

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die Antike und wir

Zieliński, Tadeusz

Leipzig, 1909

Sechste Vorlesung

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-3223](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-3223)

SECHSTE VORLESUNG.

Meine letzte Vorlesung schloß ich mit einer Analyse und Charakteristik dessen, was ich den Geist der antiken Geschichtsschreibung genannt habe; ich gehe jetzt auf den Geist der antiken Philosophie über, mache Sie jedoch darauf aufmerksam, daß wir sie hier nicht als solche, sondern nur als literarischen Typus, ebenso wie die Geschichtsschreibung, betrachten werden. Nehmen wir für einen Augenblick an, der ganze Inhalt der Philosophie Platos wäre nicht nur falsch, sondern auch sinnlos, und hätte für uns nicht den geringsten Wert; wäre es darum angebracht, seine Dialoge ad acta zu legen? Nein, ihre literarische Bedeutung ist unabhängig von ihrem philosophischen Resultat. Was ihrem, auch nur einigermaßen nachdenkenden Leser am meisten in die Augen fällt, sind durchaus nicht ihre Schlüsse, sondern die Methode, durch die sie gewonnen werden. Wir wollen auch hier der Klarheit halber die griechischen philosophischen Schriften mit dem vergleichen, was ihnen bei den von der griechischen Zivilisation unberührten Völkern entspricht, — den Indern, den Völkern des sog. klassischen Orients, den Hebräern. Auch dort finden Sie sehr tief sinnige Lehren: niemand kann die Predigten Buddhas oder der alttestamentlichen Propheten von oben herab behandeln. Aber etwas haben doch die Griechen zuerst in unsere Gedankenarbeit eingeführt — es ist die überall waltende Überzeugung, daß eine These nur insoweit richtig ist, als sie bewiesen ist. Und das ist noch nicht alles; es wird vorausgesetzt, daß ihre Bewiesenheit oder Unbewiesenheit — das einzige ist, worauf der Denker zu achten habe, und daß die Bewiesenheit, wenn vorhanden, vor allen Antipathien der Gesellschaft schützen muß. „Wie! Du behauptest dies oder jenes!“ — sagt zu Sokrates sein Partner, der über dessen Schluß entrüstet ist. O nein, antwortet Sokrates, das behaupte nicht ich, sondern der Logos, als dessen Werkzeug ich hier erscheine. Gefällt dir, was der Logos durch meinen Mund beweist — um so besser; gefällt es dir nicht — gib nicht mir, sondern dem Logos, oder noch besser — dir selbst die Schuld. — Dieses Verhalten zur Sache hat aber die Forderung der Überzeugbarkeit zur Folge. Der Logos stellt uns ernste,

zuweilen schwere Bedingungen. Du mußt auch die für dich unangenehmste Behauptung anerkennen, wenn sie bewiesen ist; du mußt deine dir teuerste Überzeugung aufgeben, wenn sie widerlegt ist, — das ist der Ehrenkodex des Denkers. Wenn du das nicht willst — wirst du ein Herdentier sein, ein Sklave, der unter der Macht seines Herrn steht, aber kein freier Bürger in der Gemeinde des Geistes. Und darum — widerlege, beweise, aber laß das Klagen, das Schmähnen, das Toben. Und achte wohl auf deine Beweise und Widerlegungen, daß sie wirklich beweiskräftig sind; sehr oft verwirren Sympathien und Antipathien unser Urteil und bestimmen es, die allerleichtfertigsten Gründe als beweisend anzuerkennen — das darf nicht sein. Ein nicht beweiskräftiger, von der Sympathie diktiert Grund ist im Streite dasselbe, was auf der Mensur ein illegaler Hieb; wer sich ihrer bedient, versündigt sich gegen den Ehrenkodex.

Ja, die Überzeugbarkeit, — das ist das Samenkorn, welches die antike Philosophie enthält, und nur sie allein; und dieses Samenkorn muß in jedem von uns aufgehen, der den Erscheinungen des Lebens bewußt gegenübersteht, der den Nebel der Vorurteile verlassen will. Leider findet dieses Samenkorn beim modernen Menschen einen sehr ungünstigen Boden. Wir sind durch Erblichkeit alle mehr oder weniger Voluntaristen; der Intellektualismus bedeckt nur als dünne Humusschicht den voluntaristischen Untergrund unseres Geistes. Man kann uns stimmen und umstimmen; die Gesellschaft und die Lebensumstände üben eine elementare Wirkung auf uns aus; aber all dieses ist doch das direkte Gegenteil zur intellektualistischen Überzeugbarkeit. Und gerade jetzt, während ich zu Ihnen von dieser letzteren rede, fürchte ich besonders, Sie könnten meine Worte in die voluntaristische Sprache übersetzen und die Überzeugbarkeit mit der Umstimmbarkeit, wie ich sie bezeichnen möchte, verwechseln, diesem untrüglichen Zeichen sittlicher oder geistiger Schwäche. Nicht darauf kommt es an, daß der Mensch seine Überzeugungen zu ändern imstande ist; das ist eine so gewöhnliche Erscheinung, daß es sich nicht lohnt, von ihr zu reden. Beständig wechseln die Menschen ihre Überzeugungen beim Übergang aus einem Milieu in ein anderes — natürlich nicht plötzlich, sondern allmählich; dies betrifft besonders politische Überzeugungen. Hier vollziehen sich solche Metamorphosen mit einer Regelmäßigkeit, die an die bekannte Metamorphose der Insekten erinnert: aus den allerradikalsten Puppen schlüpfen die prächtigsten reaktionären Schmetterlinge. Ich hoffe, daß Sie mich nicht im Verdacht haben, Ihnen als Überzeugbarkeit eine ähnliche Metamorphose zu empfehlen; ganz im Gegenteil, sie ist ihr direkter Feind. Aber nicht ihr einziger; ihr anderer Gegner ist — was man in der voluntaristischen

Sprache mit dem ehrenvollen Ausdruck ‚Gesinnungstüchtigkeit‘ zu bezeichnen pflegt, während diese Eigenschaft in unserer intellektualistischen Sprache die Bezeichnung ‚geistige Stumpfheit und Blindheit‘ führt. Von unserem Gesichtspunkt aus muß sowohl der verurteilt werden, der ohne vernünftigen Grund seine Überzeugung aufgibt, wie auch der, der trotz eines solchen Grundes sie nicht aufgibt; beide sind sie die Feinde und Rebellen des Logos — jenes Vernunftwortes, das, nach dem tief-sinnigen Ausspruche des vierten Evangelisten, am Anfang war — und zuerst in der antiken Philosophie in die Erscheinung trat.

Verzeihen Sie, daß ich bei dieser Erwägung verweile; aber sie liegt uns jetzt näher, als je. In diesem Augenblicke schwebt über uns allen — sowohl über mir, dem Vortragenden, als auch über Ihnen, meinen Zuhörern — der Logos; was ich Ihnen sage, ist nicht darauf berechnet, Sie unzustimmen, sondern Sie zu überzeugen. Daß diese Aufgabe eine schwierige ist, und daß meine Reden viel Widerspruch und Unzufriedenheit hervorrufen werden — das war mir von vornherein bewußt, und ich habe es Ihnen von Anfang an gesagt: es ist schwer, da zu überzeugen, wo man es mit einem Vorurteil zu tun hat, das sich im Laufe vieler Jahre angehäuft hat, das durch die Gesellschaft und fast durch Vererbung fortgepflanzt wird. Aber ich glaube, wenn es für mich von Wichtigkeit ist, Ihnen die Wahrheit, in deren Besitz ich bin, mitzuteilen, so ist es für Sie von nicht geringerer Wichtigkeit, sie aufzunehmen . . . soweit sie eine Wahrheit ist. Um sich aber davon zu überzeugen, gibt es nur ein Mittel — jenen Ehrenkodex des Denkers, von welchem ich eben gesprochen habe: „Du mußt auch die für dich unangenehmste Behauptung anerkennen, wenn sie bewiesen ist; du mußt deine dir teuerste Überzeugung aufgeben, wenn sie widerlegt ist.“ Und doch ist der moderne Leser und Zuhörer außer den anderen Eigenschaften, durch welche er sich vom antiken unterscheidet, auch mit der folgenden behaftet: wenn ihm etwas bewiesen wird, läßt er den Gang des Beweises an seinen Ohren und Augen vorüberziehen und richtet seine ganze Aufmerksamkeit auf das Resultat; gefällt ihm dieses, so zollt er dem Autor Beifall, sollte auch der ganze Beweis auf dem albernsten Trugschluß aufgebaut sein; gefällt es ihm nicht — so ist der Autor gerichtet. Eben gegen ein solches Verhalten wollte ich Sie warnen, solange es noch Zeit ist, solange ich noch vor Ihnen stehe.

Ja, ich wiederhole es noch einmal: die Überzeugbarkeit, dieses Pfand der geistigen Freiheit und des geistigen Fortschrittes — das ist die wertvollste Lehre, die wir der antiken Philosophie als literarischem Erzeugnis entnehmen. Die ihr entsprechende literarische Form ist der Dialog; und dies ist eben der Grund, warum Plato seine Werke in Dialogform geschrieben hat, bei

der die Entstehung und das Aufgeben der Überzeugung vor unsern Augen stattfindet.

Sie begreifen natürlich, daß ich notgedrungen viele wertvolle Seiten der Antike, der antiken Literatur, der antiken philosophischen Literatur auslasse — ich kann Ihnen nur Proben vorführen, bei deren Auswahl ein gewisser Subjektivismus nicht zu vermeiden ist. Ich rede davon, was mir als das Wertvollste unter den Lehren der Antike erscheint: ein anderer würde vielleicht andere, seinem Herzen näherstehende Seiten betonen und wäre gerade ebenso im Recht. Bevor wir aber von der antiken Literatur scheidend, will ich Sie noch einmal auf ihre ungeheure kultur-historische Bedeutung aufmerksam machen. Wäre die Antike nur die Schöpferin der Literaturtypen, die wir noch heute pflegen, wäre sie nur die Ausgangsebene für die Entwicklung der neuesten Literatur, so wäre ihre Bedeutung auch dann sehr groß: denn jede Frage über die Ursachen der literarischen Phänomene, mit andern Worten, jedes bewußte Verhalten zu ihnen, würde uns unvermeidlich aufs Gebiet der Antike führen. Aber damit ist ja ihre Bedeutung nicht erschöpft: die Antike hat den neuesten Literaturen nicht nur den Anstoß gegeben, sie begleitet sie auf dem ganzen Wege ihrer Entwicklung, indem sie einen bald stärkeren, bald schwächeren Einfluß auf sie ausübt. Sehr richtig hat seinerzeit Montesquieu gesagt: „Die modernen Werke sind für die Leser, die antiken — für die Schriftsteller geschrieben“; immer, und besonders zu den besten Zeiten der Weltliteratur, war die Antike die Hauptnahrung der Dichter und Prosaschriftsteller, und nur der kann auch die neueste Literatur recht begreifen, der diese Nahrungsquelle sehr gewissenhaft durchforscht hat. Früher konnte von dieser Forderung eher abgesehen werden; als der Literaturhistoriker seine Aufgabe darin sah, das biographische Material möglichst vollständig zusammenzustellen, oder auch sich in geistreicher Weise über den moralisch-ästhetischen Wert der Literaturdenkmäler auszulassen, konnte man ohne die Kenntnis der antiken Literatur auskommen; aber seitdem man die Literaturgeschichte auf wissenschaftlichen Boden gestellt hat, seitdem wir an ihren Historiker mit der Forderung herantreten, die Kräfte klarzulegen, welche einem Literaturprodukt gerade diesen und keinen andern Charakter verliehen haben — ist die Kenntnis der antiken Literatur zur unumgänglichen Pflicht des Literaturhistorikers geworden: wie wollen Sie das Entstehen einer literarischen Erscheinung erklären, wenn Sie nicht die Kräfte kennen, die sie hervorgebracht haben? Damit ist aufs neue die Richtigkeit des obigen Satzes bewiesen: die Bedeutung der Antike hat sich im Vergleich zu früheren Zeiten nicht verringert, sondern vergrößert.

Aber hier ist nicht diese für uns das wichtigste, sondern

folgendes. Sie erinnern sich der Antithese, in welcher ich den Wahlspruch eines vernünftigen Verfechters der Antike sehe: „Nicht Norm, sondern Same.“ Es hat in der Geschichte der Weltliteratur Perioden gegeben, da die Antike als Norm für die Gegenwart galt; es hat auch andere gegeben, da sie — vielleicht ohne dafür zu gelten — tatsächlich der Same war. Die ersteren nennen wir die nachahmenden: man ahmte dem nach, was man begriff, begriff aber nicht sehr viel, bedeutend weniger, als heutzutage; als Resultat erhielt man nicht den Klassizismus, sondern den Pseudoklassizismus. Dennoch waren auch diese Perioden notwendig: sie haben die neueste Literatur geschult, haben ihren Typen und Ausdrucksmitteln die technische Vollkommenheit verliehen, deren sie bedurfte, um höheren Zielen dienen zu können; leider gestattet es mir der Mangel an Zeit nicht, Ihnen diesen im höchsten Grade wichtigen und interessanten Gedanken zu entwickeln. Doch wie dem auch sei, zu den wirklich schöpferischen Perioden der Weltliteratur rechnen wir die, in denen die Antike nicht Norm, sondern Same war . . . ohne Rücksicht darauf, ob sie als solcher anerkannt wurde oder nicht. Wir stellen mit Recht Shakespeare und Goethe, für die die Antike den Samen darstellte, höher als Racine, — von anderen, sklavischeren Nachahmern nicht zu reden. Aber Sie werden mir zugeben müssen, daß der Entwicklungsprozeß eines Samenkornes verwickelter und schwerer zu verfolgen ist, als der Prozeß der Wiedergabe einer Norm; viel leichter ist es, den Einfluß der Antike auf Racine zu zeigen, als den, welchen sie auf Shakespeare und Goethe gehabt hat. Natürlich; doch wird eine Aufgabe nicht dadurch erledigt, daß man die Schwierigkeit ihrer Lösung feststellt. Die Literaturgeschichte als Wissenschaft ist erst in der Entwicklung begriffen. Der berühmte Taine hat sie mächtig vorwärts gebracht mit seiner Forderung, die Literatur solle als Produkt der Gesellschaft, aus der und für die sie entstanden ist, betrachtet werden; nicht weniger wichtig ist jedoch die Forderung, es solle außer diesen äußeren Kräften auch der Einfluß der inneren Kraft, die in ihr lebte und lebt, verfolgt werden, d. h. der Antike. „Die modernen Werke“ — ich wiederhole die Worte Montesquieus — „sind für die Leser, die antiken für die Schriftsteller geschrieben“, und folglich, fügen wir hinzu, auch für den, der diese Schriftsteller studiert und über sie urteilt.

Lassen Sie uns jetzt auf das Gesagte einen kurzen Rückblick werfen. In unserer Übersicht der antiken Welt begannen wir natürlich mit der Religion: die Religion brachte uns auf die Mythologie, die Mythologie auf die Literatur, die Literatur auf die Philosophie. Wir haben diese bisher nur als literarischen Typus charakterisiert; jetzt wollen wir zu ihrer selbständigen Bedeutung

als Philosophie übergehen. Hier fällt einem mehr denn anderswo auf, bis zu welchem Grade das griechische Volk (um den Ausdruck Wl. Solowjews zu wiederholen) ein Vielgeist war. Von den beiden auf philosophischem Gebiet schöpferischsten Völkern der Gegenwart, den Engländern und den Deutschen, neigten sich jene immer dem Empirismus, diese dem Rationalismus zu; von den Griechen ist es schwer zu sagen, welche dieser beiden Richtungen ihrer Seele näher stand. Griechenland hat den Rationalisten Plato, aber auch den Empiriker Demokrit hervorgebracht; in der Person des Aristoteles vereinigen sich beide Strömungen, aber dann trennen sie sich wieder — die Richtung Platos findet in den Stoikern, die des Demokrit in Epikur ihre Auferstehung. Diesen rettenden Dualismus hat Griechenland auch der heutigen Welt vermacht; von nun an ist die stumpfmachende Einseitigkeit unmöglich geworden. Abwechselnd haben bald Plato, bald Epikur die moderne Philosophie befruchtet und belebt. Der Rationalismus Platos findet Berührungspunkte mit der Religion, der Empirismus Epikurs — mit der Wissenschaft; jener ist dem Idealismus, dieser dem Materialismus verwandt; jener führt zur Vervollkommnung des Menschen als solchen, dieser zu seiner Herrschaft über die Natur. Beide Richtungen sind uns unentbehrlich, aber am unentbehrlichsten ist uns — der Kampf zwischen ihnen, jener fruchtbare Kampf, dessen Resultat der Kulturfortschritt ist. Möge es nie dazu kommen, daß eine dieser Richtungen jemals bei uns verkümmere, daß die menschliche Vernunft sich in die unfruchtbare Wüste der Spekulation oder in den trüben Pfuhl ausschließlich materieller Interessen verirre; damit das aber nicht geschieht, muß die antike Philosophie unserm Herzen immer nahe stehen — gerade die antike Philosophie mit ihrem gesunden Universalismus, der mit dem gleichen klaren Blick Himmel und Erde umfaßt. Doch ist diese Frage vielleicht zu schwierig; Sie wissen schon, daß wir unser Thema nicht erschöpfend behandeln können, daß ich Ihnen nur Proben vorführen kann. Ich will Ihnen eine solche auch für die antike Philosophie vorführen; ich wähle eine ihrer vielen Seiten aus, und zwar die Ethik.

Dies ist eine Frage, die allen in gleicher Weise nahe steht: die Sittlichkeit gehört zur Lebensbedingung jeder Gesellschaft. Die Moral unserer Zeit ist die christliche — sie wird sogar von denen anerkannt, die sich zu den religiösen Wahrheiten des Christentums mehr oder weniger gleichgiltig verhalten. Es ist jedoch bemerkenswert, daß die ersten christlichen Denker, als sie die antike Philosophie kennen lernten, von ihrer Größe und Reinheit betroffen waren; da sie an diese Erscheinung mit der Religiosität von Christen und der Ehrlichkeit von Denkern herantreten, so legten sie sich folgende Erklärung zurecht: „Gott

der Herr,“ sagten sie, „hat in seiner Fürsorge für das Menschengeschlecht, vor dem Kommen Christi, den Juden das Gesetz, den Hellenen aber die Philosophie gegeben.“ Beachten Sie diese Zusammenstellung: den Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosophie. Das Gesetz spricht: ‚Du sollst, du sollst nicht‘ — und weiter nichts; die Philosophie stellt überall die Frage ‚weshalb‘ und ‚wozu‘. Und somit war das Verhalten des Schöpfers zu den beiden auserwählten Völkern verschieden: den Juden befahl er, mit den Hellenen pflag er Rat . . . das ist wenigstens, meiner Meinung nach, der natürliche, logische Schluß aus der angeführten These der Kirchenväter. Ich werde ihn jedoch nicht weiter entwickeln — ich wende meine ganze Aufmerksamkeit den Hellenen zu. Auch bei ihnen hat die Ethik nicht von Anfang an einen philosophischen Charakter gehabt; sie hatten Gesetze und Gebote, die, wie sie glaubten, den ersten Lehrer der Moral, den Erzieher Achills und anderer Heroen, Chiron, zum Urheber hatten. Erstes Gebot: ehre Zeus und die andern Götter. Zweites Gebot: achte deine Eltern. Drittes Gebot: füge dem Gastfreund keine Kränkung zu — dies sind die drei Hauptgebote Chirons (*Χίρωνος ὑποθήκαι*); ihre Übertretung war eine Todsünde, die mit ewiger Buße im Jenseits bestraft wurde. Aber das war natürlich nicht alles: eine ganze sittliche Weltanschauung beruhte auf dieser höchsten Sanktion der Offenbarung, jene ‚äthererzeugten Gesetze‘, wie sie Sophokles nennt, ‚deren Vater allein der Olymp ist; nicht menschliche Natur hat sie geboren, darum werden sie auch nicht im Dunkel der Vergessenheit untergehen‘. Pindar, Äschylos, Herodot, Sophokles — das sind unsere Hauptquellen für diese Gesetze, für diese antike Gesetzesethik. Wie ist nun unser Verhalten zu ihnen? An Chiron und den Olymp zu glauben sind wir nicht verpflichtet; im Gegensatz zum großen griechischen Dichter müssen wir sagen, daß gerade die menschliche Natur sie geboren hat — eben jenes Gesetz der Selektion, das gleich mächtig ist in der physischen wie in der sittlichen Welt; das Gesetz der Selektion schafft, als unbewußtes Resultat jahrhundertelanger Erfahrung, den Kreis sittlicher Normen, die der Gesellschaft die günstigsten Bedingungen zu ihrer Entwicklung sichern. Natürlich steht, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, die altgriechische instinktive Sittlichkeit nicht höher als die instinktive Sittlichkeit jedes andern Kultur- oder auch wilden Volkes: alle werden sie durch dasselbe sieghafte Gesetz der Selektion bestimmt. Was ihr eine Ausnahmebedeutung verschafft — ist, daß die griechische Kultur, die nach Rom und von Rom aus auf die modernen Völker gekommen ist, die einzige Kultur in der Geschichte der Menschheit darstellt, die siegreich gewesen ist und noch eben siegreich ist, während alle an-

deren Kulturen, auch die langlebigsten nicht ausgenommen (die mohammedanische und buddhistische), unterlegene oder unterliegende Kulturen sind. Hier stehen wir auf durchaus festem biologischen Boden: die instinktive Sittlichkeit des griechischen Volkes ist die gesündeste von allen — darum die gesündeste, weil sie die einzige siegreiche Kultur geschaffen hat. — Bedeutet das etwa, daß sie uns deshalb als Norm dienen soll? Natürlich nicht; wir haben schon gesehen, daß wir in der Antike überhaupt nicht nach Normen suchen sollen. Aber wenn irgend eine instinktive Sittlichkeit die Aufmerksamkeit der Gegenwart verdient, so ist es unzweifelhaft diese; und diese Aufmerksamkeit ist ihr in vollem Maße zuteil geworden, seitdem Fr. Nietzsche unter uns ihr Verkünder wurde. — Doch ich wollte hier nicht von ihr reden, sondern von jener bewußten, philosophischen Sittlichkeit, die auf Grund jener entstanden ist, nach einer der durchgreifendsten Reformen, die die Menschheit auf diesem Gebiete erlebt hat; diese Reform ist mit dem Namen Sokrates verknüpft. Sokrates hat gerade dadurch bei den Athenern einen Umschwung hervorgerufen, daß er anläßlich jedes sittlichen Prinzips oder Problems die Frage ‚weshalb‘ und ‚wozu‘ stellte. In dieser Beziehung steht er und zugleich auch die von ihm ausgehende sittliche Philosophie als ein Unikum da; ein anderes Beispiel dieser Art kennt die Geschichte der Menschheit nicht. Wenn die vorsokratische instinktive Sittlichkeit als die wertvollste der instinktiven Sittlichkeiten unser Interesse erregt hat, so verdient die sokratische bewußte Sittlichkeit unsere Aufmerksamkeit als die einzige. Und Sokrates hat — wie Sie wissen — sein Wagnis teuer bezahlen müssen. Seine Zeitgenossen entsetzten sich über seine ‚weshalb‘ und ‚wozu‘, auf die sie keine Antwort wußten; auch er selbst wußte keine Antwort auf diese Fragen. Sie erinnern sich seiner traurigen Worte: Sie wissen alle nichts und ich bin auch nicht klüger als sie; ich weiß nur, daß ich nichts weiß, aber sie wissen nicht einmal das. Die instinktive Sittlichkeit bot den denkenden Menschen keine Befriedigung mehr, und eine neue, bewußte gab es noch nicht; die athenische Gesellschaft fühlte sich in der Lage von Menschen, die von dem einen Ufer abgestoßen sind, ohne das andere zu sehen. Wir verzeihen ihr ihren Protest gegen den Mann, der ihr das nahm, was ihrem Leben bisher die Richtung gegeben hatte; aber wir wollen auch dem kühnen Schiffer unsere Bewunderung nicht versagen, der auf der Suche nach einer neuen, besseren Welt entschlossen vom Ufer abstieß. Die von Sokrates gestellten Fragen beantworteten die späteren Philosophen, besonders die Stoiker; das Resultat ihrer Antworten war die sittliche Philosophie, die Schöpferin der einzigen sog. autonomen Moral auf der Welt, die bewußt die sittliche Pflicht des Menschen aus seiner richtig verstandenen Natur ableitet.

Aber, könnte man mich fragen, was soll uns diese autonome Moral, da wir doch die christliche Moral haben? — Ich habe freilich schon einmal gegen diese Ausscheidung des Christentums aus der Antike protestiert, die nur äußerlich begründet ist (und zwar darin, daß die Antike immer in der philosophischen Fakultät gelehrt wurde und wird, das Christentum aber in der theologischen); wie kann man eine Kulturkraft von der Antike trennen, die innerhalb der Grenzen des römischen Reiches in der Epoche der ersten römischen Kaiser ihren Anfang genommen hat und erstarkt ist, und die Antwort auf jahrhundertlang gestellte Fragen der antiken Gesellschaft ergab! Jeder Kenner der Geschichte des Christentums und der christlichen Moral weiß, wie sie sich von den Säften der antiken Philosophie genährt hat, welche, nach den eigenen Worten der christlichen Lehrer, Gott den Hellenen noch vor dem Kommen Christi verliehen hat. Aber das Hauptgewicht liegt nicht auf diesem Argument; sie könnten dagegen einwenden, daß die christliche Moral sich prinzipiell von der vorsokratischen und sokratischen unterscheidet: dort hatten wir eine instinktive Sittlichkeit und eine bewußte Sittlichkeit, hier aber eine geoffenbarte. Ich will dagegen nicht streiten; ich will nur die Frage stellen: ist es wünschenswert, daß die Offenbarung die einzige Sanktion der sittlichen Pflicht bilde? Ich weiß, daß viele geneigt sein werden, die Frage mit ‚ja‘ zu beantworten. Ich will auch dagegen nicht streiten; ich werde mich nur auf Tatsachen berufen. Der religiöse Skeptizismus ist eine solche Tatsache, und dabei lange keine so schreckliche, wie manche ihn schildern; man kann ihn in gewissen Grenzen sogar als eine biologische Erscheinung betrachten. Im menschlichen Leben gibt es ein Alter — das ist gerade Ihr Alter, meine Herren —, in dem, unter dem Einflüsse einerseits der machtvoll zuströmenden Lebenskräfte, andererseits des sich vor den jugendlichen Augen immer mehr erweiternden Horizontes — der Seele gewissermaßen Flügel wachsen. Der Jüngling betrachtet mit Siegeraugen den weiten Raum, der sich vor ihm aufgetan hat, er fühlt sich als sein Herrscher, wenn auch nicht im Augenblick, so doch in der Zukunft; auf alle Reden über beengende höhere Sanktionen ist er zu antworten geneigt: Ich glaube an mich und meine Kraft! Später, wenn die Frühlingswogen in ihr altes Bett zurückgeebbt sind, ernüchtert er sich, bringt seine Kräfte in Einklang mit seiner Aufgabe und lernt die Sanktionen achten, die er einst verworfen hat . . . diese Metamorphose hat nichts mit der gemein, auf die ich früher hingewiesen habe; sie ist ehrlich und uneigennützig, und ich bedaure sogar den Menschen, der „in seiner Jugend nicht jung gewesen ist“; mir fallen die Worte Petrarke ein: *Non fructificat autumno arbor, quae vere non floruit*. Zuweilen durchleben auch ganze Generationen solche

Perioden von überschäumendem Leben und verwegendem Gedankenflug. Während einer solchen Periode, — ich meine die Zeit Lockes und Voltaires — wurde auch die Bedeutung der autonomen Moral der sokratischen Schule entdeckt; und vor unsern Augen ist uns, kraft eines ebensolchen jugendlichen Ausbruches unserer heutigen Gesellschaft, auch die vorsokratische instinktive Moral zum Bewußtsein gebracht worden, zu deren Zeugen und Symbol ihr Wiedererwecker den antiken Gott des Frühlings und der zuströmenden Säfte — Dionysos — erwählt hat. Solche Erscheinungen haben durchaus nicht nur eine vorübergehende Bedeutung; natürlich geht jede extreme Richtung vorüber — der Voltairianismus ist vergangen, auch der Nietzscheanismus wird vergehen. Nicht vergehen wird nur der Kampf, dieses einzige und unumgängliche Mittel zur Vervollkommnung. Solch ein Kampf steht auch uns bevor — vielleicht der ernsteste von allen, die jemals die Menschheit erregt haben. Und in solchen Kampfzeiten taugt es nicht, sich in den Grenzen nur einer Moral einzuschließen, wäre es auch die christliche. Es entstehen neue gesellschaftliche Gruppierungen und damit neue Aufgaben der individuellen und sozialen Ethik; zu ihrer Lösung dürfen wir uns nicht an den Normen genügen lassen, die wir von unseren Vätern und Großvätern ererbt haben. Wir müssen ihre Daseinsberechtigung prüfen, wir müssen durch die Alluvialschicht der Alltagsmoral zur wahrhaften Sittlichkeit durchdringen, zu der, welche auf dem unerschütterlichen Felsgrund der menschlichen Natur ruht . . . und nicht einfach der ‚menschlichen‘ Natur (darin bestand der Fehler der Aufklärungsepoche), sondern unserer europäischen Natur, deren Anfänge in unserem geistigen Vaterlande, der Antike, liegen. Und darum eben müssen wir von unserer Moral zur vorchristlichen, sokratischen, und zur vorsokratischen, instinktiven vordringen; nicht, um sie wieder erstehen zu lassen, behüte Gott, — sondern damit ihr Kampf mit der gangbaren Moral das Neue gebiert, dessen wir bedürfen. Dies ist die Forderung der Zeit; aus vielen Anzeichen ist es ersichtlich, daß wir einer neuen Blüte des Studiums der Antike entgegengehen, wobei diese tiefer begriffen werden und einen stärkeren Einfluß auf die Menschen ausüben wird. Friedrich Nietzsche ist nur ein Beispiel, ein Symptom; der ungeheure, wenn auch langsame Erfolg dieses Propheten der Antike — und dabei der allerantiksten, vorsokratischen Antike — zeigt uns klar, worauf die Bedürfnisse der Gegenwart gerichtet sind, und wo das Mittel zu ihrer Befriedigung zu finden ist. Bei uns in Rußland war das Gefühl der Gesellschaft für die Fragen und Bedürfnisse der Sittlichkeit immer besonders fein; bei uns ist ihr Bewußtsein durch die Tradition weniger beengt, es drängt stärker zur Freiheit, vom Bedingten und Vergänglichem zum

Wahren, Ursprünglichen, Ewigen. Bei uns müßte daher auch das Interesse für die Antike stärker sein, als irgendwo anders. Und wenn ich diese Predigt des Hasses und der Nichtachtung in unserer Gesellschaft höre — kommt es mir vor, als hätte ich mit einem ungeheuren, schmähhlichen Mißverständnis zu tun. Ich möchte der Gesellschaft zurufen: „Was tut ihr denn! Vor euch steht eine Schale, gefüllt mit dem herrlichsten, wohl-schmeckendsten, nahrhaftesten Getränk, — aber der Rand dieser Schale ist mit Wermut bestrichen, und ihr kehrt euch weinerlich, wie Kinder, von ihr ab?“ . . .

Genug jedoch von der antiken Philosophie; ihre Charakteristik hat uns von selbst auf die sozialen und staatlichen Formationen in der Antike gebracht, auf die Praxis und die Theorie der Staatswissenschaft. Ja, auf die Praxis und auf die Theorie; schon durch die Zusammenstellung dieser beiden Begriffe deuten wir an, worin das Unterscheidungsmerkmal der antiken Politik besteht: Alle Völker der alten und neuen Zeit haben das eine oder das andere öffentliche und staatliche Leben gelebt, aber nur die antiken Völker haben darüber nachgedacht, diskutiert und geschrieben; von den neuen Völkern nur die, die es von der Antike gelernt haben. Freilich, ein Gebiet dieses Lebens hat an alle Kulturvölker die Forderung gestellt, sich zu ihm bewußt zu verhalten — das Rechtsgebiet; um die Verhältnisse unter den Bürgern (und Halbbürgern) zu regulieren, und wenigstens einigermaßen die Willkür der tatsächlichen Macht zu zügeln, war eine bestimmte Gesetzgebung erforderlich, die aus einer Reihe von bestimmten Rezepten bestand: „Wenn jemand dies oder jenes tut, setzt er sich dem oder jenem aus.“ Solche Gesetzgebungen sind uns in ziemlich großer Anzahl bekannt; die älteste, babylonische, „der Kodex Hammurabi“, die aus dem dritten Jahrtausend v. Chr. stammt, wurde vor nicht langer Zeit gefunden, und dieser Fund erregte das Interesse der ganzen zivilisierten Welt. Wirklich ist dieser ‚Kodex‘ sehr interessant — unter anderem auch darum, weil wir aus ihm erfahren, wie lange die Menschen nur nach handwerksmäßigen Rezepten von der Formel: „Wenn jemand dies oder jenes tut, so setzt er sich dem oder jenem aus,“ gelebt hat, und wie groß daher die Tat des Volkes gewesen ist, das allein es verstanden hat, von diesen Rezepten zur wissenschaftlichen Jurisprudenz überzugehen, die auf genauer Definition der Rechtsbegriffe begründet ist und in korrekten Operationen mit ihnen besteht; das ist eine ebenso große Tat, wie der Übergang von Quacksalberpraktiken zu der wissenschaftlichen Medizin, deren Fundament das Studium der Eigenschaften der Organismen und Stoffe bildet. Diesen Übergang auf dem Gebiete des Rechts haben zum Teil die Griechen, besonders aber die Römer verwirklicht; und das ist der Grund,

weshalb das römische Recht der Erzieher der modernen Jurisprudenz war, ist und sein wird. Diese These wird wohl oft bestritten . . . nicht sowohl von Juristen qua Juristen (ich mache diese juristische Klausel mit Rücksicht darauf, daß auch die Juristen häufig Parteimenschen sind; qua Parteimenschen sagen sie natürlich was die Partei zu sagen befiehlt), als vielmehr von Halbjuristen und Nichtjuristen. „Wozu sollen wir das römische Recht studieren?“ fragen sie; „unsere Begriffe von der Familie, der Ehe usw. sind ganz andere, als die römischen; was können uns also die Normen des römischen Rechtes nützen?“ — Beachten Sie: die Normen. Überall stoßen wir auf denselben Irrtum: die Norm ist nicht anwendbar — folglich braucht man auch die Sache selbst nicht zu studieren. Uns erscheint jener Soldat in der Anekdote lächerlich, der sich weigerte, die Aufgabe zu lösen „Wenn ich dir 5 Rubel gegeben habe, und du 3 deiner Frau geschickt hast, wie viele bleiben dir übrig?“ — aus dem Grunde sich weigerte, weil niemand ihm 5 Rubel gegeben hatte, und er unverheiratet war; aber im Grunde sind doch jene Quasi-Juristen, deren Einwand ich eben angeführt habe, um nichts klüger als dieser Soldat. Die Normen des römischen Rechts brauchen wir nicht; wir brauchen die Rechtsbegriffe, die dieses auserwählte Volk der Themis mit bewunderungswürdiger Genauigkeit und Zweckmäßigkeit aufgestellt hat — alle diese *justum* und *aequum*, *dolus* und *culpa*, *possessio* und *dominium*, *hereditas* und *legatum*, *fideicommissum*, *usufructus*, *servitus*, *obligatio* und eine Menge anderer; wir müssen verstehen, mit diesen Begriffen zu operieren, sie in den gegebenen Rechtsverhältnissen zu erkennen und dadurch die oft verwickelten einzelnen Fälle des praktischen Lebens auf verhältnismäßig einfache Formeln zurückzuführen; wir bedürfen dieser ganzen feinen und klugen juristischen Analyse, in der die römischen Rechtsgelehrten Meister waren. „Aber wozu denn?“ — fragen jene, „sind doch diese Begriffe und Operationen, soweit sie nötig sind, alle ins moderne Recht übernommen worden.“ Und im modernen Recht, stelle ich die Gegenfrage, haben sie aufgehört römisch zu sein? Sie haben das Wort *usufructus* durch das Wort ‚Nießbrauch‘ ersetzt — und bilden sich ein, daß sie durch diese einfache Manipulation an Stelle des römischen Rechtes ein modernes erhalten haben? Sie haben von einer Flasche edlen Falernerweines die echte Etikette abgerissen, haben sie mit einer einheimischen versehen — und wiegen sich im Gedanken, daß sie vaterländischen Wein trinken? Diese kurzsichtige Gegenwartschwärmerei ist schon aus dem Grunde schädlich, weil sie zu solchen schamlosen Fälschungen und Plagiaten führt. — Aber dies ist ja nur die eine Seite der Sache. Ich sehe zwar a priori ab von der Normativität der Antike und dem normativen Prinzip

bei ihrer Abschätzung; dennoch kann man in gewisser Hinsicht und in gewissen Fällen auch in dieser Beziehung von ihr lernen, und dabei auf dem Gebiet des römischen Rechtes mehr, als auf irgend einem anderen; aber auch dies ist noch nicht alles. Man mag sich zur unmittelbaren, aktuellen Bedeutung des römischen Rechtes verhalten, wie man will — die Bedeutung, welche es als die Quelle unseres Rechtes und als Erzieher unserer Rechtswissenschaft für uns gehabt hat, kann ihm auf keine Weise geraubt werden: *habere eripi potest, habuisse non potest*, hat Seneca sehr treffend gesagt. Wir können die Geschichte unseres Rechtes nicht studieren, ohne das römische Recht zu studieren; und wir müssen diese Geschichte durchaus studieren, wenn wir uns einigermaßen bewußt verhalten wollen demgegenüber, was unserem Leben die Richtung verliehen hat. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Rechtsinstitute gibt uns ihre Entstehung; die Antwort auf die Frage nach ihrer Entstehung — ihre Geschichte, d. h., gemäß der obigen Ausführungen, das römische Recht. Wer dies nicht kennt, wird nie ein denkender Jurist sein; und solcher bedurften wir noch nie so sehr, wie gerade jetzt, da, wie man sagen kann, eine Selbstzersetzung des Kriminalrechtes und -prozesses vor sich geht, da das gequälte Gewissen der Menschheit in der Person von Tolstoi, Nietzsche, Häckel u. a. immer neue Anfragen an die Rechtswissenschaft stellt und in peinvoller Spannung die Antwort erwartet.

Aber das Recht und die Rechtswissenschaft bilden nur die eine Seite dessen, was man antike ‚Politik‘ im antiken Sinn des Wortes nennen kann; sie hat noch viele andere — so viele, daß wir an eine auch nur schematische Vollständigkeit gar nicht denken können. Alle anderen Staaten des Altertums sind entweder auf einer militärischen oder auf einer finanziellen Idee begründet; nur in Griechenland tauchte der Gedanke auf, daß der Staat ein Mittel ist zur sittlichen Erziehung und Vervollkommnung des Menschen, daß die Politik die Vollendung der Ethik darstellt. Bei Homer finden wir ihn noch nicht — in der Gemeinde Homers zieht uns vieles an, aber sie wirkt auf uns, wie die Natur selbst in ihrer derben und materiellen Naivität. Aber da übernimmt Delphi, die größte geistliche und sittliche Macht Griechenlands bis zum fünften Jahrhundert, die gewaltige Aufgabe, Griechenland im Geiste der Religion und Sittlichkeit Apollon politisch zu erziehen. Das griechische Volk zerfiel damals in kleine selbstherrliche Gemeinden, jede einige Tausend Seelen stark; diese *πόλεις* bildeten ein höchst bequemes Material für wichtige und lehrreiche Experimente (man muß lange und eifrig in der Geschichte der neueren Zeit suchen, um etwas Ähnliches zu finden — z. B. Genf zur Zeit Calvins). Die Experimente wurden mit Hilfe verschiedener Mittel und mit wechsell-

dem Erfolge ausgeführt: in einigen Gemeinden gelang es Delphi, die Regierung an sich zu reißen (z. B. in Sparta), in anderen fand es die Mitwirkung mächtiger Parteien (wie in Athen), in wieder anderen bildete der einflußreiche orphische Orden sein Werkzeug (in den süditalischen Kolonien); in einigen siegte Delphi, in anderen wurde es besiegt — für uns sind alle diese Schauspiele von gleichem Interesse. Eine andere Art von Experimenten begannen als Gegenspiel zu Delphi die athenischen Politiker des fünften Jahrhunderts; aber die von ihnen geschaffene landlose Gemeinde von Kriegern und Beamten erleidet im peloponnesischen Kriege einen Zusammenbruch. Die Erfahrungen der Praxis benutzt die Theorie des vierten Jahrhunderts — Plato in seinem ‚Staat‘ — aber auch sie nur, um möglichst schnell zur Praxis überzugehen. So hat uns also Griechenland sowohl in theoretischen Darlegungen als auch in praktischen Anwendungen die Prinzipien der Politik, in des Wortes weitestem Sinne, vermacht: Wie soll man einen Staat einrichten, um der Persönlichkeit die Möglichkeit der höchsten sittlichen Vervollkommnung zu sichern? — Das ist die Frage, die sich als roter Faden durch alle Versuche und Konstruktionen zieht. Es ist dies eine im höchsten Grade interessante Frage. Schon das allein, daß sie in dieser Form gestellt wurde, bedeutet einen gewaltigen Fortschritt: „Wie soll man einen Staat so einrichten . . .?“ Der Staat ist also nicht etwas Elementares, von uns hängt seine Einrichtung und Umwandlung ab, dem Ziel entsprechend, das wir als das beste anerkennen. So glaubten die Alten; diesen Glauben haben auch wir von den Alten ererbt. Er war eine Zeitlang die Quelle extremer Verirrungen: da die Menschen (in der Aufklärungsepoche) sich die Macht des vernünftigen Willens übertrieben groß vorstellten, kamen sie auf den Gedanken, man könne mit Hilfe wohl bedachter Konstitutionen ein Volk plötzlich umziehen und ein neues Menschengeschlecht schaffen. Die blutige Geschichte der französischen Revolution mit ihren totgeborenen Konstitutionen und ihrer wilden, maßlosen Willkür hat uns gelehrt, uns in dieser Sache nüchterner zu verhalten und die elementare Kraft, welche im Charakter der betreffenden Gesellschaft liegt, nicht zu mißachten; aber das Wesentliche, die Idee des politischen Fortschritts, die uns die Antike vermacht hat, wurde dadurch nicht berührt.

Das zum ersten; einen zweiten Schritt vorwärts bildete die Auffassung von der sittlichen Bedeutung des Staates, die durch sein Verhältnis zur Persönlichkeit bedingt wird. In dieser Auffassung sind die Keime gegeben zum Kampf zweier gleich wertvoller und für den kulturellen Fortschritt gleich wichtiger Ideen: der Idee des Staates und der Idee der individuellen Freiheit. Delphi stützte sich auf die erstere und ordnete die Persönlichkeit dem Staate

unter; die Athener suchten die Persönlichkeit, soweit dies ohne Schaden für die Macht des Staates anging, zu emanzipieren — diese Tendenz des athenischen Staatsgedankens betont Perikles in seiner Grabrede bei Thukydides. So hat also die Antike diese fruchtbare politische Antithese in die Welt gesendet, den Antagonismus zwischen dem sozialistischen und dem individualistischen Prinzip; und immer waren sich die einsichtsvollsten Verfechter dieses und jenes Prinzipes bewußt, darin Schüler der Antike zu sein, und haben ihre Bedeutung hochgeschätzt. Der Vater des heutigen Sozialismus, Ferdinand Lassalle, sah in der klassischen Bildung „ein glückliches Gegengewicht gegen das Manchestertum“ im damaligen Deutschland und hielt sie „für eine unverlierbare Grundlage des deutschen Geistes“; sein Antipode, der Prophet des extremen Individualismus, Fr. Nietzsche, entlehnte der Antike die Prinzipien, die er so beredt und erfolgreich in seiner Predigt durchgeführt hat. Beide waren sie im Recht, denn sie waren beide so gebildet, daß sie die Antike nicht für die Norm, sondern für den Samen der heutigen Zivilisation hielten.

Aber auch hier müssen wir neben der ungeheuren theoretischen Bedeutung der antiken Politik ihre ungeheure historische Bedeutung anerkennen — wobei ich Sie bitten muß, diesen letzteren Ausdruck nicht im Sinne einer Abkehrung von der Gegenwart aufzufassen: sie steht im Gegenteil in der engsten Beziehung zu ihr. Ich habe schon früher gesagt, daß unsere Vergangenheit keine Vergangenheit im eigentlichen Sinn des Wortes ist: sie lebt in uns und wir leben durch sie. Wenn wir unsere Vergangenheit studieren, studieren wir unsere Gegenwart in dem, was in ihr am dauerhaftesten und langlebigsten ist. Versuchen Sie die Gegenwart so zu betrachten, als ob Sie heute geboren wären, ohne jede Kenntnis auch nur des gestrigen Tages: alles, was Sie umgibt, wird Ihnen gleich wertvoll, gleich unentbehrlich und ewig scheinen; den hohen Halsbinden oder flachen Damenhüten werden Sie gleiche Wichtigkeit beimessen wie der konventionellen Orthographie, wie der Wehrpflicht oder dem Schwurgericht, wie der Ehe und der Freundschaft. Was kann Ihnen hier helfen, Vorübergehendes von Beständigem, Launen von Bedürfnissen, Nötiges von Unnötigem zu unterscheiden? Die genaue Kenntnis des Menschen? Das ist eine Wissenschaft, die der Zukunft angehört, und zwar der fernen Zukunft; bis dahin bildet die Vergangenheit unsere einzige Richtschnur. Und wenn wir Philologen unsere Gedanken in die ferne Vergangenheit unserer Kultur versenken, so tun wir es nicht, um sie von der Gegenwart abzulenken, sondern um diese leichter und besser zu begreifen, um vom Bedingten und Vergänglichem zum Unbedingten und Ewigen zu gelangen . . . , oder doch zum

Langwährenden; um die Möglichkeit zu haben, die uns umgebenden Erscheinungen richtig einzuschätzen, den angeschwemmten Boden, den morgen eine Welle fortraffen wird, vom granitnen Grunde, auf dem unsere Kultur ruht, unterscheiden zu können. Ihre Geschichte nimmt für uns dort ihren Anfang, wo die Geschichte Griechenlands beginnt . . . von der Geschichte des Orients brauche ich nicht zu reden, da es nicht bekannt ist, inwieweit die Geschichte Griechenlands als ihre Fortsetzung gelten kann. Indem wir diesen Anfang studieren und ihn mit der Gegenwart vergleichen, lernen wir den Weg erkennen, auf dem die Menschheit vorwärts schreitet, geführt von ihrem strengen Erzieher, dem Gesetz der soziologischen Auslese.

Und wie schon oben bemerkt, verleiht das Studium dieses Weges uns nicht nur geistiges Wissen, sondern auch Rüstigkeit und Wagemut der Seele, dank dem tröstlichen Zusammenfallen biologischer und sittlicher Wertschätzung. Tatsächlich fallen nur hier, auf diesem gewaltigen Wege des Kulturlebens der Gesellschaft, diese beiden Wertschätzungen zusammen, — während der kurzen Spanne Zeit, die das Leben eines Individuums ausfüllt, sehen wir sie bald im Einklang, bald im Widerspruch und werden durch ihre Kombinationen nur verwirrt. Mir fällt ein halb scherzhafter, halb ernster Vierzeiler eines russischen Epigrammatikers ein:

Wer nicht als Mann ein Pessimist
Und nicht als Greis ein Misanthrop,
Der ist vielleicht ein guter Christ,
Doch seiner Einsicht zollt kein Lob!

Wirklich sehen wir nur zu häufig während der Lebensdauer einer Generation die Macht über das Recht, die Gemeinheit aber über beide triumphieren; und das ist nicht einmal das schlimmste. Wohl ist es traurig, so viele herrliche Menschenleben zerschmettert zu sehen, während die selbstzufriedene Mittelmäßigkeit und Niedrigkeit triumphiert; aber weit trauriger ist es, zerstörte hohe Ideen zu sehen und die Leichname der gemordeten Wahrheit in den Spalten der Zeitungen und anderer Organe der öffentlichen Meinung. Dagegen ist nichts zu machen; während der Dauer eines Menschenlebens lernen Sie nur das kleine ‚Ich‘ der Sie umgebenden Gesellschaft kennen, und das gewährt keinen großen Trost; wenn Sie ihr großes ‚Ich‘ erkennen wollen, das vom Gesetz der soziologischen Selektion regiert wird — müssen Sie sich in die Vergangenheit versenken und den Weg, den die menschliche Kultur gegangen ist, von seinen ersten Anfängen an studieren. Und hier werden Sie das bemerken, was ich oben das Zusammenfallen der biologischen und sittlichen Wert-

schätzung genannt habe; das Wesentliche desselben kann man mit folgenden Worten ausdrücken: „Das Schlechte erweist sich als nicht lebensfähig und geht zugrunde, das Gute ist lebensfähig und erhält sich.“ Mit freudiger Zuversicht werden Sie dann auf die geheimnisvolle Zukunft schauen, der uns ein unergründlicher Wille entgegenführt; Sie werden, auf die menschliche Natur angewendet, die schönen Worte Lenaus preisen:

Liebe die Natur, die treu und wahr
Ringt nach Glück und Freiheit immerdar.
