewegung zu großartig, und das Mißtrauen, welches man deshalb der Richtigkeit seiner Darstellung gegenüber haben kann, wird noch mehr dadurch bestärkt, daß sich in dem folgenden seiner Entwicklung über die Sophistik Verschiedenes findet, das sich nicht gut in Einklang hiermit bringen läßt, wie sich auch in seiner Auffassung des Sokrates vieles findet, das, wenn dies die richtige Auffassung der Sophistik wäre, es notwendig machen würde,

Diese Sophisten waren nun Sokrates' Erzfeinde, und fragen wir, wie er beschaffen sein mußte, um sie recht fassen zu können, so ist es gewiß unmöglich, sich nicht einen Augenblick in Freude über den reichen Geist in der Weltgeschichte zu verlieren, denn Sokrates und die Sophisten sind, wie man sagt, aufeinander zugeschnitten, wie man es selten findet. Sokrates ist so ausgerüstet und bewaffnet, daß es unmöglich ist zu verkennen, daß er in den Kampf mit den Sophisten geht. Hätte Sokrates eine Positivität geltend zu machen gehabt, so würde eine Folge davon gewesen sein, daß er und die Sophisten sich schließlich gegenseitig in den Mund geredet hätten, denn die Weisheit der Sophisten war ebenso tolerant wie die Gottesfurcht der Römer und hatte nichts dagegen, daß ein Sophist mehr, eine Boutique mehr da war. Aber so sollte es nicht sein. Das Heilige sollte nicht eitel genommen werden, der Tempel mußte erst gereinigt werden, bevor das Heilige wieder Platz darin nehmen wollte. Die Wahrheit fordert Schweigen, bevor sie ihre Stimme erheben will, und dieses Schweigen sollte Sokrates zuwebringen. Deshalb war er bloß negativ. Und hätte er eine Positivität gehabt, so wäre er nie so unbarmherzig gewesen, nie ein solcher Menschenfresser, wie er war, und wie es notwendig sein mußte, um seine Mission in der Welt nicht zu verfehlen. Hierfür war er auch gerüstet. Konnten die Sophisten auf alles antworten, so konnte er fragen; wußten die Sophisten alles, so wußte er garnichts; konnten die Sophisten ohne Aufhören reden, so konnte er schweigen d. h. er konnte unterreden<sup>8)</sup>. War der Aufzug der Sophisten pompös und anspruchsvoll, so war Sokrates' Auftreten still und bescheiden; war der Wandel der Sophisten üppig und genussüchtig, so war seiner dürftig und enthaltsam; war das Ziel der Sophisten Einfluß im Staat, so war Sokrates abgeneigt, sich mit den Angelegenheiten des Staates zu befassen; war der Unterricht der Sophisten unbezahlbar, so war es Sokrates' im umgekehrten Sinne

<sup>8)</sup> Die Gesprächigkeit und die langen Reden der Sophisten sind gleichsam eine Bezeichnung der Positivität, in deren Besitz sie waren.



auch; war es Wunsch der Sophisten, zu oberst am Tische zu sitzen, so war Sokrates damit zufrieden, zuunterst zu sitzen; wünschten die Sophisten etwas zu gelten, so wollte Sokrates am liebsten garnichts sein. Dies kann nun auch als Beispiel für die moralische Stärke des Sokrates aufgefaßt werden, aber es dürfte doch vielleicht richtiger sein, in diesem mehr eine von der inneren Unendlichkeit der Ironie getragene indirekte Polemik gegen das Unwesen der Sophisten zu sehen. Es kann wohl in einem gewissen Sinne von der moralischen Stärke des Sokrates die Rede sein, doch der Punkt, zu welchem er in dieser Hinsicht kam, war doch zunächst die negative Bestimmung, daß die Subjektivität in sich selbst sich selbst bestimmt, aber ihm fehlte die Objektivität, in welcher die Subjektivität in ihrer Freiheit in sich frei ist, die Objektivität, welche nicht die einschränkende sondern erweiternde Begrenzung der Subjektivität ist. Das, wozu er kam, war überhaupt die innere Konsequenz der ideellen Unendlichkeit in sich in der Abstraktion, worin es ebenso sehr eine metaphysische, wie eine ästhetische und moralische Bestimmung ist. Der Satz, den Sokrates so oft aufstellt, daß Sünde Unwissenheit ist, weist schon zur Genüge darauf hin. Es ist die unendlich ausgelassene Freiheit der Subjektivität, die wir in Sokrates sehen, aber dies ist eben die Ironie.

Hier hoffe ich nun, daß es sich zeigen wird, sowohl daß die Ironie eine weltgeschichtliche Gültigkeit hat, wie auch daß Sokrates durch meine Auffassung nicht verkleinert wird, sondern daß er recht eigentlich ein Zeros wird, so daß man ihn in seinem Benehmen sieht, daß er für den anschaulich wird, welcher Augen hat zu sehen, hörbar für den, welcher Ohren hat zu hören. Die alte Grazität hatte sich selbst überlebt, ein neues Prinzip sollte hervor, aber bevor es in seiner Wahrheit hervorkommen konnte, mußte das fruchtbare Unkraut aller verderblichen Antizipationen des Mißverständnisses niedergepflügt werden, in seiner tiefsten Wurzel vernichtet werden. Das neue Prinzip muß kämpfen, die Weltgeschichte braucht einen Affoucheur. Diesen Platz füllt nun Sokrates aus. Selbst war er nicht der, welcher das neue

moralisierte er; „es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dozieren, düsteres Moralisieren u. s. f.“ (pag. 58), alles ähnliche stimmt mit der griechischen Urbanität nicht überein. Dieses Moralisieren äußerte sich dagegen darin, daß er jeden dazu brachte, über seine Pflichten nachzudenken. Mit Jungen und Alten, Schuhmachern, Schmieden, Sophisten, Staatsmännern, Bürgern jeder Art ging er auf ihre Interessen ein, ob es nun häusliche Interessen (Kindererziehung) oder Interessen des Wissens waren, und richtete ihr Denken von den bestimmten Fällen hin auf das Allgemeine, das an und für sich geltende Wahre und Schöne (pag. 59).

Hier haben wir so die Bedeutung seines Moralisierens, und hier muß es sich nun auch zeigen, was Zegel darunter versteht, wenn er, an die Tradition der Alten anknüpfend, Sokrates Stifter der Moral nennt. Indessen darf hier nicht die genugsam bekannte Bedeutung der Moral, welche sich bei Zegel findet, übersehen werden. Er unterscheidet zwischen Moralität und Sittlichkeit. Aber Sittlichkeit ist teils die unbefangene Sittlichkeit, wie die alte griechische Sittlichkeit, teils eine höhere Bestimmung davon, so wie sie sich wieder zeigt, nachdem sie sich in der Moralität auf sich selbst besonnen hat. Er behandelt deshalb in seiner Philosophie des Rechts die Moralität, bevor er zur Sittlichkeit übergeht. Und unter der Moralität entwickelt er, unter dem Guten und dem Gewissen, die moralischen Formen des Bösen, Geuchelei, Probabilismus, Jesuitismus, Berufung auf sein Gewissen, Ironie. Das moralische Individuum ist nun das negativ freie Individuum. Es ist frei, weil es nicht durch ein Anderes gebunden ist, aber es ist negativ frei, gerade weil es nicht in einem Andern begrenzt ist. Wenn nämlich das Individuum, indem es in seinem Andern ist, in seinem Eigenen ist, ist es erst in Wahrheit d. h. positiv frei, affirmativ frei. Die moralische Freiheit ist deshalb Willkür, sie ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen, und deshalb bemerkt Zegel selbst in der Philosophie des Rechts pag. 184: „Das Gewissen ist als formelle Subjektivität

schlechthin dies auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen.“ In der alten Gräzität war nun das Individuum in diesem Sinne keineswegs frei, es war in der substantiellen Sittlichkeit befangen, es hatte noch nicht sich selbst gefaßt, sich selbst aus diesem unmittelbaren Verhältnis ausgefondert, es hatte sich noch nicht selbst erkannt. Hierzu brachte Sokrates es, nicht in dem Sinne wie die Sophisten, die das Individuum sich in seine partikuläre Interessen zusammenzuziehen lehrten, sondern er brachte das Individuum dazu dadurch, daß er die Subjektivität universalisierte, und insofern ist er Stifter der Moral. Er machte die Bedeutung des Bewußtseins nicht sophistisch, sondern spekulativ geltend. Er kam zu dem Anundfürsichseienden als dem Anundfürsichseienden für den Gedanken, er kam zu der Bestimmung des Wissens, welche das Individuum der Unmittelbarkeit, worin es bisher gelebt hatte, entfremdete. Das Individuum sollte nun nicht länger aus Scham vor dem Gesetz handeln, sondern mit Bewußtsein wissen, weshalb es so handelte. Aber das ist, wie man sehen wird, eine negative Bestimmung, negativ sowohl gegen das Bestehende, wie negativ gegen die tiefere Positivität, die sie als spekulative negativ bedingt.

Dies zeigt sich nun auch in Bezug auf die Bestimmung des Tugendbegriffs. Zegel geht Aristoteles' Auffassung von Sokrates' Bestimmung der Tugend durch, wir werden ihm folgen. Pag. 77 führt er es als Aristoteles' Äußerung an: „Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμας) machte. Dies ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntnis). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische — empfindende — Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft (πάθος) und die Sitte (ἥθος).“ Und hierüber bemerkt er dann, daß es eine gute Kritik ist: „Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei

Sokrates vermist, die Seite der subjektiven Wirklichkeit — heutiges Tages Herz — ist.“ Was der Tugend fehlt, ist also eine Bestimmung des Seins, ob sie nun entweder in Bezug auf das einzelne Subjekt aufgefaßt oder im höheren Sinne im Staate realisiert gesehen wird. Aber Sokrates vernichtete das unmittelbare, substantielle Staatsbewußtsein, und kam nicht zur Idee des Staates, und als Folge davon kann die Tugend nur auf diese abstrakte Weise bestimmt werden, und die Tugend hat weder ihre Realität im Staat noch in der erst durch den Staat gegebenen vollen Persönlichkeit<sup>9)</sup>. Pag. 78 wird es ferner als eine Äußerung von Aristoteles angeführt, „Sokrates habe einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sei, sei unwahr, aber daß sie nicht ohne

<sup>9)</sup> Man pflegt Sokrates als ein Tugendmuster anzuführen, auch Zegel hält diese Anschauung fest und bemerkt pag. 55: „Sokrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltbarkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und δῆμος, entfernt von Habsucht, Herrschsucht.“ Dies ist nun wohl wahr; aber schon das Prädikat, das Zegel von diesen Tugenden gebraucht, „moralische“, deutet darauf hin, daß ihnen doch der tiefe Ernst fehlt, den jede Tugend erst bekommt, wenn sie in eine Totalität eingeordnet wird. Aber da der Staat für Sokrates seine Bedeutung verloren hatte, so sind seine Tugenden nicht bürgerliche Tugenden, sondern persönliche Tugenden, ja sie sind, wenn man sie am schärfsten bezeichnen will, experimentierende Tugenden. Das Individuum steht frei über ihnen; und ist Sokrates deshalb frei von der Zimperlichkeit, welche sich oft bei strengen Moralisten äußert, und müssen wir Zegel recht darin geben, „daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben“ (pag. 56), so ist es doch ebenso gewiß, daß alle solche Tugenden für das Individuum nur als Experiment Realität haben. Es steht frei über ihnen, kann sich von ihnen dispensieren, wenn es will, und sofern es es nicht tut, geschieht dies, weil es es nicht will; aber daß es es nicht will, ist wieder, weil es es nicht will, eine tiefere Verpflichtung bekommt es nie für es. Insofern kann man gerne sagen, daß es dem Individuum mit diesen Tugenden nicht ernst ist, wenn es sie auch noch so ernst nimmt, sofern man nicht leugnen will, daß jeder willkürlichen Übung eigentümlich der Ernst fehlt, daß sie nichts Anderes ist als Sophistik auf dem Gebiete des Handelns.

Einsicht (ohne Wissen) sei, darin habe er recht. Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber sagen, sie ist mit dem Logos <sup>7)</sup>." Hierüber sagt Hegel wieder, daß es eine sehr richtige Bestimmung sei. Es ist die eine Seite, daß das Allgemeine mit dem Gedanken begi n n t, aber zur Tugend, als Charakter gehört, daß d e r M e n s c h e s i s t, dazu gehört Herz, Gemüt usw. Es sind also zwei Seiten: das Allgemeine und die realisierende Individualität, der reale Geist.

Hier sind wir wieder zu dem Punkt gekommen, wo es sich zeigen wird, in welchem Sinne Sokrates eine Positivität gehabt hat. Wir sind nämlich jetzt zu dem Punkt zurückgekehrt, welchen wir verließen, als von seiner Unterweisung die Rede war. Diese ging darauf aus, das Allgemeine sich im Gegensatz zu dem Partikulären zeigen zu lassen. Die erste Bestimmung also in Bezug auf das sokratische Prinzip ist die große Bestimmung, die doch

---

7) Der Satz, daß Tugend Wissen ist, kann in Bezug auf Sokrates auch von einer andern Seite erläutert werden, wenn man sich an den andern Satz erinnert, daß Sünde Unwissenheit ist, einen sokratischen Satz, auf den wir im Vorhergehenden schon oft hingewiesen haben. Der Satz, daß Tugend Wissen ist, enthält nämlich nicht bloß, was oben entwickelt ist, eine negative Bestimmung gegen die unbefangene Sittlichkeit, die in aller Unschuld nicht weiß, was sie tut, sondern zugleich eine Bezeichnung dieser u n e n d l i c h e n K o n s e q u e n z des Guten in sich, wodurch es in seiner abstrakten Bewegung über jede Bestimmung der Endlichkeit hinausgeht. Dies sieht man noch deutlicher in dem Satz, daß Sünde Unwissenheit ist; denn darin liegt, daß Sünde I n k o n s e q u e n z ist. Die Sünde bleibt irgendwo stehen, sie fällt ab von, bleibt nicht in der Unendlichkeit, welche das Gute hat. Indem die Tugend in der Bestimmung des Wissens sich von der unmittelbaren Sittlichkeit losreißt, nimmt sie eine ideale Gestalt an, die der ideellen Unendlichkeit des Guten entspricht. In der substantiellen Sittlichkeit ist die Tugend in jedem Augenblick limitiert, in der Sittlichkeit der Idealität weiß sich die Tugend in die Unendlichkeit des Guten aufgenommen, weiß sich in der Unendlichkeit, in welcher sich das Gute weiß. Aber all dies sind doch ständig a b s t r a k t n e g a t i v e Bestimmungen, solange man bei der bloßen Wissensbestimmung stehen bleibt. Daß Sünde Unwissenheit und Inkonsequenz ist, ist wahr von einem ganz abstrakt metaphysischen Standpunkt aus, der alles bloß in Richtung auf seine unendliche Konsequenz in sich ansieht.

lich Negative aufgefaßt wird. Das moralische Individuum kann das Gute niemals realisieren, erst das positiv freie Subjekt kann das Gute als das unendlich Positive, als seine Aufgabe haben, und es realisieren. Will man die Bestimmung der Ironie mithaben, welche Hegel so oft hervorhebt, daß es der Ironie mit nichts Ernst ist, so kann man sie auch in Bezug auf das negativ freie Subjekt geltend machen; denn auch mit den Tugenden, welche es ausübt, ist es ihm nicht ernst, wenn anders, was Hegel doch gewiß billigen wird, der wahre Ernst erst in einer Totalität möglich ist, wo sich dann das Subjekt nicht länger willkürlich dazu bestimmt, sein Experiment fortzusetzen, sondern die Aufgabe fühlt, nicht als die, welche es sich selbst gestellt hat, sondern als die, welche ihm gestellt ist<sup>8)</sup>.

Auf diesen Punkt, daß Sokrates Stifter der Moral ist, läßt Hegel seine Auffassung von Sokrates sich einseitig sammeln. Die Idee des Guten will er Sokrates vindizieren, aber dadurch kommt er in Verlegenheit, indem er zeigen soll, wie Sokrates das Gute aufgefaßt hat. Darin liegt eigentlich das Beschwerliche bei Hegels Auffassung von Sokrates, daß ständig der Versuch gemacht wird zu zeigen, wie Sokrates das Gute aufgefaßt hat, und das weniger Richtige in ihr ist, soweit ich sehe, daß die Richtung der Strömung in Sokrates' Leben nicht genau festgehalten ist. Die Bewegung in Sokrates ist die, zu dem Guten zu kommen. Seine Bedeutung für die Weltentwicklung ist die, dazu zu kommen (nicht einmal, dazu gekommen zu sein). Seine Bedeutung für die Mitwelt ist die, daß sie dazu kamen. Dies soll nun nicht bedeuten, daß er gleichsam gegen Schluß seines Lebens dazu kam, sondern sein Leben war, ständig dazu zu kommen, und andere dazu kommen zu lassen. Aber insofern kam er auch zu dem Wahren d. i. dem Anundfürsich-

<sup>8)</sup> In Platons Staat entspricht dem Guten Dialektik (wie dem Schönen Liebe). Es ist deshalb auch ganz in der Ordnung, daß Aristoteles Sokrates die Dialektik aberkennt. Die Dialektik nämlich, welche den Gegensatz bestehen lassen kann, fehlte ihm, aber sie ist gerade notwendig, wenn das Gute sich als das unendlich Positive zeigen soll.

wahren, zu dem Schönen d. i. dem Anundfürsichschönen, überhaupt zu dem Anundfürsichseienden als dem für den Gedanken Anundfürsichseienden. Er kam dazu, kam ständig dazu. Er moralisierte deshalb nicht nur, sondern er ließ überhaupt das Anundfürsichseiende aus den Bestimmungen des Mannigfaltigen heraus sichtbar werden. Er redete mit Künstlern über das Schöne, ließ das Anundfürsichschöne sich aus den Bestimmungen des Seins herausarbeiten (via negationis), worin man es bisher gehabt hatte. Und so auch mit dem Wahren. Und dies tat er nicht ein für alle mal, sondern das tat er mit jedem Einzelnen. Er begann, wo es sein sollte, und bald war er in vollem Gange, jeden besonders auszuklarieren. Aber sobald er einen übergesetzt hatte, wandte er sich augenblick zurück. Keine Wirklichkeit konnte ihm widerstehen, aber das, was sichtbar wurde, war die Idealität in der verschwindendsten Andeutung der schwächsten Begrenzung, d. h. als unendlich Abstraktes. Wie Charon die Leute von der Fülle des Lebens zu dem Schattenland der Unterwelt übersetzte, wie er, damit sein leichtes Schiff nicht zu schwer beladen wurde, die Reisenden sich aller mannigfaltigen Bestimmungen des konkreten Lebens, der Titel, Würden, Purpurs, großer Worte, Sorgen, Kummers usw. entledigen ließ, so daß bloß der reine Mensch zurückblieb, so schiffte Sokrates auch die Individuen von der Realität zur Idealität über, und das ideelle Unendliche, als die unendliche Negativität, war das Nichts, worin er die ganze Mannigfaltigkeit der Realität verschwinden ließ. Sofern nun Sokrates das Anundfürsichseiende sichtbar werden ließ, könnte es scheinen, daß es ihm hiermit wenigstens Ernst war; aber gerade weil er bloß zu ihm kam, das Anundfürsichseiende bloß als das unendlich Abstrakte hatte, so hatte er das Abstrakte in der Form von Nichts. Die Realität wurde durch das Absolute zu Nichts, aber das Absolute war wieder Nichts. Aber um ihn auf diesem Punkt festhalten zu können, um niemals zu vergessen, daß der Inhalt seines Lebens dies war, in jedem Moment diese Bewegung zu vollziehen, muß man sich an seine Bedeutung als göttlicher Mis-

lich durch die Welt half, einem das Ansehen gab, gebildet zu sein, einen Blick für's Leben zu haben, Sinn für die Welt, einen den Eingeweihten als Mitglied einer weitverbreiteten geistigen Freimaurerei bezeichnete. Man trifft bisweilen noch den einen oder andern Repräsentanten dieser verschwundenen Zeit, der dieses feine, bedeutungsvolle, zweideutig soviel verratende Lächeln bewahrt hat, diesen geistigen Hofmannston, womit er in seiner Jugend fortune machte, und auf den er seine ganze Zukunft gebaut hatte in der Hoffnung, daß er die Welt überwunden hätte. Ach, aber das war eine Täuschung! Vergebens sucht sein späherendes Auge eine gleichgestimmte Seele, und wenn seine Glanz-Periode nicht noch dem Einem oder Andern in frischer Erinnerung wäre, so würde das Muskelspiel seines Gesichts eine räthelhafte Hieroglyphe für die Mitwelt, in der er als ein Fremder und Ausländer lebt, sein. Denn unsere Zeit, die fordert mehr, sie fordert wenn nicht hohes, so doch hochgestimmtes Pathos, wenn nicht Spekulation, so doch Resultat, wenn nicht Wahrheit, so doch Überzeugung, wenn nicht Ehrlichkeit, so doch ihre Beteuerungen, wenn nicht Gefühl, so doch Weitläufigkeiten es betreffend. Sie prägt deshalb auch eine ganz andere Art privilegierter Ansichten aus. Sie läßt nicht zu, daß der Mund sich trotzig schließt, oder daß die Oberlippe ausgelassen hebt, sie fordert, daß der Mund offenstehen soll; denn wie könnte man sich wohl einen wahren und echten Vaterlandsfreund denken, wenn nicht redend, wie die dogmatische Ansicht eines tief-sinnigen Denkers, wenn nicht mit einem Munde, welcher im Stande wäre, die ganze Welt zu schlucken, wie könnte man sich einen Virtuosen auf dem Füllhorn des lebendigen Worts vorstellen, wenn nicht mit aufgesperstem Munde? Sie erlaubt nicht, daß man stille steht und sich vertieft, langsam gehen ist schon verdächtig, und wie sollte man sich auch in Solches finden können in dem bewegten Augenblick, in welchem wir leben, in der schicksalschweren Zeit, welche, worüber Alle einig geworden sind, mit dem Außerordentlichen schwanger geht? Sie haßt die Isolation, und wie sollte sie auch ertragen können, daß ein

Mensch die verzweifelte Idee bekäme, allein durchs Leben zu gehen, die Zeit, welche selbst, Hand in Hand und Arm in Arm (wie reisende Handwerksburschen und Landsoldaten), für die Idee der Gemeinschaft lebt<sup>3)</sup>.

Aber wenn es nun auch weit davon entfernt ist, daß die Ironie das Kennzeichen unserer Zeit ist, so folgt daraus doch keineswegs, daß die Ironie ganz verschwunden wäre. Unsere Zeit ist ja auch keine zweifelnde Zeit, aber trotzdem sind doch viele Äußerungen des Zweifels zurückgeblieben, in denen man den Zweifel gleichsam studieren kann, wenn auch ein qualitativer Unterschied bleibt zwischen einem spekulativen Zweifel und einem vulgären Zweifel über dieses oder jedes. Im oratorischen Vortrag kommt so häufig eine Figur vor, welche den Namen der Ironie trägt, deren Charakteristikum es ist, das Entgegengesetzte von dem zu sagen, was man meint. Hier haben wir schon eine Bestimmung, welche durch alle Ironie hindurchgeht, die nämlich, daß das Phänomen nicht das Wesen ist, sondern das Entgegengesetzte des Wesens. Wenn ich rede, ist der Gedanke, der Sinn das Wesen, das Wort das Phänomen. Diese zwei Momente sind absolut notwendig, und in diesem Sinne hat Plato bemerkt, daß alles Denken Reden ist. Die Wahrheit fordert nun die Identität; denn wenn ich den Gedanken ohne Wort hätte, so hätte ich nicht den Gedanken, und wenn ich das Wort ohne Gedanken hätte, so hätte ich auch das Wort nicht, wie man ja auch von Kindern und Wahnsinnigen nicht sagen kann, daß sie reden. Sehe ich ferner auf das redende Subjekt, so habe ich wieder eine Bestimmung, welche durch alle Ironie hindurchgeht, das Subjekt ist nämlich negativ frei. Wenn ich, indem ich rede, mir bewußt bin, daß das, was ich sage, meine Meinung ist, und daß das Ausgesagte ein adäquater Ausdruck für meine Meinung ist, und ich voraussetze, daß derjenige, zu welchem ich rede, in dem Ausgesagten meine Meinung ganz und gar hat, so

<sup>3)</sup> Hiermit soll keineswegs das ernste Streben der Zeit verkannt oder verkleinert werden, aber es wäre gewiß zu wünschen, daß es in seinem Ernst ernster wäre.

halten, oder in interessante Familienverhältnisse eingemischt zu werden, so hat der Ironiker erreicht, was er wünscht.

Aber das, was in all diesen und ähnlichen Fällen das Hervortretende in der Ironie ist, ist die subjektive Freiheit, die in jedem Augenblick die Möglichkeit eines Anfangs in ihrer Macht hat und nicht von früheren Verhältnissen geniert ist. Es ist etwas Verführerisches in allem Anfang, weil das Subjekt noch frei ist, und diesen Genuß begehrt der Ironiker. Die Wirklichkeit verliert in solchen Augenblicken ihre Gültigkeit für ihn, er steht frei über ihr. Dies ist etwas, dessen sich die römisch-katholische Kirche an einzelnen Punkten bewusst geworden ist, und im Mittelalter pflegte sie sich deshalb zu gewissen Zeiten über ihre absolute Realität zu erheben und sich selbst ironisch aufzufassen, z. B. bei Eselsfesten, Narrenfesten, Osterlachen usw. Ein ähnliches Gefühl liegt der Erlaubnis zu Grunde, welche die römischen Soldaten hatten, Spottweisen über den Triumphator zu singen. Hier wurde man sich auf einmal des Lebens Glanzes und der Realität der Ehre bewusst, und im selben Augenblick war man ironisch darüber hinaus. So verbergte sich auch, ohne daß man die Spöttereien eines Lucian nötig hat, viel Ironie in dem griechischen Götterleben, wo die himmlische Wirklichkeit der Götter auch nicht von dem scharfen Windstoß der Ironie verschont war. So gewiß es nun ist, daß es viel Dasein gibt, welches keine Wirklichkeit ist, und daß es etwas in der Persönlichkeit gibt, das wenigstens momentweise für die Wirklichkeit inkommensurabel ist, so gewiß ist es auch, daß in der Ironie eine Wahrheit liegt. Hierzu kommt, daß, so wie wir bisher die Ironie aufgefaßt haben, sie mehr als eine momentane Äußerung angesehen worden ist, so daß wir in all diesen Fällen noch nicht von der reinen Ironie, oder der Ironie als Standpunkt reden gekonnt haben. Je mehr dagegen die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Subjekt, das hier gelegentlich geltend gemacht wurde, um sich greift, desto mehr nähern wir uns dem Punkt, wo die Ironie sich in ihrer usurpierten Totalität zeigt.

noch etwas anderes stecken muß als was im Phänomen liegt, so ist das, auf was es der Ironie ständig ankommt, daß das Subjekt sich frei fühlt, so daß das Phänomen ständig keine Realität für das Subjekt bekommt. Die Bewegung ist deshalb auch ganz entgegengesetzt. Im Zweifel will das Subjekt ständig in den Gegenstand hinein, und sein Unglück ist, daß der Gegenstand ständig vor ihm flieht. In der Ironie will das Subjekt ständig aus dem Gegenstand heraus, was es dadurch erreicht, daß es sich in jedem Augenblick bewußt wird, daß der Gegenstand keine Realität hat. Im Zweifel ist das Subjekt Zeuge eines Eroberungskrieges, in dem jedes Phänomen vernichtet wird, weil das Wesen ständig dahinter liegen muß. In der Ironie retiriert das Subjekt ständig, streitet jedem Phänomen die Realität ab, um sich selbst zu retten, d. h. um sich selbst in der negativen Unabhängigkeit von Allem zu bewahren.

Sofern endlich die Ironie, indem sie sich bewußt ist, daß das Dasein keine Realität hat, denselben Satz ausspricht wie das fromme Gemüt, könnte es scheinen, als ob die Ironie eine Art *Andacht* wäre. In der *Andacht* verliert auch, wenn ich so sagen darf, die niederere Wirklichkeit, d. h. die Weltverhältnisse, ihre Gültigkeit, aber dies geschieht doch nur insofern, als die *Gottesverhältnisse* im selben Augenblick ihre absoluten Rechte geltend machen. Das andächtige Gemüt sagt auch, daß alles eitel ist, aber dies doch nur insofern, als durch diese Negation alles Störende beiseite geschafft wird, und das ewig Bestehende zum Vorschein kommt. Hierzu kommt, daß, wenn das andächtige Gemüt alles eitel findet, es keine Ausnahme macht mit seiner eigenen Person, kein Aufhebens mit ihr macht, im Gegenteil, sie muß auch beiseite, damit das Göttliche durch ihren Widerstand nicht zurückgestoßen wird, sondern sich in das andächtig sich öffnende Gemüt ergießt. Ja in den tiefer gehenden Erbauungsschriften sehen wir, daß das fromme Gemüt gerade seine eigene endliche Persönlichkeit als das Armseligste von allem erachtet. In der Ironie dagegen wird, indem alles für eitel erklärt wird, die Subjektivität frei. Je eitler alles wird, desto leichter, desto



das durch es nicht erschreckt wird, sondern den Kopf noch einmal ins Wetter steckt. Wenn man nun Nichts nicht spekulativ oder persönlich ernst nimmt, so nimmt man es offenbar leichtsinnig, und *insofern* nimmt man es nicht ernst. Wenn Hegel meint, daß es Schlegel nicht Ernst damit war, daß das Dasein ein Nichts ohne Realität wäre, so muß es ja doch etwas gegeben haben, das für ihn Gültigkeit gehabt hat, und dann war seine Ironie ja bloße Form. Man kann deshalb von der Ironie sagen, daß es ihr mit *Nichts Ernst* ist, soweit es ihr nicht *Ernst mit Etwas* ist. Sie faßt ständig Nichts im Gegensatz zu Etwas auf, und um sich vom Ernst mit Etwas zu befreien, greift sie Nichts. Aber mit Nichts ist es ihr auch nicht Ernst, außer sofern es ihr nicht Ernst mit Etwas ist. So verhält es sich auch mit Sokrates' Unwissenheit, seine Unwissenheit ist das Nichts, wodurch er jedes Wissen vernichtet. Das kann man am besten aus seiner Auffassung vom Tode sehen. Er ist unwissend darüber, was der Tod ist, und was nach dem Tode ist, ob etwas da ist oder garnichts, er ist also unwissend, aber diese Unwissenheit läßt er sich nicht weiter nahe gehen, im Gegenteil, er fühlt sich recht eigentlich frei in dieser Unwissenheit, es ist ihm also mit dieser Unwissenheit nicht Ernst, und doch ist es ihm ja sein reiner Ernst, daß er unwissend ist. — Ich glaube deshalb, daß man mir Recht darin geben wird, daß durch diese Hegelschen Betrachtungen nicht etwas aufgestellt ist, was anzunehmen verbietet, daß Sokrates' Standpunkt Ironie war.

Fassen wir nun zusammen, was im ersten Teil dieser Abhandlung als das Eigentümliche an Sokrates' Standpunkt hervorgehoben wurde, daß das ganze substantielle Leben in der Gräzität seine Gültigkeit für ihn verloren hatte, das will also sagen, daß die bestehende Wirklichkeit unwirklich für ihn war, und dies nicht in der einen oder andern einzelnen Richtung, sondern in ihrer ganzen Totalität als solcher; daß er im Verhältnis zu dieser ungültigen Wirklichkeit das Bestehende zum Schein bestehen ließ, und es dadurch dazu brachte unterzugehen; daß er bei all diesem immer leichter und leichter wurde, immer mehr

fel bleiben, sich selbst in einer widerlichen Schwüle ausschwitzen, sondern es heißt sich selbst klar und durchsichtig werden, nicht in einer endlichen und egoistischen Zufriedenheit, sondern in seiner absoluten und ewigen Gültigkeit. Und wenn das nicht für jeden Menschen möglich ist, so ist das Leben Wahnsinn, und so ist es eine beispiellose Dummdreistigkeit von dem Einzelnen, wenn er auch der Begabteste wäre, der in der Welt gelebt hat, sich einzubilden, daß ihm das vorbehalten wäre, was allen Andern versagt wäre; denn entweder ist Mensch zu sein das Absolute, oder das ganze Leben ist Unsinn, und Verzweiflung das Einzige, was jeden erwartet, welcher nicht toll, nicht lieblos und stolz ist, nicht verzweifelt genug ist zu glauben, daß er der Auserwählte ist. Man soll sich deshalb nicht darauf beschränken, einige Moralia gegen das ganze Streben abzudeklamieren, welches seit Lucinde oft mit viel Talent, oft betörend genug, es übernommen hat, die Leute nicht zu führen, sondern irre zu führen; sondern man soll nicht zulassen, daß es sich selbst und andern einbildet, daß es poetisch ist, oder daß man auf dem Wege das erreichen wird, worauf jeder Mensch einen unabweisbaren Anspruch hat — poetisch zu leben.

Aber kehren wir wieder zu Julius und Lisette zurück. Lisette beendet ihr Leben wie sie es begonnen hatte, indem sie das ausführt, was zu beschließen Julius keine Zeit fand, und strebt durch einen Selbstmord das Ziel all ihres Dichtens und Trachtens — sich selbst los zu werden, zu erreichen. Sie bewahrt indessen ästhetischen Takt bis zum Äußersten, und ihre letzte Replik, die sie nach der Aussage ihres Dieners mit lauter Stimme hersagte: „Lisette soll zugrunde gehen, zugrunde jetzt gleich: so will es das Schicksal, das eiserne“, muß als eine Art dramatischen Blödsinns angesehen werden, der für jemanden, der früher Schauspielerin an einem Theater war und es später im Leben wurde, ganz natürlich war. — Lisettens Tod mußte natürlich Eindruck auf Julius machen. Ich will indes Schlegel selbst reden lassen, damit man nicht glauben soll, ich entstelle. „Die erste Folge von Lisettens Ruin war, daß er ihr An-

dieser Anschauung hat Goethe sich immer bekannt, sowohl als Kämpfender wie als Siegender, diese Anschauung hat er stets mit einer ungeheueren Energie vorgetragen.

Aber was von der Dichter-Existenz gilt, das gilt bis zu einem gewissen Grade von dem Leben jedes einzelnen Individuums. Der Dichter lebt nämlich nicht dadurch poetisch, daß er ein Dichterwerk schafft, denn wenn dies in keinem bewußten und innerlichen Verhältnis zu ihm steht, so ist in seinem Leben nicht die innere Unendlichkeit, die eine absolute Bedingung für das poetische Leben ist (man sieht deshalb auch, daß die Poesie sich oft durch unglückliche Individualitäten Luft macht, ja daß die schmerzliche Vernichtung des Dichters Bedingung für das poetische Hervorbringen wird), sondern er lebt erst poetisch, indem er selbst orientiert ist in der Zeit, in welcher er lebt, und so in sie eingeordnet ist, positiv frei ist in der Wirklichkeit, welcher er angehört. Aber so poetisch zu leben kann jedes andere Individuum auch erreichen. Die seltene Gabe dagegen, das göttliche Glück, sich das poetisch Erlebte poetisch gestalten zu lassen, bleibt natürlich nur das beneidenswerte Los der Auserwählten.

Indem die Ironie so beherrscht geworden ist, in der wilden Unendlichkeit, worin sie verzehrend vorwärtsstürmte, gehemmt worden ist, folgt daraus doch keineswegs, daß sie nun ihre Bedeutung verlieren oder ganz abgelegt werden sollte. Im Gegenteil, wenn das Individuum richtig gestellt ist, und das ist es dadurch, daß die Ironie begrenzt ist, so bekommt die Ironie erst ihre rechte Bedeutung, ihre wahre Gültigkeit. Man hat in unserer Zeit oft genug von der Bedeutung des Zweifels für die Wissenschaft geredet; aber was der Zweifel für die Wissenschaft ist, das ist die Ironie für das persönliche Leben. Wie deshalb die Wissenschaftler behaupten, daß keine wahre Wissenschaft ohne Zweifel möglich ist, so kann man mit demselben Recht behaupten, daß kein echtes humanes Leben ohne Ironie möglich ist. Wenn die Ironie nämlich erst beherrscht ist, dann vollzieht sie die entgegengesetzte Bewegung von der, worin sie unbe-

herrscht ihr Leben verkündet. Die Ironie limitiert, verendlicht, begrenzt und gibt dadurch Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt; sie züchtigt und straft und gibt dadurch Saltung und Konsistenz. Die Ironie ist ein Zuchtmeister, den nur der fürchtet, welcher ihn nicht kennt, aber den derjenige liebt, welcher ihn kennt. Dem, welcher Ironie gar nicht versteht, welcher kein Gehör für ihr Flüstern hat, fehlt eo ipso, was man den absoluten Anfang des persönlichen Lebens nennen könnte, ihm fehlt, was momentweise für das persönliche Leben unentbehrlich ist, ihm fehlt das Bad der Erneuerung und Verjüngung, die Reinigungstaupe der Ironie, die die Seele davor rettet, ihr Leben in der Endlichkeit zu haben, ob sie auch stark und kräftig darin lebt, der kennt nicht die Erfrischung und Stärkung, welche darin liegt, wenn die Luft zu drückend wird, dann ausziehen und sich in das Meer der Ironie zu stürzen, natürlich nicht, um darin zu bleiben, sondern um sich gesund und froh und leicht wieder anzukleiden.

Wenn man deshalb bisweilen den Einen oder Andern mit großer Vornehmheit über die Ironie in dem unendlichen Streben, worin sie durchgeht, reden hört, so kann man ihm wohl gerne Recht geben, aber sofern er die Unendlichkeit, welche sich in der Ironie regt, nicht kennt, steht er nicht über, sondern unter der Ironie. So geht es überall, wo man die Dialektik des Lebens übersieht. Es gehört Mut dazu, dem Fluglen oder mitleidigen Rat der Verzweiflung, der Einem erlaubt, sich selbst aus der Zahl der Lebenden auszuschließen, nicht nachzugeben; aber daraus folgt keineswegs, daß jeder Speckhörer, der in Selbstzufriedenheit dick und fett wird, deshalb mehr Mut hat als derjenige, welcher der Verzweiflung nachgab. Es gehört Mut dazu, wenn die Sorge Einen betören will, wenn sie lehren will, alle Freude zur Wehmut, alle Sehnsucht zur Entbehrung, jede Hoffnung zur Erinnerung zu verfälschen, es gehört Mut dazu, dann froh sein zu wollen; aber daraus folgt keineswegs, daß jedes erwachsene alte Kind mit seinem ekelhaften Lächeln, seinen freudetrunkenen Augen mehr Mut hat als derjenige, wel-

chen die Sorge beugte, und der zu lachen vergaß. So auch mit der Ironie. Muß man deshalb auch vor der Ironie als einem Verführer warnen, so muß man sie auch als Führer anpreisen. Gerade in unserer Zeit muß man sie anpreisen. Die Wissenschaft ist in unserer Zeit in den Besitz eines so ungeheuren Resultates gekommen, daß es kaum richtig damit zusammenhängen kann; Einsicht in die Geheimnisse des Menschengeschlechts nicht nur sondern sogar der Gottheit werden so billig feilgeboten, daß es ganz bedenklich aussieht. Man hat in unserer Zeit aus Freude über das Resultat vergessen, daß das Resultat doch keinen Wert hat, wenn es nicht erworben ist. Aber wehe dem, welcher nicht ertragen kann, daß die Ironie die Rechnung abschließen will. Die Ironie ist wie das Negative der Weg; nicht die Wahrheit, sondern der Weg. Jeder, der ein Resultat als solches hat, er besitzt es nicht; denn er hat nicht den Weg. Wenn die Ironie nun hinzutritt, dann bringt sie den Weg, aber nicht den Weg, auf welchem derjenige, welcher sich einbildet das Resultat zu besitzen, dazu kommt es zu besitzen; sondern den Weg, auf welchem ihn das Resultat verläßt. Dazu kommt, daß es wohl zunächst als die Aufgabe unserer Zeit angesehen werden muß, die Resultate der Wissenschaft ins persönliche Leben zu übersetzen, sich diese persönlich anzueignen. Wenn so die Wissenschaft lehrt, daß die Wirklichkeit absolute Gültigkeit hat, so geht es in Wahrheit darum, daß sie Gültigkeit bekomme, und man kann doch nicht leugnen, daß es sehr lächerlich sein würde, wenn Einer, der in seiner Jugend lernte und vielleicht auch Andere lehrte, daß die Wirklichkeit absolute Bedeutung habe, alt wurde und starb, ohne daß die Wirklichkeit eine andere Gültigkeit gehabt hätte als die, daß er zu Zeit und Unzeit die Weisheit verkündigt hätte, daß die Wirklichkeit Gültigkeit habe. Wenn die Wissenschaft alle Gegensätze mediiert, so geht es darum, daß diese volle Wirklichkeit in Wahrheit zum Vorschein kommt. Es ist in der einen und andern Richtung in unserer Zeit eine ungeheure Begeisterung, und sonderbar genug, das, was sie begeistert, scheint unge-

heuer wenig zu sein. Wie wohltuend kann hier nicht die Ironie sein. Da ist eine Ungebuld, die ernten will, bevor sie sät, laßt die Ironie sie nur züchtigen. Da ist in jedem persönlichen Leben so vieles, das abgewiesen werden muß, so viele wilde Schößlinge, die beschnitten werden müssen: hier ist die Ironie wieder ein vortrefflicher Operateur; denn wie gesagt, wenn die Ironie beherrscht geworden ist, dann ist ihre Funktion von äußerster Wichtigkeit, damit das persönliche Leben Gesundheit und Wahrheit bekommen kann.

Ironie als beherrschtes Moment zeigt sich gerade dadurch in ihrer Wahrheit, daß sie die Wirklichkeit zu verwirklichen lehrt, dadurch, daß sie den gebührlchen Nachdruck auf die Wirklichkeit legt. Der Sinn hiervon kann jedoch keineswegs sein, sie auf gut St. Simonistische Weise vergöttern zu wollen, oder zu leugnen, daß es in jedem Menschen eine Sehnsucht gibt, oder wenigstens geben sollte, nach einem Höheren und Vollkommeneren. Aber diese Sehnsucht darf die Wirklichkeit nicht aushöhlen, dagegen muß der Inhalt des Lebens ein wahres und bedeutungsvolles Moment in der höheren Wirklichkeit sein, deren Fülle die Seele begehrt. Hierdurch bekommt die Wirklichkeit ihre Gültigkeit, nicht als ein Fegefeuer; denn die Seele soll nicht so geläutert werden, daß sie gleichsam ganz nackt, blank und bloß aus dem Leben liefe, sondern als Geschichte, worin sich das Bewußtsein sukzessiv auslebt, doch so, daß die Seligkeit nicht darin besteht, all dies zu vergessen, sondern darin präsent bleibt. Die Wirklichkeit will deshalb nicht verworfen werden, und die Sehnsucht soll eine gesunde Liebe, nicht ein zärtliches, weiches Sich-Herauslisten aus der Welt sein. Es kann deshalb wahr sein, wenn die Romantik sich nach einem Höheren sehnt; aber wie der Mensch nicht scheiden soll, was Gott zusammengefügt hat, so soll er auch nicht zusammenfügen, was Gott geschieden hat, aber eine solche krankhafte Sehnsucht ist gerade ein Versuch das Vollkommene vor der Zeit zu haben. Die Wirklichkeit bekommt deshalb ihre Gültigkeit durch Handeln. Aber das Handeln darf nicht in eine gewisse törichte Unermüd-

ihm ausgesöhnt, wenn er einen so schlagenden Beweis erbringt für die Einheit des Geistes, dafür daß die Rache eines leichtfertig, ob auch nur im Vorübergehen zitierten Geistes auf dem Fuße folgt und die Strafe für ein Geschwätz schon im Aufsteigen seiner Vorstellungen mächtig ist und ihm selbst vorausseilt, wie der Herr Professor hier: indem er idealisch aufwallt und, nicht ohne geistesgeschichtlichen Blick, erdichtet, daß „gleich dem Görres'schen Athanasius, dessen Eindruck Kierkegaard nie vergaß, seine leidenschaftlichen Weckrufe in vielen Seelen gezündet haben“, vergift er, daß er Kierkegaard garnicht gelesen hat und also beim besten Willen nicht wissen kann, in welcher Schrift der über die Doppelzüngigkeit, speziell des Staatskirchentums, zu Gericht sitzt, und in welcher er ebenso unerbittlich sich selbst brandmarkt. Er soll aber keinesfalls das Versäumte nachholen, beileibe nicht Kierkegaard lesen. Bei einer bloß intellektuellen Anstrengung, welche hier das für ihn allein Mögliche wäre, kann man nur verlieren was man noch hat. Wie mancher Skribent, der Tag und Nacht Kierkegaard studierte, im Geheimen Sein und Zeit mit ihm ausfüllte, um die Forderung der Zeit zu erfüllen, ist schließlich nicht darüber hinausgekommen, ihn zum Gebrauch im wissenschaftlichen Betrieb herzurichten, genau wie Ettlinger, nur mit mehr Aufwand und Anmaßung. Studien fruchten hier nichts. Das Beste, was der Herr Professor tun kann, wenn er nicht diesen Passus, so wie er ist, als kuriose Warnung vor sich und allen Philosophiehistorikern und erheiterndes Zeugnis menschlicher Bedürftigkeit stehen lassen will, ist: auf etwas Modernität Verzicht leistend sein Dozentenleben und dessen Eukkte auch nicht zur Dekoration mit Kierkegaard zu belasten. Was er indessen auch tut: die Beschränktheit seiner Wirkung auf die Sekte des akademischen Lebens, die verräterische Eindeutigkeit seiner doppelzüngigen Rede, die ihm die Ehre nur ein kleiner Journalist zu sein und nicht so ganz in den Tag hinein zu wirken läßt, seine Unzulänglichkeit zu einer Durchdringung Kierkegaard'scher Gedanken- und Gefühlsgänge, die den Wendungen der Sprache wenigstens den Schein eines unvermittelten