

DER GOTT, DIE SEELE UND DER TOD

Versuch einer gestalterschließenden Auslegung des „Phädon“
von Ferdinand Bergenthal.

Auf diesem Wege geht uns der Gott voran
(„Kriton“)

I.

Einleitung: Der Logos und sein Gesetz.

Es gibt Bücher, die sind wie das Leben selbst, Stimme seines unergründlichen Geheimnisses und seiner unerschöpflichen Fülle; darum kreisen sie um den Tod. — Denn dies ist, so verkündet es der sterbende Sokrates, das Kennzeichen des Geistes, d. h. der Entfaltung des Lebens zu seiner höchsten Gestalt, daß er den Tod sucht. Den Tod nicht um des Todes willen, um zu sterben; sondern damit das Leben seiner Vollendung froh werde im Siege des Geistes, in der Heimkehr der Seele zu sich selbst und ihrer unverstellten, reinen Tiefe, die erst im Tode ganz offenbar wird. Und wenn es eines Beweises bedürfte, daß der Geist ist und seiend wirkt, daß er die Wahrheit und das Wesen des Menschen ist, und nicht etwa der Hunger nach Lust und Macht, daß zuletzt doch er es ist, der die Geschichte des Menschen bestimmt und richtet, hier ist er: trotz Tränen und Tod und Trümmerhaufen, die unser Anteil sind als furchtbares Mahnmal einer sinnlosen Raserei des Blutes; über alle Orgien einer bestialischen Vernichtung hinweg, manchmal nach langen Zeiten des Vergessens, in denen die Phrase und das Programm regieren und die Masse blenden, immer doch kehrt die Menschheit an den großen Wenden ihres geschichtlichen Weges zu den Büchern zurück, die im Namen des Lebens, im Namen des Geistes den Tod beschwören; und immer wieder und immer neu erfährt sie aus ihnen, was „Ewigkeit“ sei; erfährt aus ihnen, solange der Herr der Geschichte nicht endgültig den Stab über ein Volk gebrochen hat, was es sei um die unverlierbare Würde derer, die zum Geiste berufen sind, um die Würde der menschlichen Seele.

Diese Bücher — notwendig gibt es ihrer nur wenige — sind wie ein Bergmassiv; im Anfange merkt es der Schreitende kaum, daß sie, wie sie sanft in der Ebene anheben, dem reinen Lichte der blauen Kuppel sich entgegentürmen; ein Weg, fast wie alle anderen auch, führt ihn von der Stadt zum Dorfe, vom Dorfe zum Weiler, vom Weiler zu einem einsamen Gehöft und geleitet ihn behutsam und stetig hinan; aber plötzlich steht er auf einer freien Kuppe und schaut; schaut erathend das Land, aus dem er kam. Wie anders ist es nun! Wie klar es sich gliedert, und wie ist nun alles, ein Haus, eine Brücke, ein vertrauter Baum dort unten am Abhang einbezogen

in die Rhythmik und das erfüllte Gesetz einer Landschaft, die sich herab- und hinausbreitet bis in die dämmernden Fernen. Aber auch das sieht der Wanderer in staunender Freude: wo er steht, das ist nur eine Vorhöhe; mit sanft drängender, aber unabweislicher Kraft ruft sein Weg ihn weiter und höher hinauf. Und manchmal wandert er wie in Verlorenheit. Nebel wallt und Regen rauscht nieder, und oft nimmt ein dunkler Wald die erhellende Ferne, so daß nur noch eines da ist, der Weg und sein unbeirrbares Wetterweisen. Und immer wieder, gesteigert, vollzieht sich das Wandern der Höhe: die Luft wird reiner, der Himmel klarer, und weiter dehnt sich das Land ins Ungemessene, wie ein geheimnisschwerer Gedanke der Ewigkeit. Und plötzlich stehst du auf einer letzten Höhe, im Glücke des rundum freien Blickes, nur noch die Lichtfülle des reinen Himmels über dir und du staunst: Was dort unten den fernen, fernen Horizonten sich entgegenhebt, in paradiesischer Unberührtheit und vollkommener Schönheit, die wie das Ueberströmen einer sieghaften Ordnungs- und Seinsfülle ist, ist das noch das Land, aus dem du kommst, dein Land, in dem du dich mühest und sorgst? Das Land, in dem man lacht und weint, sich manchmal haßt und tötet, in dem Millionen sich erschlagen, die Fallbeile rasen und die Stricke an Galgen im Winde taumeln?! — Ist es wahr, daß in diesem Lande die meisten in Verzweiflung sterben? Aber nichts kann dir die Gewißheit nehmen: Das alles, so entsetzend es ist, in einem abgründigen, letzten Sinne muß es nichtig sein, unwahr in all seiner lauten Wirklichkeit; und plötzlich, da du aufschaust zur geahnten „seienden“ Wahrheit, an der all das zerschellt, überfällt es dich: Mein Gott, wie bestehe ich vor dieser Wahrheit, im Angesichte ihrer ewigen Ordnung, im Gerichte ihres namenlosen Sinnes? — Es ist die Frage Wilhelm Meisters, als ihn die Sternwarte zum erstenmal den nächtlichen Himmel aufschließt. Der Sinn deiner Wanderung beginnt sich an dir zu vollziehen. Denn das weißt du nun unmittelbar: nichts von allem, was du im „Stubenrauch“ deines kleinen Daseins meinstest und besorgtest, ist die Wahrheit und das Eigentliche deines und allen Lebens; sondern wie du es hier erahnst, im Banne des heiligen Lichtes und der rein und groß sich ordnenden Ferne, so muß es in seiner Tiefe sein, in jener Tiefe, aus der alles, auch deine Seele, steigt.

Zu dieser beglückenden Sinnwerdung deines Wanderns würdest du nicht gelangt sein, hättest du dich nicht der strengen Zucht des Weges anvertraut; vieles lud zum Verweilen, und manch ein Ausblick war so verlockend neu, daß die Versuchung kam, zu bleiben und „Hütten zu bauen“; aber du folgtest dem Wege und seiner strengen Weisung, d. h. der logischen Zucht des Gedankens. Und nun erst, nachdem du nicht erlagst, begreifst du, warum mitten im Dialoge, dessen Erhellung wir uns vorgenommen haben, unmittelbar bevor der philosophische Eros sich zu seinem entscheidenden Tun rüstet, die beschwörende Rede sich entfaltet, alles stehe darauf, daß einer nicht Verächter des Logos, Verächter der Rede, des Wortes werde: „Du mußt zu deinen Sätzen stehen! Im Leben und, wenn nötig, im Sterben!“ Kein anderes Heil kann dir werden, denn, mit E. M. Arndt „Du

bist ein Mensch und sollst nicht vergessen, sondern behalten in deinem Herzen“. Die Zucht und fordernde Strenge des Weges, die dich hinaufgeleiteten zur Höhe und ihrer überwältigenden Sicht auf die Fülle und Schönheit der gestalteten Welt, das ist im geistigen Bereiche die stetig schreitende Fügung des Denkens; im vorhinein und vor aller Erfahrung weiß es sich schreitend im Unendlichen, weiß, daß es sich vertrauen darf, solange es sich nicht selbst widerspricht. Aber dies widerspruchslose Stehen zu sich selbst ist auch die unabänderliche, die elementare Bedingung dafür, daß dein Denken zur Wahrheit gelangt.

Und zur Wahrheit will es, zur Wahrheit muß es gelangen, sofern es als Denken sich ernst nimmt.

Nicht, daß es die Wahrheit „erzeugt“! Das ist jenes ungeheuerliche Mißverständnis aller idealistischen Systeme. Als ob der Weg das Land und seine Fülle und Ordnung erzeugte! Der Weg ist dem Lande eingebettet, ein Stück des Landes, freilich ein besonders gesegnetes und berufenes Stück; und nur weil ihn das Land hebt, jene das Land gestaltende Macht auch und gerade ihn begnadigt, darum darf er es überschauen. Das Land ist ihm voraus, nicht er dem Lande. Und ebenso: Dein Weg im Geistigen ist der logisch zwingende Gedanke, auf dem du dich ins Rechte denkst. „Sich ins Rechte denken!“ Wie könnte der Mensch sich hineinendenken und also — mit Goethe — „schön und groß sein“, wenn ihm das Rechte nicht voraus wäre! In jedem Sinne ist es voraus als das die Ordnung des Seienden und also auch sein eigenes Schreiten begründende Sein. Aber dem Menschen ist es gesetzt: nur in der strengen Zucht und kühlen Helle des Denkens kann er erschauen, was dieser „Anfang“ vermag und ist.

II.

Der Gott, der zum Tode ruft

Der „Phädon“ des Platon ist, wie man weiß, die sehr kunstvolle Darstellung des letzten Tages des Sokrates. Im Morgendämmern, noch bevor die Sonne aufgegangen ist, hebt das an. Und als die scheidende Sonne, die Sonne, die dem Sokrates in einer seiner reichsten und tiefsten Stunden Symbol und Gleichnis des Unaussprechlichen wurde, mit ihren letzten Strahlen die Menschen der Erde segnet, unbekümmert, wie es scheint, um Adel und Niedertracht, stille Seelengröße und lärmende Gemeinheit, da drückt Kriton, der Getreue, dem durch Gift beseitigten Freunde Augen und Mund zu. Ein letzter Tag im Kerker; nur wenige — sie werden zu Beginn des Dialoges alle sorgsam bei ihrem Namen genannt — waren der Teilnahme an dieser höchsten Lebensfeier des griechischen Geistes unter den Schauern des nahenden Todes und des gegenwärtigen Gottes gewürdigt. Aber die solcher Weißen wert waren, haben uns Kunde gegeben; und jener hohe Sinn, der aller Wärrnis und Irrnis zum Trotz über den geistigen Geschicken der Menschheit waltet, fügte es, daß ihr Bericht im Geiste eines der größten unseres Geschlechtes sich verdichtete zu jenem Worte, dem nun schon die Jahrtausende

nachgehen und das seine taufrische Jugend und seine erweckende Kraft bewahrt hat, obwohl die Künste der „Kärner“ alles aufgebieten haben, seinen Ernst zu zerpfücken und seine Wahrheit anzunagen.

Und auch wir, zumal in dieser dunkelsten Stunde der abendländischen Geschichte, die wir Deutschen am qualvollsten zu tragen und am bittersten zu sühnen haben, dürfen und müssen uns diesem Worte öffnen. Wem sollte es mehr gesagt sein als uns, die, wie Nietzsche meinte, für die „Mysterien der letzten religiösen Grausamkeit“ aufgespart sind, für die Opferung auf dem Altare des Nichts! — In vier mächtigen Sinn-Stufen hebt sich das Massiv dieses Werkes in das helle Licht der Ewigkeit und ist zuletzt wie ein beschwörender Ruf dieser Erde, dem nur noch eine Antwort gerecht werden kann, die Antwort, die „nicht von dieser Welt ist“.

Da ist zunächst der delphische Gott und sein Ruf; der Gott, der den Erwählten zum Tode ruft. Denn der heute noch sterben wird, ist in einem ganz eigenen Sinne der Hörige des Gottes. Der Gott hat ihn durch jenen geheimnisvollen Orakelspruch, Sokrates sei der weiseste der Menschen, auf die Bahn seines neuen Lebens gezwungen; denn hier war einer bei Namen genannt, der das göttliche Wort nimmt als das, was es immer ist, rätselhafter Anspruch und Anruf zur Wandlung, und nicht die formelnde Feststellung eines Sachverhaltes.

Darum mußte der Sokrates, wie er es in der „Apologie“ vor seinen Richtern bezeugt, fragend und forschend, „dem Gotte zu Hilfe kommen“, damit der dunkle Rätselsinn seines Wortes offenbar werde; damit offenbar werde, daß und inwiefern der weiseste von allen der sei, der weiß, daß er nichts weiß. Was also meint, was will der Gott? — Daß Sokrates das Anliegen des Gottes ernstnahm, es „existenziell“, will sagen auf Leben und Tod ernstnahm, das hat ihn den Gerichten der Masse und ihrem Hasse, zuletzt dem Giftbecher ausgeliefert, der eben bereitet wird.

Aber daß dieser vom Gotte verhängte Tod des wahrhaft Nicht-Wissenden nicht dessen sinnlose Vernichtung sein kann, ein belangloses, trauriges Auslöschen dessen, der seine Schuldigkeit getan hat und nun beiseite geschoben wird, das bezeugt der Gott selbst dadurch, daß er in offensichtlicher Sorge dieses Sterben umhütet. Dem Verstande des Tages freilich ist es „purer Zufall“, daß eine so lange Frist war zwischen Verurteilung und Hinrichtung; wer tiefer sieht und die Hintergründigkeit der Platonischen Rede kennt, weiß, daß eine Fügung des Gottes dem Hasse seine Grenzen setzte dadurch, daß das Schiff des Gelöbnisses gerade am Tage des Justiz-Frevels bereits vom Priester des Gottes mit Lorbeer umkränzt wurde und nun die Stadt im Banne des Gottes war bis zur Rückkehr des Schiffes, so daß sie durch keine Hinrichtung befleckt werden durfte. So waren die letzten Tage des Tod-Geweihten eine Gabe des Gottes, nicht, wie der Unverstand wähnt, Spiel des reinen Zufalls, von dem der Erzähler ironisch spricht. Das erinnert von fern und als ein griechisches Vorspiel an jenes unausdenkliche Wort bei Johannes, in dem

die Hand der Ewigkeit offenbar wird, die allem Rasen der Hölle die Grenze immer schon gesetzt hat: „Ihr sollt an ihm kein Bein zerbrechen.“

Warum denn schenkte der Gott diese irdischen Tage den Freunden und dem Manne, der dem Irdischen, so scheint es, längst entwachsen und dem Tode bereit war? — Aber es zeigt sich: nun erst im Kerker, von den Elfmännern der Athener gefesselt und für die Gerichte der Ungerechtigkeit aufbewahrt, nun erst reift Sokrates zu seiner letzten Vollendung, aus der sein heutiges Wort an die Freunde und — an uns kommt. Er vollendet sich aber in einem wahrhaft kindlichen Gehorsam, derart, daß er, der Unmusische, wissend darum, daß ihm die Verzauberung, der „Wahnsinn“ der Musen nicht gegeben ist, nun doch dichtet, wie der immer wiederholte Traum es verlangt: „Sokrates, betreibe die Kunst der Musen!“ Wenn er bislang sein Philosophieren als Erfüllung des Traum-Rufes nahm, nun genügt solche Umdeutung nicht mehr, sondern es soll Gehorsam sein, bedenkenloser, sich loslassender Gehorsam, der nicht mehr nach irdischen Zwecken müßt, sondern nichts ist und sein will als ein kindliches Vernehmen der Stimme des Gottes, es in Einfalt des Herzens dem Gotte überlassend, was seinem Anrufe entspringen mag. — Und wiederum: Warum sollte es ungehörig sein, sich zur Erhellung des Motives jenes Wortes zu erinnern: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr in das Reich Gottes nicht eingehen“? Ein Wort dessen, der die Armut im Geiste selig pries. Der Geist kann zuletzt nur einer sein; was uns gefort hat in der mächtigen Synthese der abendländischen Geistesgeschichte, das hat auch für unser Forschen die wahrhaft erhellende und zuletzt erschließende Kraft. Und gerade weil uns in der Verwandtschaft der Motive zuletzt doch die Sternweite fühlbar wird, die sie scheidet, darum kann uns Geistesgeschichte zu einem Heimruf aus der Fläche des Banalen in den Raum der in gewaltigen Spannungen und Ueberhöhungen sich darlebenden und uns verpflichtenden Einheit des abendländischen Geistes werden.

Und nun ist — seit dem Vorabend schon wissen es die Freunde — das Schiff zurückgekehrt; das will sagen: nun, nachdem die Probe bestanden ist, ruft der Gott zum Ernste. Denn das fühlen sie alle: unsichtbar ist der Gott gegenwärtig; „so furchtlos und voll edler Zuversicht ging er in den Tod, daß sich uns die Ueberzeugung aufdrängte, daß er nicht ohne gnädige göttliche Fügung die Wanderung nach dem Hades antrete.“ Und so weiß denn Phädon auch jetzt noch nicht, dem Gastfreunde die völlig unbegreifliche Stimmung zu schildern, in der sie sich befanden: gestellt zwischen Freude und Leid lachten sie bald, bald weinten sie; aber in der großen Gelassenheit des vom Gotte Erwählten und Geweihten stand Sokrates zwischen ihnen und waltete seines Amtes bis an die Schwelle des Sterbens: in logischer Rede die Ewigkeit zu beschwören, für die des Menschen Seele nach unausdenklichem Fuge bestimmt ist.

Dies ist der erste, einführende Teil des Dialoges. Wieviel Fragen steigen auf, wievieles lädt zu besinnlichem Verweilen; aber wir erinnern uns des Weges, der uns weiter- und emporzwingt.

III.

Der Mensch, der den Tod will

In unsichtbarer, aber verwandelnder und also wirklicher Gegenwartigkeit ruft der Gott zum Tode. Wien? Die Frage öffnet den Zugang zum zweiten Teile, in dessen Mitte der philosophierende Mensch steht. Und das ist der Mensch, der sein Leben hindurch den Tod sucht. Denn das ist die paradoxe Formel des Sokrates: der Philosoph, d. h. der Denkende, der im Denken sein Leben vollendende Mensch, sucht den Tod. Und so ist ein abgründiger Einklang da zwischen dem Menschen und dem Gotte. Der Gott, der Unsterbliche in des Lebens Fülle, und der sterbliche Mensch mit dem glühenden Drange nach Leben, Lebenssteigerung, Lebensvollendung, beide wollen den Tod; der hier zunächst ganz schlicht und in Uebereinstimmung mit dem uralten, in der Sprache sich verlebenden Glauben der Menschheit bestimmt wird als die Trennung der Seele vom Leibe. Man bedenke also wohl, daß hier nicht vorgängig „definiert“ wird, was Seele, was Leib sei, oder daß gar in die „Problematik“ eingetreten würde, ob es denn überhaupt so etwas wie eine Seele gäbe und wenn, wie sie dann mit dem Leibe zusammen bestehen könne usw. usw. Hier glaubt man der Sprache und „der Weisheit der Väter“ und dem eigenen Erleben; und noch ist man dem Stolz auf „eine Seelenlehre ohne Seele“ sehr fern. Alles Interesse gehört hier der Frage, wie die Seele lebt und wirkt und ringt; daß und was sie ist, muß aus der Antwort auf solches Wie erhellen, wofern nicht des Menschen Letztes der Satz des „Phädrus“ sein sollte, nur ein Göttermund könne das Wesen der Seele rein aussprechen.

Die Trennung der Seele vom Leibe, das also ist des Philosophen inbrünstiges Verlangen. Und in der Tat: erkennt man nicht eben daran den philosophisch Erweckten, daß er den Drängen und Süchten, die aus den Bedürfnissen des Leibes stammen, sich nach Kräften entzieht? Hat man je den Genießer, dessen Gott die Kehle ist, einen Philosophen genannt? Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Philosoph als der Denkende an das logische Grundgesetz alles Denkens, den Satz des Widerspruches, gebunden ist; der Wille zur Lust aber schließt den zur Unlust notwendig ein. Wer etwa die Lust des Gaumens haben und immer wieder haben will, der muß auch die Unlust des Hungers immer wieder haben wollen; wer von der Begierde zum Genusse taumelt, der muß, soll ihm der Genuß nicht zum Ekel werden, immer wieder in der Qual der Begierde schmachten; der Neugierige, der die Sensation des je Neuesten genießen möchte, der muß auch wollen, daß es immer wieder veraltet und er mit ihm der Langeweile anheimfällt, deren immer erneute Brechung die Quintessenz seines Lebens ist; wer den Machtkitzel will, der muß sich immer wieder die Gefahr und das bange Streifen am Abgrunde heraufbeschwören, bis er am Ende — und wenn die Dämonen es wollen — mit ihm ein ganzes Volk in Nacht und Grauen sinkt. Denn so ernst ist das Grundgesetz des Geistes, das Gesetz der Unwidersprüchlichkeit des wahren Denkens und Handelns, daß menschliches

Leben nur bestehen kann, wenn es die strenge Grenze anerkennt, die ihm der elementare Logos gezogen hat. Das ist der tiefe, wenn man will kantische Sinn des philosophischen Scherzes, mit dem Sokrates das Gespräch dieses Tages beginnt; er setzte sich wieder auf das Bett, bog das Bein ein, das man eben der Fessel entledigt hatte, rieb es mit der Hand und sprach: „Wie seltsam, meine Freunde, scheint es sich doch mit dem zu verhalten, was die Leute Lust nennen. In wie sonderbarem Verhältnis steht sie zu dem, was man als ihr Gegenteil ansieht, zu der Unlust. Zusammen mögen sie nicht beide zum Menschen kommen; wenn man aber dem einen nachjagt und es ergreift, so kann man kaum anders, als auch das andere mitzugreifen . . .“ Ein Gott, der die feindlichen Brüder versöhnen wollte, hat sie, als das nicht gelang, so mit ihren Enden zusammengefügt, daß, wer das eine will, das andere wollen muß. Das aber will sagen, daß ein Leben, das sich dem Lustgewinne verschreibt, notwendig der Verworrenheit und der Ungestalt ausgeliefert ist, radikal unfähig, das Kommen und Gehen seiner Augenblicke einem dauernden Gesetze, einem bleibenden Sinne zu verpflichten. Wie könnte ein solches Leben geistig bestehen, da es dem Urwissen des Geistes, in dem und aus dem er lebt, daß nämlich jedes Seiende intelligibel sei und das heißt, in einer Grundgestalt beruhe, schlechthin widerspricht und also im Sein keine Stelle finden kann.

Denn — und damit tritt der zweite Zug in dieser klassischen „Wessenschau“ des Philosophen ins Licht — der wahrhaft Denkende will die Wahrheit! Und darum will er das Dauernde, das, was für alle Zeiten und Zonen gilt und besteht als das Eigentliche und Wesentliche der Dinge und der Vollzüge. So hoch zielt der Anspruch, der mit dem Geistsein des Menschen gegeben ist; des Menschen, der in Raum und Zeit erwachend und in allen seinen Erlebnissen dem Gesetze der Zeit als der „Form des inneren Sinnes“ verhaftet, notwendig, kraft seines Wesens, dem sich zuwendet, was über der Zeit und dem Raume ist, weil es als Wahrheit alle Zeiten und Räume verpflichtet. Diesen Anspruch zu bestreiten ist unmöglich, weil die Bestreitung selbst als Gültigkeit beanspruchende Behauptung ihn erheben muß und also dem Wider-Logos verfällt. Wo Wahrheit nicht so verstanden wird, als das Offenbarwerden des schlechthin und ewig Seienden, da ist sie nicht gemeint; sondern man spielt mit Worten, ohne zu bedenken, daß man sich an eben diesen Worten vergeht, die als Worte von ihrem Ursprunge her nur möglich sind als die bewahrenden Zeichen für ein wahrhaft Beharrendes, in dem die im ursprünglichsten Akte des Geistes vorausgewußte Ordnung alles Seienden sich darlebt und bezeugt.

Wie sollte also der wahrhaft Philosophierende, wie er dem ewig Dauernden zugewandt ist, sich verlassen können auf Sehen, Hören, Tasten, Schmecken, die alle als Vollzüge des leiblich bedingten Sinneslebens dem Wechsel von Augenblick zu Augenblick, der jeweiligen Befindlichkeit des Organes, der Perspektive des je zufälligen Standpunktes unterworfen sind; aus eigener Kraft vermögen sie das schlechthin Geltende, die Wahrheit des Seienden nicht zu erschlie-

Ben. Von dem verwirrenden Vielerlei und dem Wechsel der Sinne hinweg wird die Seele bei sich selbst einkehren müssen, sie wird sich aus aller Ausgegessenheit zurücknehmen müssen in die eigene Mitte, aus der ihr die Berufung zur Wahrheit kommt. Und im Vertapen zu sich selber, ohne das kein Lebendes ist noch zu leben vermag, wird sie in sich, nicht draußen, den Möglichkeitsgrund zur Wahrheit entdecken. Sie wird erfahren, was Kant so tief und be- zwingend erkannte, daß zwar alle Erkenntnis mit der sinnlichen Erfahrung anhebt, aber darum nicht in ihr entspringt. Schon die uranfängliche Frage des Geistes, in der nach Herder die Sprache gründet: „Wer oder was bist du?“ will sagen: „Wie soll ich dich einordnen?“, sie setzt ein eingehüllt Ewiges in der Seele voraus, einen aller Erfahrung vorausliegenden Vor-Entwurf des Alls des Seienden, ein mit der Seele selbst gesetztes Wissen um eine alles umfassende Ordnung. Das Recht dieser Frage und damit das Recht der Sprache anerkennen — und welcher Sprechende könnte sich dieser Pflicht entziehen, wenn es denn schon Pflicht sein soll, was dem Wissenden hohes Glück ist?! — das heißt auch das Ewige im Menschen anerkennen, und daß ein wahrhaft Unendliches in seiner Seele sich zum Lichte ringt. Und darum wird der Philosoph, der aus tieferer als psychologischer Erfahrung weiß, daß und warum das leibliche Auge sich schließt, wenn unser Eigentliches wach werden will, den Tod herbeisehnen, der als Trennung der Seele vom Leibe die Seele endgültig sich selbst gibt und sie aller Störung durch den Leib enthebt.

Und drittens: der Philosoph will den Tod, weil er die Tugend will. Was aber hat die Tugend, die Tüchtigkeit des gelebten Lebens, des lebend sich vollziehenden und erfüllenden Lebens, mit dem Tode zu tun? — Wir müssen hier einen Augenblick verweilen, das „Symposion“ zu Hilfe rufen und einen Blick nach „oben“ werfen, der sein Recht erst am Schlusse bewähren kann.

Daran also ist kein Zweifel möglich: wir sind zur Wahrheit berufen; die Wahrheit aber, als das Offenbarwerden der einen, alles umfassenden Ordnung und ihres in und aus und durch sich seienden Grundes, liegt im Unendlichen. Dieser Unendlichkeit der objektiven Wahrheit also muß auf seiten des Menschen ein unendliches Streben entsprechen; nur in einem glühenden Aufbruche kann der Mensch hoffen, seiner Berufung zur Wahrheit gerecht zu werden. Wer darum glauben sollte, sie in einem „umfassenden System von Begriffen“ endlich — „endlich“ — doch gewinnen zu können, der ahnt nicht einmal, „worauf des Platon höchster Ernst gerichtet ist“. Nicht ein end-gültiges Gefüge von starren Begriffen, die, wie Goethe es erkannte, immer töten, weil sie tot sind, ist der Sinn jenes strebenden Aufbruches in die Unendlichkeit, sondern die Begegnung mit der Wahrheit. Die Wahrheit aber, jene in und aus und bei sich seiende Ordnung, die auch die Schönheit an sich heißt, sie ist das, was im „Phädrus“ als „das große, farb- und gestaltlose Sein“ bezeichnet wird, jener in sich beruhende, aus sich seiende Anfang, aus sich lebende Ursprung, an dem teil zu haben allen Lebens Leben,

alles Seienden Sein ist. Das aber ist die dem Geiste, und also dem Menschen, jedem Menschen gewährte Teilhabe am Sein des Seienden, daß er berufen ist, es von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Und wenn alles Glück und alle Kraft der Götter, denen „die Sorge für das Seiende anvertraut ist“, ihnen zuströmt aus dieser Schau, wenn also diese Schau es ist, die Himmel und Erde erhält — wer dünkte hier nicht an den „Prolog im Himmel“? — so wird der Weg des Menschen, der ihn zu dieser Schau hinangeleitet, nicht ein Weg durch und zu immer blässeren Abstraktionen sein, sondern ein Weg schöpferischer Bewährung, zeugerischer Tat, der Weg der Tugend. Und erst wer zu jenem höchsten Ziele gelangte, das große Sein von Angesicht zu Angesicht zu schauen, so stellt es das „Symposion“ dar, der würde nicht Schattenbilder der Tugend, sondern die echte Tugend erzeugen; der würde aus dem Streben-Liebenden zum „Gott-Geliebten“ werden, und so, umstrahlt und überströmt vom Eros des ewigen Grundes, würde sein Leben erglänzen in den Entzückungen eines „Glückes“, über dessen Sinn hinauszufragen — sinnlos wäre. Reine Stimme der ewigen Wahrheit, ein Jubelruf des Seins zu werden, das ist aller Tugend Sinn und Krone.

Dies ist gemeint, wenn es im „Phädon“ heißt, daß echte Tugend die Weißen der Vernunft habe, und daß darum nur der Philosoph tugendhaft sein könne. Was aber die vielen, etwa betört vom Anblicke eines bedenkenlosen Draufgängertums, als Tapferkeit bezeichnen, das ist im Grunde — Feigheit; denn, um dem zu entgehen, was sie als das größte aller Uebel fürchten, dem Tode nämlich, stürzen sie sich in instinktivem Lebenshunger in das kleinere Uebel, die Gefahr, und sind tapfer aus Furcht. Echte, vor sich und dem Logos bestehende Tapferkeit ist nur dem wahrhaft Denkenden möglich, der tapfer ist, weil er die selbstlose Bereitschaft und Hingabe weiß und erkennt als den vom Sinne des Ganzen geforderten Dienst an der je rufenden Ordnung, als die jetzt, und hier ergehende Berufung und Bewährung auf jenem Wege zur Unendlichkeit, die das philosophische Denken erkannt hat als den Grund und Ursprung aller Ordnung, als die im Ewigen Nu sich vollziehende Ordnung, vor deren Angesichte zu bestehen, das Sein, von der verworfen zu werden, das Nichts ist.

In solcher Tapferkeit wird Sokrates noch heute sterben, er nimmt den Giftbecher, den der offenkundigste Frevel ihm darreicht, freiwillig an, damit, so heißt es im „Kriton“, die Gesetze nicht gebrochen werden; zuletzt freilich, wie unser Dialog es nun in seine Wahrheit stellt, weil offenbar der Gott es so verhängt hat. Vom großen Sein aber ist gerechtfertigt, was vom Gotte bestimmt ist. Seinem Rufe wach zu sein, ihm, der vorangeht, in kindlich gehorchendem Vernehmen zu folgen, das ist hier der Ausdruck für das Wesen der „praktischen Vernunft“, die das erschlossene und entschlossene Vernehmen der Stimme des Ganzen ist.

So also ist die Tapferkeit, wie jede Tugend, die in glühendem Leben heranreifende Frucht einer Besinnung auf das, was wir zuletzt sind, Geist; sie ist die Frucht einer Einkehr der Seele bei sich selbst.

Nur dort kann echte Tugend erblühen, wo eine Seele wahrhaft zu sich selbst und dem ins Unendliche hinausweisenden Geistesgrunde ihrer selbst entschlossen ist; darum erkennt man sie an der heroischen Abkehr von allem, was drängt und lockt und mit bunten Scheinen verwirrt. Ein Leben also, das für die vielen den Tod bedeutet, ist dem Philosophen Ziel seines eigentlichen Strebens.

Was hier Leben heißt, das wird man nicht aus den Abstraktionen der „Lebensphilosophie“ erfahren, sondern etwa aus den Briefen des Paulus oder den Schriften des Johannes vom Kreuze, allenfalls aus der großen Lehre der philosophia perennis vom actus purus erahnen müssen. Erst dann versteht man, und versteht es aus geistesgeschichtlich fruchtbarsten Perspektiven heraus, was der Satz besagt, daß der Philosoph gerade unter dem Titel „Tugend“ den Tod erstrebt.

Was für Ausblicke eröffnen sich hier! Hohe und höchste Stimmen der abendländischen Geistesgeschichte klingen an und mit, und hinreißend ist für den Wissenden diese Harmonie erlauchter Meisterschaft. Aber der Weg drängt; noch stehen wir auf den Vorhöhen, und schon längst ist die Frage brennend geworden: Was ist es eigentlich um diesen Tod, zu dem der Gott ruft und zu dem alle geistige Sehnsucht das wahrhaft lebendige Leben drängt? Wie kann das sein, daß der Gott, der des Lebens Fülle und Hort ist, zum Tode ruft? Und daß der wahrhaft Lebendige, der philosophierende Mensch, den Tod will? Ist denn der Tod nicht des Lebens Widerspruch? Und sind damit nicht, gemäß dem Ur- und Grundgesetze des Logos, der Gott sowohl wie der Philosoph als unmögliche, sich selbst aufhebende Ideologien demaskiert? — Die Fragen heben den dritten Teil des Dialoges in die Sicht; er kreist notwendig um den Wesensbegriff des Todes.

IV.

Der Tod und seine Wahrheit

Der Tod ist dem ersten Befunde schlechthin das Nein zum Leben; er ist der „Raum“, den der Tag und sein geschäftiges Dasein Nacht und Nichts nennen, wenn sie nicht überhaupt vorziehen, ihn zu ignorieren. Dieser Todes-Raum liegt hinter uns und vor uns; rückwärts und vorwärts dehnt er sich ins Unmeßbar-Endlose. Und dieser mir gehörende Augenblick der Gegenwart, wie er sich im Lichtschein des Bewußtseins erhellt, er ist nur wie ein Wellenschlag auf diesem Meere endloser Nächtigkeit. Und wahrhaft ungeheuer ist der in mir aufbrechende Anspruch des Geistes: das in der Zeit aufdämmernde und nach kurzem Leuchten wieder verdämmernde Bewußtsein, der Zeit verhaftet und in ihr sich entfaltend an Begegnungen, die die Zeit heran- und hinwegführt, will und muß, kraft elementarster Selbstbejahung, mit seinem Auge das ins Unvorstellbar-Endlose sich dehnende Meer des Nichtmehr und Nochnicht durchdringen, muß diese Endlosigkeit als eine Sinn-geschlossene Unendlichkeit erschauen und sich selbst diesem Ringe eines unendlichen Sinnes

eingearbeitet wissen, wofern es sich selbst, ja nur die geringste seiner Fragen ernstnimmt. Und es weiß: wenn diese Nacht Nacht bleibt, so ist es ernst nichts als eine qualvolle Stimme des Todes, dessen Unheil es ist, nicht Nichts zu sein.

In zweifacher Richtung also umdreht uns dieser Raum des Todes, und so gliedert sich notwendig der dritte Teil unseres Dialoges, der nach dem Tode fragt, in zwei Stücke: die Nacht, aus der wir kommen, und die Nacht, in die wir gehen, beide sollen und müssen als Räume des Wesens, als Abgründe des Sinnes erhellt sein.

1. Die Nacht, aus der wir kommen: Es wäre durchaus unplatonisch, den schlichten, im Phänomen gegebenen Befund zu bestreiten, daß der Tod der Gegensatz des Lebens sei. Wie das Starke dem Schwachen, das Hellsein der Finsternis, das Wachen dem Schlafen entgegengesetzt ist, so das Leben dem Totsein; zuletzt steht es so zu ihm wie das Sein zum Nichts. Und auch dies gilt und ist unbestreitbar: alles Werden vollzieht sich in doppelter Richtung zwischen solchen Gegensätzen, als ein Herkommen des einen aus dem anderen, derart daß das Starkwerden aus dem Schwachsein, das Hellwerden aus dem Dunkelsein, das Wachwerden aus dem Schlafen kommt; so also kommt das Leben aus dem Totsein, ebenso wie das Sein — aus dem Nichts. Das Sein aus dem Nichts!? Aber das ist unmöglich! Das Nichts ist nichts, und aus nichts kann nichts kommen. Das Sein als das Gesamt des Seienden kann doch nur aus einem Grunde der Fülle kommen, der, in und aus sich seiend, allem Seienden voraus und in jedem Seienden gegenwärtig ist . . . Platon nennt ihn den Anfang vor jedem Beginn, Goethe das Urbedingende, die echte philosophia perennis das aus sich seiende Sein. Werden, ins Sein Gelangen, das heißt doch immer, daß das Sein sich bestimmt zu konkreter Gestalt, nicht aber, daß das Nichts fruchtbar werde, was unmöglich ist. Jene im Werden sich vollziehende Ueberwindung des Nichts setzt immer schon die Gegenmacht des Nichts, das schlechthin andere, das Sein voraus, an dem das Nichts keinen Anteil hat. Und Entwerden, das heißt immer, daß das Sein die je bestimmte Gestalt, sie umwandelnd, in sich zurücknimmt, nicht aber, daß das Nichts Herr wird, was ebenso unmöglich ist. Wie sollte es Herr werden, da es nichts ist! Jeder Werdens- und Entwerdenswandel kommt immer aus dem Sein und bleibt im Sein, dem nichts Seiendes zu entfallen vermag.

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen,
Das Ewige regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!“

Werden und Entwerden setzen immer schon das aller Möglichkeiten mächtige, also allmächtige Sein voraus, das in sich beruhend jedem Seienden die Gestalt bestimmt, die ihm nach dem Urordnungsgesetze des Ganzen zukommt:

„Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Mit denen sich das All geschmückt.“

Eben dieses Beruhen in bewahrenden Gesetzen, die selber zuletzt in jenem Urgesetze beruhen, das wir das in und aus sich seiende Sein nennen, es ist ja der eigentliche Grund, der jeden möglichen Vollzug intelligibel macht, was, wie wir sahen, unser Geistsein mit unbedingter Wesensnotwendigkeit fordert. Und so wird offenbar, daß jene vermeintliche Herkunft des Seienden aus dem Nichts eine Täuschung war; in Wahrheit kommt jedes Seiende aus dem Sein, das in jedem Seienden da ist. Und jener dunkle Schein, wonach ein Seiendes jeden Augenblick vom Nichts, aus dem es gestiegen, bedroht sei, ist nichts anderes als die im endlichen Verstande sich erzeugende „transzendente Anschauungsform“ für sein unbedingtes Angewiesensein auf das Sein; dafür, daß kein Seiendes in und aus sich selbst besteht.

Damit ist die Bahn gebrochen für ein über die Worte hinausgehendes Verständnis dieser schwierigen Dialogstelle. Denn dieses metaphysische Sein ist unter je anderem Namen in jedem echten Werdevollzuge gegenwärtig; wir nennen es die je beharrende Substanz, ohne die ein Werden nicht denkbar ist und die wir erkennend doch niemals in die Sicht bekommen können, weil wir immer nur Eigenschaften, niemals deren Träger zu greifen vermögen. So steht unser Erkennen zuletzt immer vor dem unergründlichen Geheimnis der Substanz; wir bezeichnen sie mit den uns vertrauten Namen, und doch meinen diese das zuletzt Namenlose, das in allen Dingen als ihr eigentlicher und ewiger Seinsgrund west und wirkt. Es ist das, was sich in allen Werdens- und Entwerdensvollzügen, wie sie zwischen den gegensätzlichen Polen schwingen, erhält und erhalten muß, damit die unendlich gestuften Grade als eine Reihe lesbar werden. Daß sie als solche Werde-Reihe gelesen und verstanden werden können, das ist im Sein gegründet, und eben diesen Seinsgrund nennen wir die sich erhaltende Substanz.

Auch hier zeigt die Sprache den Weg: der Schlafende ist kein anderer als der Wachende; Wachen wie Schlafen sind zuständige Bestimmtheiten des einen Beharrenden. Darum ist der Wachende auch im Schlafenden gegenwärtig, so gegenwärtig, daß er im Schlafe neue Kraft gewinnt für das, wofür er wacht: sein Handeln und sein Werk. Im Schlafen wie im Wachen erhält sich der Werkende, der des Wachens wie des Schlafens Seins- und Sinngrund ist. Der Werkende, die ihrem Werke verpflichtete Person, das ist auf der Ebene Wachen-Schlafen im menschlichen Bereiche der Name für das eigentlich Seiende, die beharrende Substanz. Wachen und Schlafen, wenn und insofern sie mehr sind als äußere Bewegtheit und deren Erliegen, wenn sie als sinngerechte und also verständliche Vollzüge eingebaut sein sollen in einen Kosmos der Ordnung, wie ihn das Wahrheit-suchende, vom Satze des zureichenden Grundes bestimmte Denken in apriorischem Vor-Entwurfe weiß, haben im Werkenden, im tätig Lebenden ihren „Ursprung“. Und was sich zunächst als aufhebender Widerpart des Wachens darstellte, das ist, vom eigentlichen Träger des Wachseins her gesehen, der Zustand, in dem das Wachende zu seinem Tun immer wieder Verjüngung und Kraft gewinnt.

Diese Ueberlegungen werfen ein überraschendes Licht auf den Platonischen Satz, daß die Lebenden aus den Toten kommen; man hat den Satz für eine logistische Spiegelfechtereie, bestenfalls für ein ironisches Spiel sophistischer Prägung gehalten. Sollte er nicht mehr sein? — Die Lebenden kommen aus den Toten; so, wie im Schlafenden der Wachende immer schon gegenwärtig ist als der zum Handeln berufene, in dem das Wachen als sinnvoller Vollzug „entspringt“, so ist der Lebende immer schon im Toten gegenwärtig; nicht freilich als der Lebende im Sinne der Biologie, als die Verichtung biologisch faßbarer Abläufe, sondern als der Lebendige, der zur Erkenntnis und zur Tugend Berufene, wie ihn der vorausgehende Abschnitt des Dialoges beschrieb. Es geht um den wahrhaft Lebenden, den Lebendigen, der lebt, um zu sein, was er seinem Wesen nach, was er als „Ding-an-sich“ ist: der die Wahrheit Erkennende und Vollbringende. Der Tod, das Noch-nicht-sein, jener dunkle Raum, aus dem wir kommen, wäre dann dem Lebenden das, was der Schlaf dem Wachenden ist: die Brunnenstube seiner Kraft, die Begründung der Möglichkeit seines eigentlichen Lebens. Wo der noch unerhellte Blick die endlose Nacht des Noch-nicht-seins sieht, da, erahnt ein der analogischen Ordnung aller Seinsbereiche vertrauendes Denken den Quellgrund alles wahren Lebens. Die sinnfremde Endlosigkeit wandelt sich zum Bereiche einer unendlichen Sinn-Begründung.

Daß Platon es so gemeint hat, beweist jener herrliche und so fruchtbare Mythos aus der dritten, der Sühne-Rede des „Phädrus“: Jede menschliche Seele hat einmal, wenn auch vielleicht nur mühsam und einen Herzschlag lang, im Gefolge des Gottes die Wahrheit, das große Sein geschaut; dann freilich stürzte sie ab, und dahintreibend, traf sie auf ein Starres, den Leib, in dem sie nun wohnt. Aber als dunkle und heilige Erinnerung lebt jene Schau in ihr fort, und sie flammt zu mächtigem Sehnen auf, wenn ein Schönes begegnet; dann weiß die Seele erglühend wieder um ihre Wahrheit: daß sie zum Fluge der Erkenntnis und zur sorgenden Betreuung der Dinge bestimmt ist. Man weiß: der Mythos ist nichts anderes als die bildhafte, dürre Begrifflichkeit a limine abweisende Einkleidung der Ur- und Grunderkenntnis, aus der Platonisches Philosophieren sich speist; immer wieder wird sie von ihrem Meister berufen, wenn unüberwindlich scheinende Schwierigkeiten drohen, und immer wieder hat sie im abendländischen Denken und Sagen ihre Fruchtbarkeit bewährt: die grandiose Gedankenfuge der Ideenlehre. Sie lebt aus dem schlichten Satze, daß wir erkennen. Ein Satz, der, wie man weiß, sich selbst sichert und rechtfertigt. Ist aber Erkenntnis, will sagen das im kreatürlichen Geiste sich vollziehende Offenbarwerden des schlechthin Gültigen und allen Zeitwandel Ueberdauernden, so ist notwendig im Erkennenden vor aller in und mit der Zeit sich wandelnden Begegnung mit den sich wandelnden Dingen ein ursprüngliches, apriorisches Vorwissen um das, was im Seienden wahrhaft dauert und dauern muß, damit Erkenntnis möglich sei. Und in der Tat, wir wissen etwa um die „Gradheit“ vor aller Be-

gegnung mit den graden Linien, die wir nur deshalb als grade erfassen und als solche einander zuordnen können, weil wir a priori um ihr Wesen wissen; und deren keine jemals ganz grade ist und schon deshalb die Idee des Graden nicht begründen kann, die notwendig in uns lebt und wirkt, damit echte Erkenntnis möglich sei. Und so ist jedes gestaltete Ding und jeder Vollzug, insofern sie erkannt sein wollen und erkannt sein sollen, notwendig auf eine im Erkennenden wesende Idee angewiesen, die von aller Erfahrung immer nur bestätigt werden, niemals aber in ihr entspringen kann. Jenes mit dem Denken selbst gesetzte, unabdingliche und schon in der ersten Frage des Menschen als ihr Möglichkeitsgrund wirksame Vorwissen um die Einsichtigkeit, die „universale Intelligibilität“ alles Seienden, ist also mehr als ein blosses „transzendentes“ Ideal; es entfaltet sich in Ideen, gliedert sich aus zu ordnenden Grundgestalten, zu umfassenden inbildlichen Maßformen für alles nur immer Begehrende, das lediglich kraft dieses „Urbesitzes“ unseres Geistes erkannt und in die Bereiche von Wissenschaft und Sprache überführt werden kann.

„Wo“ denn also entspringt dieses Wissen, wenn es jeder Erfahrung immer schon voraus ist? Sicher also nicht in jenem „Raume“, den der erste Befund und sein unerhellter Blick als das Leben bezeichnet; notwendig liegen seine Quellen im Raume des Noch-nicht-seins, im Raume des Todes also. In ihm muß die Seele schon wahrhaft leben, damit sie im irdischen Leben die Wahrheit erkennen kann; alle eigentliche, seine Möglichkeit verbürgende Kraft des Denkens und Handelns muß in der Seele schon grundgelegt sein, bevor ein erstes irdisches Ding ihr staunendes Fragen wachruft. Läßt sich für diese unsere, all unser geistiges Leben verbürgende Herkunft ein schöneres Bild finden als das Platonische: Wir kommen aus dem Gefolge des Gottes, und mit ihm erschauten wir die Ideen, zuletzt „die Idee der Ideen“, „das große Sein“! Und all unser Erkennen, das wir wissen als unser eigentliches Leben und als die Grundlage seiner sittlichen Vollendung, ist Wiedererinnerung an das einmal Erschaute!

Dies ist die platonische, die unsterbliche Form des ungeheuren Gedankens, der unsere strahlende und zugleich erschreckende Wahrheit ist: Unseres Lebens Wurzeln senken sich hinab in die Ewigkeit. Hinter uns liegt nicht der unheimliche Raum der endlosen Nacht und des sinnlosen Nichts; dieser Raum des Noch-nicht-seins, des Totseins hat sich erhellt als ein Bereich, der das Leben will und es ermöglicht, ja seine höchsten, die Vollzüge des Geistes eigentlich begründet und uns damit in das Zeitlos-Gültige, das schlechthin Dauernde und Unvergängliche beruft. Diese unsere Wahrheit, daß wir Kinder der Ewigkeit sind, die Platon ins Licht hob, als er sich auf die Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens besann, sie wurde die fast selbstverständliche Grundlage, auf der sich das Denken, Gestalten und Beten des Abendlandes erhob, als es noch bestand und sein Leben in Domen, Summen, Symphonien bezeugte. Der Todesraum hinter uns ist perspektivische Täuschung; die reine An-

schauungsform der Zeit ist mit sich selbst beschäftigt und erzeugt jene grauenhafte Leere der Endlosigkeit, jene „ewig leere Ferne“ Mephistos, die, wenn sie sich objektiviert, notwendig den aus der Fülle kommenden und auf die Fülle hingeeordneten menschlichen Geist erschreckt wie ein Spuk der ewigen Sinnlosigkeit. Aber schon der aus der „Verworrenheit“ machtvoll der „Entsöhnung“ und Klarheit entgegengeführte Faust spricht ahnungsvollen Wissens das herrliche Wort, mit dem der Mensch den Dämon in seine Grenzen weist:

„In deinem Nichts hoff ich das All zu finden!“

Der Raum der „Mütter“, aus dem alles kommt und wir mit ihm, für Mephisto, den „Menschenmörder von Anbeginn“, ist er das Nichts; dem wahrhaft Lebendigen wird er in fortschreitendem Leben das All, der heilige Grund, in dem alles Leben, und zumal das Leben des Geistes, von Ewigkeit her bedingt und zu reiner Gestalt berufen ist. Nur weil wir aus diesem Raume stammen, vermögen wir Helena doch zu beschwören, will sagen der wahren Schönheit ansichtig zu werden; und zuletzt mag sich wie im „Faust“ das Reich der Mütter wandeln zum Reich der Mater gloriosa, wo es denn offenbar wird in den Schauern der „von oben teilnehmenden Liebe“, daß alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist; daß jener dunkle Todes-Raum einer leeren Endlosigkeit, aus dem wir mit aller endlichen Kreatur herkommen vermeinen, nur täuschender Schein ist, solange der Blick nicht frei geworden und das Herz noch dem irdischen Getriebe verfallen ist. Es ist ein „Augenblick“ — und ihm gilt es, wie der Siebente Brief es aussagt, in langem, gemeinschaftlichem Bemühen sich zu bereiten — da sinken die verhüllenden Nebel, und die Angst erlischt, und überwältigend steigt das große Sein empor, in dessen Unendlichkeit alles Seiende nach seiner Wahrheit „aufgehoben“ ist. Daß wir als Erkennende zu dieser Wahrheit berufen sind, ist die ursprünglichste, mit ihm selbst gesetzte Gewißheit unseres Geistes; wie könnte er noch zweifeln, daß er im Ewigen seine Heimat hat!

2. Aber wenn so der Raum sich erhellt, der „hinter“ uns liegt, wer gibt uns die Gewißheit, daß der Raum, auf den wir zuschreiten, der Todesraum, der auf uns zukommt mit jedem Augenblicke des gelebten Lebens, nicht das große Nichts sei, jenes Nicht-mehr-sein, das die vielen entsetzt, wenn sie sich denn einmal dem Tage entreißen und sich besinnen. Wer vergewissert uns, daß die Seele nicht im Tode erlischt, wie vom Winde verweht? Und wenn zumal einer bei heftigem Winde stirbt, wie Sokrates spottet, so ist da nicht eben viel Hoffnung, daß seine Seele besteht. Sie wird sich wohl in die Elemente auflösen, aus denen sie wurde; wie die Asche von Leibern, die man in alle Winde zerstreut. — Elemente, aus denen die Seele wurde? Aber ist sie denn geworden, aus Teilen zusammengefügt? Auflösen könnte sie sich nur, wenn das von ihr gälte.

Hier verweist Platon nicht, wie man wohl erwarten könnte, auf die offenkundige Tatsache, daß die Seele im „Ich“ um sich weiß; das Ich aber hat weder Teile noch kennt es Werde und Entfaltungstufen. Aber das Ich ist nur geheimnisvoller Index der persönlichen Seele, nicht deren Verdichtung und wesentlicher Gehalt. Den aber

gilt es irgendwie emporzurufen in die Ebene der Befragung; und das geschieht mit dem echt Platonischen Satze: Wohin wendet sich die Seele, wenn sie ganz bei sich einkehrt, wenn sie sich zurücknimmt in ihr eigentliches Sein? — Dann will sie erkennen! Aber man fasse Erkennen hier im Sinne Platons als das, was es wesentlich ist: der aus ergriffenem Staunen geborene, durch den Anruf der Wahrheit verpflichtete Aufbruch des Geistes, der über das Ganze und seine Ordnungen hinweg jedwedes Seiende in seinem zeitlosen An-sich erfassen will und muß, um in solcher Weltbegegnung, die zuhöchst die geheimnistiefe Schau des Seins ist, gut und glücklich zu werden. In solchem Erkennen also, das ihres Lebens Leben ist, wendet die Seele sich notwendig den Ideen zu, die unwandelbar und ewig sich gleich, also unauflösbar sind. — Und dann: Steht es der Seele zu, den Leib zu beherrschen, oder sich von ihm und seinen Süchten beherrschen zu lassen? Die Frage stellen, heißt sie beantworten; jedes der bislang gesprochenen Worte hat sie beantwortet. Ein Herrscherlich-Göttliches also lebt in ihr und bestimmt ihr Dasein. Wenn nun schon der Leib, der, selbst vergänglich, dem Vergänglichen zugewandt ist, im Tode nicht gleich zerfällt, sondern oft noch lange sich zu erhalten vermag, wieviel mehr wird die Seele, die göttlicher Art dem Unverderblichen zugewandt ist, das Sterben überdauern! Mehr wird hier nicht behauptet, nicht etwa schon die Unsterblichkeit der Seele; aber es ist eine Stelle, wo das Wesen der Seele von der Idee her sich erhellt und zugleich, wie wir glauben möchten, das Wesen der Idee von der lebendigen Seele her. Uns ist, seit Kant zumal, Idee eine abstrakte Geltung, ein „regulatives Prinzip“ ohne real-konstitutive Bedeutung, gar, nach jenem grotesken Platon-Mißverständnis der Lehr- und Lernbücher, ein hypostasierter Allgemeinbegriff! Aber wenn die Seele aus eigenstem Verlangen den Ideen zudrängt, so will Verwandtes zu Verwandtem, Sonnenhaftes zu Sonnenhaftem, heilig-glühendes Leben zu lebendiger Glut und nicht zu dünnen, blutlosen, machtlosen Abstraktionen, zu ohnmächtigen „Werten“. Steht man hier nicht unmittelbar vor der Augustinischen Konsequenz: die Idee ein glühender, lebendig-lebenzeugender, mit Engelsmacht wirkender, die Schöpfung durchwaltender Gedanke der Ewigkeit! Ihm drängt die Seele zu aus der Kraft ihres innersten Wesensbestandes; und so bewährt sie, daß sie irgendwie selbst mit dem Unzerstörbaren gleichen Wesens ist. In dieselbe Richtung weist uns der „Phädrus“, wenn es heißt, daß den Seelen die Sorge um das Seiende anvertraut ist. Aber nun kennt man den Platonischen Satz, daß alles Seiende von den Ideen gehalten und begründet sei; liegt der Gedanke so fern, die Idee seelenhaft zu sehen, wie umgekehrt das große weite Leuchten der Idee als Möglichkeit schon in der Seele sein muß?

Soviel zum mindesten ist in diesem Ausblick offenbar geworden: jener „Raum“, der dem Tage und seiner Bewegtheit als die Nacht des Nicht-mehr-seins erscheint, als der Abgrund bodenlosen Versinkens in das Nichts, dieser Raum erhellt sich wie der des Noch-nicht-seins. Aus ihren höchsten und reinsten Lebensvollzügen darf die

Seele schließen, daß ein Unauflösbar-Ewiges, ein der Vernichtung schlechthin Entzogenes in ihr waltet, das seinen wahren Lebensraum erst im Tode findet. Erhellte sich jenes Dunkel, aus dem wir kommen, durch die Besinnung auf die Voraussetzungen unseres eigentlichen, eben des geistigen Lebens, so wird die dunkle Nacht, die auf uns zukommt, hell und weit strahlend in Kraft der Besinnung auf Gestalt und Sinn der Vollzüge dieses Lebens: sie meinen Verewigung.

„Uns zu verewigen sind wir ja da.“

Aber geheimnisschwerer verhüllt sich das Sein und Wesen dessen, was in diesem Leben des Geistes sich darlebt als sein eigentlicher Träger: die Seele. Das gilt um so mehr, als dieser Raum des Nicht-mehr-seins sich zugleich offenbart als der Raum des Gerichtes. Davon wußte jener andere noch nichts; in ihm hat einmal jede Menschenseele gestanden, denn wie der „Phädrus“ es kündigt, sie wäre nicht Menschenseele, hätte sie nicht einmal im Gefolge Gottes die Wahrheit geschaut. So wurde sie der Möglichkeiten des Menschseins teilhaftig. Sie zu verwirklichen, ist die Aufgabe des Zwischenraumes, den wir das Leben nennen. Aber im Sterben entsinkt alles, was nur kraft Teilhabe im Sein war, der Leib etwa und alles was des Leibes ist. Und nur noch eines ist, das eigentlich Seiende, das strahlende Licht der Idee und die ihr verwandte Seele, und nicht jede Seele vermag hier zu bestehen. Wenn des Leibes vergängliche Lust ihr Gott war, wie vermöchte sie die in sich beruhende, ewige Strahlung der großen Gedanken zu ertragen? Jene Herrlichkeit der Ideen, die ihr im Leben das Nichts waren? Und die ihr, da sie selber nichtig ist, das Nichts bleiben. Aber das Nichts hält keine Seele aus, da sie ist; so wird sie nach ihrem Leben schreien, schreien nach dem Schein und dem sinnlos leeren Wechsel der Lüfte des Leibes, der nun von ihr getrennt ist. Ihr ist der Tod wahrhaft die Vernichtung, will sagen der ewige Schrei des Entsetzens im ewig Leeren. Aber die reine Seele, die „nicht nur Thyrsoschwinger, sondern Bacche war“, vom Gotte begeistert und im Fluge erprobt, umgewandelt durch die Weihen der echten Erkenntnis und schon im Leben von der Wahrheit umstrahlt und erleuchtet, ihr muß der Tod die Geburt zu jenem Leben-sein, dem sie schon in dieser Zwischenwelt wach und glühend, mit allen Kräften ihres Geistes zustrebte.

Was für Ausblicke werden dem Wanderer von dieser Höhe des Dialoges aus! Wie dämmern die Horizonte der Mysterien von den letzten Dingen herauf! Ist hier nicht wahrhaft das Ende unserer Wanderung? — Aber der Pfad des strengen logischen Denkens drängt fort und hinauf.

Der Tod die Geburt zum Leben! Das war der letzte Satz, und Kierkegaard vermöchte ihn nicht paradoxer zu formulieren. Was und wie dieses Leben sei, das steht nun in Frage, und damit hebt der vierte, der Hauptteil des Dialoges an. Der Gott, der Mensch, der Tod, das Leben: Der Gott, der den willigen Menschen zum Tode ruft, damit ihm das Leben werde.

V.

Das Leben und sein heiliger Grund

Das Leben beginnt, sich selbst und sein letztes Geheimnis zu deuten. Man bedenke einen Augenblick, unter welchen Umständen sich das vollzieht. Eben noch meldete der Giftbecher seine legitimen Ansprüche an: Sokrates soll schweigen, damit das Blut beruhigt und für das Gift bereit sei; er wird sonst zwei- oder sogar dreimal trinken müssen. Aber diesem frech sich aufreckenden Giftbecher, den die Niedertracht bereitet und die Gemeinheit verhängt hat, den ein hilfloses Mitleid weinend darreichen muß, um in Arbeit und Brot zu bleiben, diesem Giftbecher, einer veritablen Verdichtung aller dunklen Fragwürdigkeiten dieser dunklen Erde, steht die Geistessehnsucht der Freunde gegenüber, in denen diese unsere Erde, dunkel und verworren zwar, aber in kindlicher Bereitschaft, nach ihrem Sinne ruft. Darum beschwören sie den Einen, den von den Weihen des Todes und des Gottes Umleuchteten, sein Wissen um Sein und Sinn unseres Lebens nicht mit hinauszunehmen in das große Schweigen. Und dieser Eine weiß um seinen Auftrag und wozu ihm die letzte Stunde im Kreise seiner Freunde verliehen ist: unerschütterlich und ohne zu wanken, dem Logos zu dienen, damit das Leben der Menschen hell werde und weit und des Gottes würdig. So wird denn der Becher und sein kleiner Anspruch mit der linken Hand gleichsam zur Seite geschoben; und mit feierlichem Ernste beginnt der Redekampf gegen die Einwürfe des Simmias und des Kebes, der Thebaner, die alles bisher Erkannte tödlich bedrohen:

Zwar, das ist einsichtig geworden und unbestreitbar, die Seele ist weit edler als der Leib; aber ist sie darum auch dauernder als er oder gar unvergänglich? . . . Wie, wenn sie sich zum Leibe verhielte wie etwa die Harmonie zur Leyer? Ist nicht die Harmonie das eigentlich Edle und Göttliche, dessentwegen die Leyer da ist? Und doch, zerre nur ein wenig an der Saite, und mit der Harmonie ist es aus und vorbei; aber die Leyer dauert, und selbst wenn du sie in Stücke schlägst, daß nicht einmal mehr an einen Ton, viel weniger an eine Harmonie zu denken ist, so dauern doch immer noch die Stücke. Und so: nur ein Aederchen reißt im Gehirn, und alle Ideenschau verkehrt sich in dumpfes Brüten, und wenn alles geistige Leben längst entflohen ist, dann dauert immer noch „die dürre Schale, die niemand lieben kann“. So unheimlich fest ist die Seele und all ihr hohes Tun an den Leib gebunden, unendlich verletzliche Funktion des Leibes. Schön mag sie sein und „göttlich“, der Sinn des Leibes, wie die Harmonie Sinn und Zweck der Leyer ist; aber das ist ja die Tragik dieses Seins, in dem mitzuspielen wir gehalten sind: „Alles Schöne muß sterben!“ Und: „So weit im Leben ist zu nah am Tod“.

Man sieht, dies ist der Einwurf, aus dem viele Dichter und alle Literaten leben; das unterscheidet sie vom handfesten Materialisten, dem Worte wie Seele und Ewigkeit eitle Spiegelfechtereie sind, daß sie geheimnisvoll zu raunen beginnen, wenn sie in diese Bereiche kommen und in dunkel schluchzender, sublimer Wehmut die Me-

lancholie des Vorbei und Dahin genießen, die Melancholie der Fragilität des Vollkommenen. Darum hassen sie jene, die sie aufstören und in den Tag des hellen Denkens hinausweisen. Aber eben dies tut der Platonische Sokrates, und darum schmähen sie ihn als den großen Spielverderber und meinen sich durch Nietzsche gedeckt.

Was also hat es für den, der kein Logos-Verächter ist, mit dieser verführerischen Analogie auf sich, wonach „Seele“ nur der Name ist für ein reines Gestimmtsein des Leibes? — Sie ist in jedem Sinne und radikal falsch; eine Seifenblase, die zerplatzt, wenn man sie anrührt.

1. Die Seele ist, wie längst erkannt und zugestanden wurde, vor dem Leibe und den Vollzügen seiner Sinne. Daß Sinneswahrnehmungen zur Erkenntnis überhaupt beitragen können, das liegt darin begründet, daß der Fragende im Apriori um die Grundgestalten und die Grundgesetze weiß, in denen und nach denen die Ordnung der erfahrenen Dinge und Vollzüge sich bestimmt; nur durch sie wird das Begegnende lesbar. Der apriorische Quellgrund aller erfahrenden Erkenntnis aber kann nicht im Leeren liegen; er gehört notwendig unserm Eigensten an, das wir die Seele nennen; die also dem Leibe voraus ist. Aber die Harmonie ist nicht vor der Leyer.

2. Die Harmonie ist ein Qualitatives, eine eigenschaftliche Bestimmtheit, und hat darum, gemäß dem Kantischen Grundsatz von den „Anticipationen der Wahrnehmung“, Grade; sie ist einer stetigen Steigerung und Minderung fähig bis zu ihrem Erlöschen in der Stille oder im Lärme. Aber die Seele hat keine Grade, sondern ist substanzielles Sein, das gradhafte Qualitäten hat, aber nicht selbst Qualität ist. Nur weil unser Denken uns zwingt, Eigenschaften und eigenschaftlich bestimmte Vollzüge nicht im Leeren hängen zu lassen, sondern sie in einem substanziellen Träger zu beheimaten und zu begründen, der sich in ihrem Wandel als das Bleibende darlebt und bezeugt, gerade darum sprechen wir im Hinblick auf die Gegebenheiten der inneren Erfahrung von einer Seele; sie in determinierte Vollzugsreihen aufzulösen — jener fadenscheinige Stolz der „Psychologie ohne Psyche“ — das hebt gerade die Möglichkeit und also die Einsichtigkeit der Vollzüge selbst auf, weil alles Werden ein im Wandel Beharrendes voraussetzt, um selbst als in sich geschlossene und objektiv begründbare Werdelinie möglich zu sein.

3. Daß die Seele ein wahrhaft, in sich beruhendes, unabhängiges Sein hat, daß sie Substanz ist, „Ding-an-sich“, und nicht etwa nur eine transzendente Setzung der theoretischen Vernunft, das erhellt aus der ehernen Tatsache, daß wir sie, und sie sich selbst, sittlich beurteilen; d. h. daß die Forderung unbedingter Verpflichtung an sie ergeht. Wäre sie ein Bedingtes, wie wäre der unbedingte Anspruch verständlich? Nur weil sie ein wahrhaft Seiendes ist und nicht etwa ein Akcidens, für das ein anderes als sein Träger einsteht; weil sie als ein für sich selbst Einstehendes, ein für sich selbst Verantwortliches ist, darum ist, mit Kant, „das Urfaktum der reinen praktischen Vernunft“ möglich, die ehernen Stimme des „Du sollst“. Eben dies ist der Grund, warum wir die Seele und nicht etwa eine Har-

monie „gut“ oder „böse“ nennen, je nachdem ob sie den an ihr Eigenstes ergehenden, weil aus ihrem Eigensten stammenden Anspruch erfüllt oder ausschlägt. Ihre Vollzüge aber sind gut, weil und insofern sie selbst gut, sie sind böse, weil und insofern sie selbst böse ist. Das meint das so oft mißdeutete und voreilig kritisierte Wort Kants, daß zuletzt nichts denkbar sei, das ohne alle Einschränkung als gut bezeichnet werden könne als allein der gute Wille, der ja nichts andres ist als die im sittlichen Anspruch und Aufbruch stehende Tiefe der personalen Seele.

Wollte man aber die Begriffe gut und böse, sie ihres spezifisch sittlichen Gehaltes entkleidend, auf die Harmonie anwenden, so wäre die gute Harmonie eine harmonisch gestimmte, die schlechte eine disharmonisch gestimmte Harmonie, was beides Unbegriffe sind. Der erste führt zum regressus ad infinitum; der zweite bezeichnet eine Harmonie, die sich selbst fehlt.

Aber daß die Rede von der sich selbst fehlenden, ja von der sich selbst wegwerfenden Seele irgendwie einen Sinn hat — ein Stein, eine Pflanze, ein Tier können sich nicht selbst fehlen —, das offenbart die ganz eigentümliche Seinsverfassung dessen, was wir Seele nennen: daß sie nämlich sich selbst hat, Träger ihrer selbst ist, daß sie sich selbst in die Hand gegeben ist. Ihr Sein ist ein in eigener Verantwortung sich vollziehendes, kein dinghaft vorhandenes, sondern ein sittliches Sein; und eben darum ist der Anspruch „kategorisch“, weil er in der reinen Aktualität des eigenen Wesens gründet.

Der verführerische Reiz der Analogie des Simmias liegt darin, daß die Seele in der Tat „Form“ ist; aber eine forma substantialis, die sich selbst in die Hand gegeben ist. Daß sie sich selbst verlieren kann, ohne zu bestehen aufzuhören, das ist das Wesensgeheimnis ihrer Personalität; und eben dies rational zuletzt unfäßbare Wesen der Seele offenbart die Sprache darin, daß die Prädikate gut und böse im eigentlichen Sinne nur auf sie anwendbar sind.

4. Eben dies Selbstsein der Seele wird nun darin ganz unmittelbar einsichtig, daß sie sich in ihren eigensten, den sittlichen Vollzügen gegen den Leib und seine Triebe zu wenden vermag; eine Harmonie aber vermag nicht gegen die Leyer zu sein.

Die Seele also, dies ist unabweisbares Ergebnis der Ueberlegungen, ist nicht Funktion eines Lebendigen, ein schönes Gestimmtsein des Leibes, sondern sie ist eigenständiger, dem eigenen guten Willen anvertrauter, sich selbst aufgetragener Lebensträger.

Träger des Lebens! — Wir sind so leicht geneigt, das Leben nach dem Schema der vom Gesetze des Ganzen her innervierten Bewegtheit eines sich ausgliedernden Organismus zu deuten; aber diese Form des Lebens ist Vor-, nicht Vollform; die passivischen Partizipien unseres Satzes verraten, daß wir uns noch im Raume der Verursachung befinden. Erst im geistigen Ich, das ich selber bin, begegnet mir vollgültiges Leben, das, nicht auf den Anstoß angewiesen, sich selbst bestimmt, sein Leben, es vollziehend, lebt. Hier ist Leben so, wie es gemeint ist: der schlechthinige Gegensatz zum toten Stoffe.

Und eben das so, also vollgültig, in freiem Bei-sich-sein Lebende nennen wir Seele; ihr ist Leben nicht zufällige Qualität, sondern Wesensnatur. Ist die Seele Lebensträger in diesem Sinne, daß in ihr selbstverantwortlich das Leben sich selbst trägt, so lebt sie notwendig. So verhält sie sich zum Leben, um nun Platonisch-Sokratische Analogien zu nützen, wie etwa das Feuer zur Wärme, das Licht zum Leuchten, wie die Zwei zur Gradheit; sie verhält sich zum Leben, wie das Sein zum Dasein. Und so wenig das Feuer je kalt, das Licht je finster, die Zwei je ungerade ist, so wenig das Sein je dem Nichts anheimfallen kann, ebenso wenig kann der Seele das widerfahren, was dem Leben widerspricht, der Tod. Die Seele ist unsterblich; weil sie, wie ein sich selbst ernstnehmendes Denken es unmittelbar einsieht, mit dem Leben wesentlich verbunden ist, weil sie in ihrem sittlichen Zu-sich-selbst-Kommen nichts anderes ist als das sich selbst gegebene Leben; ähnlich wie in der gewaltigen Sicht der philosophia perennis das Sein seiend sein Dasein ist und darum nicht nicht-dasein kann.

Dieses in sich selbst anhebende und kreisende Leben, das des Anstoßes von außen nicht bedarf, ist der Begriff der Seele, den die große „Phädrus“-Rede in ihrem Beginn entfaltet; noch wird dort dem schlußfolgernden Denken die Grenze nicht sichtbar, die dieses, also unser Leben scheidet von dem „des großen Seins“, welches „der Anfang“ ist. Aber in dem dann folgenden Mythos ist sie da, die große Grenze, die alle monistische Einebnung und Gleichschaltung, jene fast nicht zu bannende Gefahr des Abendlandes, gewaltig zurückweist: das „große, farb- und gestaltlose Sein“ beruht als reine Aktualität des alles begründenden Urbeginnes in sich von Ewigkeit zu Ewigkeit; der Seele aber ist es gegeben und aufgegeben, im Gefolge eines Gottes in unendlich mühevoller und gefährdeter Fahrt das Sein zu schauen, woraus ihr, wenn sie nicht versagt, die Kraft des wahren Lebens und seiner „endlichen“ Vollendung zuströmt.

Mehr als ein Jahrtausend mußte vergehen — und was für ein Jahrtausend! jenes, in dem das von Ewigkeit im Schoße der Gottheit verborgene Mysterium im Fleische erschien, das Jahrtausend namenloser Erfahrungen der großen Büsser und Beter — bevor der Begriff es vermochte, das aus sich seiende Leben des Ursprungs, die Aseität des lebendigen Gottes, strenge zu scheiden von dem in die eigene Verantwortung gegebenen Leben der freien Menschenseele, so daß weder das dunkle, schauervolle Lichtgeheimnis der Gottheit, in der „alles sich bewegt, lebt und ist“, noch auch die „göttliche“ Höhe, zu der die als Bild und Gleichnis geschaffene Seele berufen ist, vom Denken verletzt werden.

Das ist das große, darin ihr Platonisches Erbe entfaltende Fanal der philosophia perennis, das Fanal des Abendlandes. Daß es aus aller Verirrung immer wieder heimfindet, daß es die mit ihm gesetzte, dialektische Spannung aushält und sie zu gestaltender Tat löst, das wird zuletzt darüber entscheiden, auch im politischen Bereiche, ob wir zu den Lebenden gehören oder aber zu den endgültig Toten.

VI.

Ausblick: Die ewige Antwort.

Das also ist auf der Höhe des Dialoges, zu dem eine unerbittliche Denkwucht hinaufzwang, jener berüchtigte „logische Taschenspielertrick“, der voraussetzt, was bewiesen werden soll, nämlich die Existenz der Seele. — Aber die soll ja gar nicht bewiesen werden, sondern — ihre Unsterblichkeit; nicht mehr und nicht weniger. Daß im Menschen ein Unsterbliches ist, eine Macht, in der und durch die der Mensch in seinen höchsten und eigentlichen Vollzügen zu sich kommt, genauer: die in den höchsten menschlichen Vollzügen, der Wahrheitserkenntnis und dem sittlichen Streben, zu sich kommt, und also das verwirklicht, was der Mensch seinem Wesen nach ist, das soll bewiesen werden, und das ist bewiesen worden. Und dies Unsterbliche wird mit dem uralten Namen Seele bezeichnet. „Ihr eigentliches Wesen freilich vermöchte nur ein Göttermund rein zu künden“; aber daß sie ist, das ist erwiesen. Nicht so ist, wie der populäre Glaube es meint, als ein irgendwo und irgendwann vorhandenes, experimentell feststellbares Geistgespenst, jenes „gasförmige Wirbeltier“ Haeckels, die Blasphemie, die den persönlichen Gott selber treffen soll, sondern als das, was ich in meinen höchsten Aufschwüngen und in meinen gewußten herrlich-furchtbaren Berufungen und Gerichten bin: heiligglühendes, in die Selbstverantwortung gerufenes Leben, geheimnisschwer und zuletzt sich selbst unbegreiflich aus dem Ursprung herauflebend und für ihn bestimmt.

Als Sokrates das Gift genommen hat und die Freunde den leeren Becher sehen, da brechen sie in ein hemmungsloses Schluchzen und Weinen aus. Und Sokrates: „Ihr Toren! Habe ich deshalb die Weiber fortgeschickt, damit nun ihr ein solches Lärmen anhebt? Schweigend und in heiliger Sammlung, so ist mir kund geworden, soll der Mensch die Wandlung des Todes begehen. Darum haltet an euch!“ Und damit legt er sich nieder und verhüllt sein Antlitz. Nun hat nur noch einer das Wort: der Tod, wie die dem Augenschein Verfallenen meinen; wie der wahrhaft Wissende weiß, der Gott. . . Aber kurz bevor das Gift das Herz des langsam von unten herauf Erstarrenden erreicht, deckt er sich noch einmal auf und spricht sein letztes Wort: „Wir sind dem Asklepios noch einen Hahn schuldig. Opfert ihn ja und vergeßt es nicht!“ — Das kommt, wie man sieht, aus der Haltung des „Ewig-Weiblichen“, die der „Faust-Schluß“ als unser Letztes kündigt und feiert. Denn Asklepios ist der Gott der Heilung, der in das volle, uns und unsere Kräfte übersteigende Leben hinaufführt, hindurch die Mysterien eines solchen Sterbens, dessen Zeugen wir geworden sind, und das in einem anderen Raume sich vollzieht als der ist, den wir alle in unseren gnadelosen Stunden für den eigentlichen halten.

Was hat es zu bedeuten, daß der, von welchem das Schlußwort des Erzählers sagt, er sei der Gerechteste der Menschen gewesen, vom Staate dieser Menschen, kraft „positiven Rechts“, ausgestoßen

und dem Henker überliefert wurde? — Wer dem Platon gefolgt ist und die Hintergründe seiner wahrhaft philosophischen Rede irgendwie ermißt, der weiß: dieses Sterben ist ein vernichtendes Gericht nicht nur über den damaligen Staat der Athener, sondern über den Staat der Vielen, und darum über die Geschichte, wie die Vielen sie sichten und die Jahrbücher der Menschen sie als wichtig vermelden. Und wem das Wort, daß große Ereignisse ihre Schatten vorauswerfen, nicht eitle Phrase ist, sondern eine Geschichte erschließende und immer wieder bewährte Wahrheit, der spürt: dies Sterben ist als Gericht noch nicht das unüberbietbar Letzte. Es ist Vorspiel jenes unausdenklichen Gerichtes über uns und unsere Geschichte, das sich vierhundert Jahre später vollziehen sollte, als die Allmächtigkeit und die Selbstgenugsamkeit der Cäsaren im Bunde mit der traditionssicheren Verranntheit in das Gott-gegebene „Gesetz, das wir haben“, als alles, seines Wertes sichere Bemühen der Menschen bis hin zur technisch einwandfreien Fügung zweier Kreuzbalken und zum gekonnten Gebrauch von Nagel und Hammer, am Kreuze namenlos scheiterten. So, daß keiner und nichts hinfort seiner selbst sich rühmen darf angesichts des Gottesmordes, zu dem wir es brachten, als die Zeit erfüllt war (autorem vero vitae interfecistis“).

Dies ist das eine; und doch, daß alle, die damals den Untergang des vom Delphischen Gotte gesandten Mahners mit klugen Parolen und mit gutem Gewissen betrieben, längst in ihr Nichts versunken sind und ihr Staat und seine Gerechtigkeit mit ihnen, daß aber der Umgebrachte in der großen Geistesfuge des Abendlandes lebt und leben wird, solange noch einer unseres Geschlechtes dankbaren Staunens sich hinabsinnt in die Quellgründe, aus denen sein geistiges Leben sich speist, was bedeutet dies? — Es bedeutet und bewährt, daß die Geschichte der Menschen, dieser Hexensabath von Torheit, Niedertracht und Verruchtheit, zuletzt doch, dem Un-Sinne der Vielen zum Trotz, im Sinne steht; daß sie zuletzt doch, wenn auch knirschend, der Wahrheit Zeugnis geben muß.

Aber auch so geschehen ist dieser Tod Vorspiel. Und wahrlich, wem nicht der arme Dünkel und der blinzelnde Hochmut eines Bettlers den Blick verstellt hat, der muß erkennen: wie der Tod des Sokrates durch das Sterben auf Golgatha an grotesker Grausamkeit und Verruchtheit und also an richtender Macht ungemessen überboten wurde, so hat sich auch die in der Geschichte sich bezeugende Sinntiefe jenes Sterbens erst in der Verklärung des Gekreuzigten unüberbietbar erfüllt.

Aber hier nun gilt es, alles Verstehen und Unterscheiden in seiner Seele wachzurufen; wachzurufen die Kräfte, die uns gegeben sind, die geheimste und verborgenste Strömung der Geschichte zu vernehmen. Die Erfüllung, von der wir sprachen, ist keine „organische Erfüllung“, die gleichsam von unten emporreifte; wer es so sähe, der sähe am Eigentlichen, der sähe auch am höchsten Ernste des Platon vorbei. Des Platon Philosophieren ist zuletzt wie ein Ruf, ein in die Abgründe des Ewigen Seins hinabgerufener Ruf, der auf Antwort wartet. Dies spürte Nietzsche und deutete es auf seine Weise, wenn

er Platon den Griechen mit den jüdischen Instinkten nannte. Wer so wie Platon den Grund sucht und den Sinn des Ganzen, wissend, daß er ihn suchen muß, aber zugleich so tief davon durchdrungen ist, daß die dunkle Kreatur, die wir sind, auf die Einstrahlung des Lichtes angewiesen ist, dessen letzte Handlung ist die eines ehrfürchtigen Wartens, das auf die Offenbarung der Herrlichkeit des heiligen Grundes in unerschütterlichem Vertrauen hinaussieht. Und darum hat er den Tod seines Meisters, an dem sein Philosophieren sich entzündete, zuletzt erlebt als ein fast beschwörendes, freilich kein „Faustisches“, Pochen an die Tore der Ewigkeit.

Und wir, die in eine furchtbare Verantwortung hineingestellten Menschen der Endzeit, die, wenn je ein Geschlecht, die Ausweglosigkeit und Verfallenheit des Gnade-losen Menschengenüßes erfahren haben, wir sollten es seit Johannes und Paulus wissen: Die Ewigkeit schwieg nicht, sondern antwortete dem Rufe des großen Vertrauens. Sie antwortete in überströmender Fülle — wie könnte der Ursprung anders antworten?! — antwortete in den Mysterien dessen, der von sich bezeugt, „mit einer Stimme, die da gleicht dem Rauschen vieler Wasser, stark wie die einer Posaune“:

„Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe, ich lebe in Ewigkeit.“

Summary:

Platon's "Phaedon" is the dialogue of the human soul, seen not under a psychological point of view, but as destined for truth. For Platon there is no doubt whatever that man is created for winning and "doing" truth; as truth is unchangeable and everlasting, there must be an instance in man of an immaterial character, able for the accomplishment of that task; it is man's real substance, his soul.

The logical order, in which the ideas of Socrates concerning the soul are developed, is far from being formal and abstract; it is the way in which a man, shaped by a long life devoted to philosophy and led by a special care of the Delphic god, tries to reveal to his friends and to himself what life means; that it is no "life to death", but to life, to the origin and source of life which can't be but eternal.

Résumé:

C'est en prison immédiatement avant sa mort, que Socrate révèle à ses amis la véritable essence de ses pensées, même le sens de toute sa vie et de sa mort. Il s'agit d'une analyse de l'âme. Puisque, d'après Platon, il n'y a aucun doute que nous sommes créés et destinés pour la vérité, non seulement pour la trouver, mais surtout pour la "faire",

la conclusion est inévitable, qu'il y a en nous quelque chose, qui est ordonnée à ce qui ne change pas; donc cette instance substantielle ne peut pas être le corps.

Les idées de Socrate se déroulent d'après un ordre logique, qui n'est pas purement formale mais d'un caractère intimement personnel; il consiste à éclaircir la véritable substance de ce que nous sommes, de l'être tel qu'il se révèle au philosophe, c'est-à-dire à l'homme qui, appelé par le dieu, cherche la mort pour trouver la vie.