

Ueber den Inhalt und Zusammenhang von Plato's Symposion.*)

In dem unerfchöpflich reichen Blüthengarten der griechischen Literatur gehören die Werke des Philosophen Plato ohne allen Zweifel zu den aller schönsten Blumen. Abgesehen von allen anderen Vorzügen derselben, herrscht darin ein so schöner Enthusiasmus für die Erkenntniß der Wahrheit und eine so reine Freude an der gefundenen Wahrheit, daß sie jeden Leser, der sich in diese Worte versenkt, in eine gleiche Stimmung versetzen und ihn mit der uneigennütigen Freude erfüllen müssen, daß es dem Menschengesichte vergönnt ist, nach dem Höchsten zu streben und es in Geist und Gemüth aufzunehmen. Dieses erhabene Gefühl der Wahrheit gibt sich denn auch in der von je her bewunderten Platonischen Sprache zu erkennen. Schon die Griechen sagten von der Sprache Plato's, daß, wenn die Götter Griechisch sprächen, sie wie Plato sprechen müßten. In der That hat diese Sprache durchweg etwas Erhabenes, welches dem erhabenen Gefühle der Wahrheit einen würdigen und erhabenen Ausdruck gibt. Auch die Fülle des Platonischen Stils, die zum Theil selbst in Breite ansart, hängt mit der Freude an der Erkenntniß der Wahrheit auf's Innigste zusammen. Was das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Geht einem Menschen irgend eine neue Wahrheit auf, so fühlt er sich davon so hingerissen und beglückt, daß er nicht aufhören kann davon zu reden und zu zeugen. Und so sehen wir dieses besonders auch an Plato, wie er, wenn ihm eine neue Seite der Wahrheit oder ein neuer Gesichtspunkt der Auffassung aufgegangen ist, nicht Worte genug finden kann, um seiner inneren Anschauung einen Ausdruck zu geben und immer neue Wendungen und Bilder vorbringt, um das, was seine Seele bewegt, vollkommen aus sich herauszusehen. Eine andere Eigenschaft dieser Sprache ist aber ihre außerordentliche Anschaulichkeit. Man kann kaum etwas Lichtvolleres und Klareres finden, als die Platonische Sprache. Sie giebt die Gedanken, auf deren Erkenntniß es ankommt, so vollständig, so angemessen, so deutlich und klar wieder, daß sie stets als ein treues Spiegelbild des Gedankens erscheint. Diese Eigenschaft der Platonischen Sprache, wonach durch dieselbe das Allgemeine stets in der angemessensten Weise veranschaulicht wird, hängt aber schon mehr mit einer zweiten Eigenthümlichkeit der Platonischen Werke zusammen, nämlich mit ihrer Kunstform. Plato erscheint als der Mann, der den Uebergang von der griechischen Kunst zur griechischen Philosophie repräsentirt, und seine Werke legen Zeugniß ab von dieser eigenthümlichen Stellung des Philosophen. Es sind allerdings philosophische Werke, aber Werke, in welchen der philosophische Gedanke eine so anmuthige, anschauliche und individuell abgegrenzte Gestalt angenommen hat, daß sie eben so sehr als Kunstwerke können betrachtet und bezeichnet werden, und daß sie ebendeshalb gleichsam die Brücke von der Kunst zur Philosophie bilden.

Wenn es sich auch in jedem der Dialoge um die allgemeinsten philosophischen Ideen handelt, so ruht doch die Entwicklung derselben stets auf einer individuellen Grundlage. Es sind bestimmte und scharf characterisirte Personen, die sich unterreden; bestimmte Orte, an denen das Gespräch geführt wird; individuelle Verhältnisse und Situationen, die in Betracht kommen; es zieht sich auch ein be-

*) Diese Abhandlung gehört zu den wissenschaftlichen Vorträgen, die im letzten Winter zum Besten unserer Wittwenstiftung vor einem gebildeten Publikum sind gehalten worden; doch ist hier manches Neue hinzugekommen was zum Verständniß des Ganzen oder einzelner Theile desselben nützlich zu sein schien. D.

stimmter Grundton hindurch, wie er den in Betracht kommenden Personen und sonstigen Verhältnissen angemessen ist, kurz! man empfängt in und mit den allgemeinen Ideen ein individuelles und anschauliches Kunstgebilde. Besonders ist das Gespräch ein wesentliches Element dieser Kunstform der Platonischen Werke. Plato hat bekanntlich seine philosophischen Werke in Dialogen geschrieben und zwar in Dialogen, die wahre Muster sind von Dialogen. Der Dialog hat schon in dem gewöhnlichen Umgange etwas gar Heiteres, Einladendes und Förderliches, wenn er nur einigermaßen dem Begriffe eines Dialogs entspricht; denn in einem echten Gespräche berührt sich ein Geist mit einem anderen Geiste; beide schlagen gleichsam zusammen und durchdringen sich gegenseitig, und aus dieser Verbindung leuchtet ein höherer, allgemeinerer Geist hervor, in welchem die beiden individuellen Geister eins sind. Es ist nicht möglich, daß nicht etwas Werthvolles und Wesentliches herauströme, wenn zwei Menschen, die die Wahrheit suchen, sich gegenseitig anschließen und auf einander eingehen. Ein echtes Gespräch erscheint sogar als etwas Geistvolleres und Förderlicheres, als die Beschäftigung mit einem Buche, denn das Lesen eines Buches ist im Grunde ein bloßes Aufnehmen, ein wirkliches Gespräch dagegen ein Nehmen und Geben zu gleicher Zeit, gleichsam ein Einathmen und Ausathmen, eine lebendige Wechselwirkung zwischen zwei denkenden Geistern. Das Gespräch ist natürlich um so geistvoller und um so fruchtbarer, je geistvoller und selbständiger die Menschen sind, die sich unterreden; und je vernünftiger und wesentlicher der Inhalt ist, um den sich das Gespräch dreht. Die Platonischen Gespräche leisten aber in jeder Beziehung das Höchste, was in dieser Form geleistet werden kann. Die Menschen, die er als sich unterredend einführt, staltet er aus mit selbständigem Verstand und Urtheil; es sind Leute, die wirklich denken und auf die Gedanken Anderer gründlich eingehen. Außerdem sind diese Gespräche auch in so fern musterhaft, als in ihnen überall der Ton echter Urbanität, Höflichkeit und Freundlichkeit herrscht, wie er unter gebildeten Menschen herrschen muß. Diese Gespräche sind es daher vornehmlich, die den Platonischen Werken eine lebendige Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit und Anmuth ertheilen, wie man sie in einem Gedicht oder einem anderen Kunstwerke nur irgend finden kann.

Aber das Wichtigste in diesen Werken und die eigentliche Hauptsache ist der tief sinnige Inhalt derselben. Es handelt sich in allen Platonischen Dialogen, so sehr sie sich auch an Bedeutung von einander unterscheiden, stets um die tiefsten Ideen, die das Menschenleben im Innersten bewegen, und die zu erfassen jedes harmonisch gestimmte Menschengemüth gelüftet, um die letzten Principien alles Denkens und Seins, um Tugend und Frömmigkeit, um Ewigkeit und Unsterblichkeit, um Liebe, Freundschaft und Staatsleben, um das Schöne und das Gute, um das Eine, das Absolute nämlich, welches sich allem Einzelnen enthebt und doch Alles in Allem ist, um die Natur der Ideen und die Erzeugung derselben im menschlichen Gemüthe und vieles Andere der Art, was ewig neu und der würdigste Gegenstand bleibt des menschlichen Sinnes und Denkens. Und wie es sich bei Plato stets um die tiefsten Ideen handelt, so trägt die Entwicklung derselben stets das Gepräge wissenschaftlicher Gründlichkeit und Nothwendigkeit. Trotz mancher scheinbaren Zufälligkeit, wie sie die Form des Gesprächs mit sich bringt, ist doch das Ganze stets zusammengehalten von jener philosophischen Methode, die auf die letzten Principien der Wahrheit zurückgeht, die die Begriffe, um die es sich handelt, fest bestimmt und auf dem Wege der Induction und der Deduction aus gewonnenen Urtheilen neue Urtheile mit Nothwendigkeit herleitet.

So sind die Werke Plato's nach Geist, Form und Inhalt eine wahrhaft Epoche machende Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geistes und sie werden daher als eine in ihrer Art classisch vollendete Leistung auch stets ein Bildungsmittel bleiben für die Menschen, die sich zum Höchsten emporbilden wollen, zunächst und vor Allem allerdings für Jünglinge, die sich den Wissenschaften widmen und daher auf die anschaulichste und anmuthigste Weise in das Wesen der Ideen und die gründlichste Methodik der wissenschaftlichen Erkenntniß eindringen wollen; sodann aber auch für die Gebildeten überhaupt, selbst für gebildete Frauen, denen gar manche Gedanken des großen Philosophen nahe gelegt und fruchtbar gemacht werden können. Gilt es aber von irgend einem der Platonischen Dialoge, daß er sich für alle Gebildeten fruchtbar erweisen kann, so gilt es von dem Symposion, denn dieses behandelt eine der unübersehbaren Ideen, eine Idee, die jedes Menschenherz bewegt, die jeden Menschen, er sei Mann oder Weib, alt oder jung, gebildet oder ungebildet, entweder quält oder beseligt, und die gewissermaßen die Quelle alles Lebens, aller Freiheit und Selbsteigenschaft ist;

es ist das die Idee der Liebe. Aber auch in formeller Beziehung gehört das Symposion zu den anmuthigsten und schönsten Dialogen Plato's. Wenn es von irgend einem Werke Plato's gilt, daß sich die schönste Poesie mit der tiefsten Philosophie harmonisch mit einander verbunden haben, so gilt es von diesem. —

Die Veranlassung zu dem Gastmahl, von welchem dieses Gespräch seinen Namen hat, wird gar lieblich geschildert. Einer der größten dramatischen Dichter Athens, Namens Agathon, hat durch eins seiner Dramen, welches öffentlich aufgeführt wurde, den Sieg über seine Mitbewerber davongetragen — einen Sieg der Art, daß ihn jeder griechische Dichter für das Ehrenvollste und Wünschenswertheste hielt, was die Welt ihm nur irgend bieten konnte. In der Freude über diese Ehre hatte der Dichter schon an dem Tage, der unmittelbar auf den Siegestag folgte, ein großes Siegesfest gefeiert, bei dem es, wie gewöhnlich, sehr geräuschvoll hergegangen war. Auch Socrates war zu diesem Feste geladen worden; er hatte aber die Einladung ausgeschlagen, weil er das Getümmel fürchtete. Dagegen besuchte er den Tag darauf den Agathon, da dieser noch eine Nachfeier seines Sieges veranstaltete und dazu nur seine nächsten Freunde eingeladen hatte. Da kommen denn etwa 10 Männer zusammen, die, so zu sagen, zu den ersten Notabilitäten Athens gehören. So finden wir denn außer dem geistreichen und lebenswürdigen Wirthe Agathon hier versammelt: den größten Lustspielbdichter jener Zeit, den Aristophanes; einen wackeren Arzt und tief sinnigen Naturforscher Namens Eryximachus; einen Lebemann gewöhnlichen Schlags Pausanias, einen enthusiastischen Jüngling und Liebhaber schöner Reden Phädrus und Andere, vornehmlich aber den weisen und heiteren Socrates, als den lebendigen Mittelpunkt dieses heiteren Kreises. Als das Gastmahl schon seinem Ende sich näherte, erscheint auch noch der aus der Geschichte Athens wohlbekannte, eben so talentvolle als leichtsinnige Alcibiades, der das Gespräch mit einer Lobrede auf Socrates beschließt, in welcher dieser gleichsam als die personifizierte Idee der Liebe geschildert wird. Da die meisten dieser Gäste schon an dem geräuschvollen Gastmahle des vorigen Tages Theil genommen haben und von den Folgen desselben noch abgesspannt sind, so wird der Vorschlag gemacht, daß sie heute mit aller Mäßigkeit trinken und ihre Zusammenkunft durch Gespräche über den Gros würzen möchten. Dieser Vorschlag wird von allen mit vieler Freude angenommen, und namentlich geht Socrates sehr bereitwillig darauf ein, indem er erklärt, er verstehe sich auf nichts so gut, als auf die Liebeskunst. Sie schicken auch die Harfenspielerin fort, die Agathon zum Gastmahle herbei beschieden hatte, damit sie nicht durch ihr Geklapper die Gespräche störe, und setzen eine bestimmte Ordnung fest, in der sie die Reden halten wollen. So beginnen sie denn dieselben über die Liebe zu halten mit allerlei heiteren Bemerkungen und ironischen Scherzen, die zwischen je zwei Reden eingeschoben werden, auf die wir aber, so erweiternd sie sind, hier nicht eingehen, da unsere Aufgabe nur darin besteht, den Inhalt und Zusammenhang der Liebesreden wieder zu geben. Ehe ich aber auf die einzelnen Reden näher eingehe, muß ich vorher noch bemerken, daß dieselben mit einander in einem lebendigen Zusammenhange stehen; die Rede des Socrates ist zwar die Blüthe des ganzen Gesprächs, aber wie eine lebendige Pflanze vom Saamen aus durch Wurzel, Stengel und Blätter von Stufe zu Stufe mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelt, bis sie in der Blüthe und in der Frucht gleichsam ihr wahres Selbst erreicht, was sie von Anfang an erstrebt hat, so entwickelt sich in unserem Symposion die Idee der Liebe von Stufe zu Stufe, bis sie in der Rede des Socrates in ihrer vollen Tiefe und reiner Wahrheit gefaßt und bestimmt wird. Es herrscht ein organischer Zusammenhang zwischen diesen Reden; es werden alle Momente der Liebe von der niedrigsten bis zur höchsten mit eben so viel Gründlichkeit als Anschaulichkeit vorgeführt, auch die sinnlichen Formen und selbst die Verirrungen derselben werden nicht vergessen. Jede Rede vertritt einen gewissen Standpunkt in der Auffassung der Liebe, und was darin Wahres ist, das wird in den folgenden Reden anerkannt und beibehalten; das Einseitige oder Falsche aber wird von einem höheren Standpunkte aus widerlegt oder doch nur als ein Moment von einer höheren Auffassung beibehalten. So werden wir von Stufe zu Stufe empor geführt, bis wir zuletzt gleichsam auf der Spitze des Berges ankommen und dort die reine und unbeschränkte Aussicht in's Unendliche gewinnen. Als solche Stufen erscheinen die einzelnen Reden, bis uns in der Rede des Socrates das wahre Wesen der Liebe als die Liebe zur Idee erscheint. Diese Rede des Socrates bezeichnet und entwickelt uns die Liebe als etwas Ueber sinnliches, Ewiges und Unsterbliches und gibt uns von dieser Gotteskraft so herrliche Bestimmungen,

daß man unwillkürlich an das große Wort des Christenthums erinnert wird: Gott ist die Liebe. In Vergleich zu dieser einzig vortrefflichen Anschauung von dem Wesen der Liebe, die in der Rede des Socrates enthalten ist, geben die anderen Reden noch eine einseitige, mehr oder weniger sinnliche Auffassung von der Liebe. Aber wie außerordentlich verschieden sind doch wieder die Reden dieser im Einzelnen! Wie unendlich höher stehen die Ideen, die uns die Reden des Grymachus und Aristophanes geben, von denen der erstere die Liebe im Wesentlichen als Einheit im Unterschiede und der letztere als die Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts bestimmt, von der Anschauung in der Rede des Pausanias, der sich mitten in das damals schon dem sittlichen Verderben entgegen gehende griechische Leben hineinstellt und zwar eine edle und unedle Liebe unterscheidet, aber auch der edlen Liebe das sinnliche Element zuschreibt und es durch Sophismen zu rechtfertigen sucht, da er es durch echt philosophische Gründe nicht rechtfertigen kann. Und wie der Kern und Inhalt dieser Reden sehr verschieden ist und sich successiv vom Unvollkommenen zum Vollkommenen erhebt, so ist auch die Form, in welcher die Reden den Inhalt entwickeln, sehr verschieden, und es findet auch in dieser Beziehung ein sicherer Fortschritt von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen statt, so daß man in diesem Gespräch wohl alle Redeformen findet, in denen ein Gedankeninhalt behandelt werden kann. Der erste Redner Phädrus behandelt den Gegenstand noch sehr äußerlich, rein mythologisch und fast dogmatisch, indem er die Prädicate, die bei den Dichtern und in der Mythologie dem Eros beigelegt werden, zusammenstellt; dagegen stellt sich Pausanias mitten in das damalige Leben hinein, beobachtet seine Erscheinungen und sucht neben vielem Wahrem auch manche Verwirrung durch sophistische Gründe und Scheinschlüsse zu rechtfertigen; diese Rede trägt daher durch und durch das Gepräge der Sophistik. In der Rede des Grymachus dagegen begegnen wir dem gründlichen Naturforscher, der die Erscheinungen der Natur mit unbefangenen Sinne beobachtet und die tieferen Gründe derselben zu erforschen sucht; in der Rede des Aristophanes finden wir die poetische Darstellung, das Wesen der Liebe wird durch eine prächtige Mythe veranschaulicht. Die Rede des Agathon aber ist ein rhetorisches Kunstwerk und hat alle Tugenden und Fehler einer bloßen Rede, die, ohne auf die letzten Principien der Wahrheit zurückzugehen, von den Ansichten und Meinungen, die in dem Kreise der Zuhörer gelten, ausgehend, das Gemüth und den Willen zu bestimmen sucht und, um Eindruck zu machen, auf die Anmuth und Schönheit der Bilder und Worte und Wendungen ein besonderes Gewicht legt, ja auch die schwachen Seiten des Gemüthes benützt, um den beabsichtigten Zweck zu erreichen. Die Rede des Socrates endlich erhebt sich auch ihrer Form nach über alle anderen, denn sie ist eine echt philosophische Entwicklung, die von einem klaren und sicheren Begriffe der Liebe ausgeht und aus ihm mit philosophischer Strenge und Gründlichkeit die Eigenschaften und Wirkungen der Liebe herleitet und alle Formen der Liebe bis zu ihrer höchsten Idee hin bestimmt und das höchste Ziel andeutet, zu dem der Mensch mittelst der Liebe kann emporgehoben werden.

Doch alle diese Bemerkungen sollten nur dazu dienen, der verehrten Versammlung nur vors Erste eine allgemeine Vorstellung von dem zu geben, was Sie zu erwarten haben. Jetzt zur Sache! Ich habe den Cyclus von Reden im Symposion oben mit einer lebendigen Pflanze verglichen, die sich aus dem einfachen Saamenkerne durch Wurzel und Stengel, Zweige und Blätter bis zur Blüthe und Frucht erhebt; man kann den Cyclus von Reden aber auch mit einem Flusse vergleichen, der von einer kleinen Quelle anfangend, successiv wächst und immer mehr Leben und Fruchtbarkeit um sich verbreitet und zuletzt in das unendliche Meer mündet. Dieses Meer ist hier die Rede des Socrates; aber die erste dürftige Quelle des lebendigen Stromes ist die unscheinbare Rede des Phädrus. Phädrus begnügt sich nämlich damit, aus der griechischen Mythologie, an die der Theil der Athenienser, der von der modernen sophistischen Bildung noch nicht angesteckt war, noch glaubte, und namentlich aus Homer und Hesiod, den besten Quellen der griechischen Mythologie, mehrere Prädicate hervorzuheben, die dem Eros, dem Liebesgott, beigelegt werden, und daraus einige schüchterne Folgerungen zu ziehen. Es sind in Allem drei Prädicate, die Phädrus nach den mythologischen Vorstellungen dem Liebesgott beilegt; er sei, sagt er erstens, der älteste der Götter, zweitens flöhe er vor allen Göttern dem Menschen die Kraft ein, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, und endlich drittens bringe er die Menschen zu Ehren und Glückseligkeit. Die Griechen waren ein pantheistisches Volk und zwar ein höchst geistreiches, mit dem feinsten Sinne für die Erkenntniß der Dinge ausgerüstetes Volk, und in

Folge dessen kamen sie in der Natur und im Menschenleben leicht auf alles, was Kraft, Macht und Wesenheit hat, auf die eigentlichen ewigen Substanzen des natürlichen und sittlichen Lebens, und personificirten diese ewigen Substanzen und Wesenheiten, die alle Dinge Himmels und der Erde durchwaltet, und verehrten sie als ihre Götter und himmlischen Mächte. Daß sie nun auch vor allem die Liebe als eine solche ewige Substanz und Kraft personificiren mußten, ist bei ihrem Scharfsinne leicht einzusehen, denn was zeigte im Leben des Menschen eine größere Kraft und eine größere Macht als die Liebe? Und diese pantheistischen Vorstellungen von den Göttern finden wir besonders klar und schön dargelegt im Homer und im Hesiod und so namentlich auch eine Schilderung des Liebesgottes, — des Gros bei Hesiod. Nach Hesiod, dem Phädrus folgt, ist das ganze Universum, das jetzt einen so herrlichen Kosmos bildet, anfangs ein formloses Chaos gewesen, aber aus diesem Chaos ist ein wohlgeordnetes Ganzes geworden, und die ersten Wesen, die aus diesem Chaos hervorgegangen, seien die Erde und der Gros gewesen, also der wunderbare Erdkörper, der auch jetzt noch der Träger alles uns bekannten natürlichen und geistigen Lebens ist, und der Gros, die Liebe, die als die Schöpferin alles Lebendigen angesehen werden. Gros sei also der älteste und ursprünglichste von allen Göttern und habe weder Vater noch Mutter noch etwas Anderes, was ihm sein Dasein gegeben. Nach der Vorstellung, daß alles Älteste und Ursprüngliche das Ehrwürdigste und Beste sei, wird dann nun weiter gefolgert, daß Gros auch der Urheber der größten und herrlichsten Güter sei; das ist das zweite Prädicat, welches Phädrus dem Gros beilegt. Er führt von dieser Behauptung in seiner Art einen ziemlich plausiblem Beweis, obschon er auch in diesem immer wieder auf die mythologischen Vorstellungen zurückkommt, in denen er seine Autorität hat, und aus denen er daher auch seine Beweise herholt. Will Jemand, so lautet sein Beweis etwa, ein edles Leben führen, so helfen ihm dazu nicht hohe Verwandtschaft, nicht Ehrenstellen, auch nicht Geld und Gut, sondern ganz allein die Liebe. Denn ein edles Leben wird allein dadurch bewirkt, daß man sich des Bösen schämt und nach dem Guten strebt. Aber beide Gefühle findet man im höchsten Grade unter zwei Liebenden. Denn denkt man sich zwei liebende Menschen, so wird sich jeder von beiden vor dem Geliebten schämen, etwas Böses oder Schlechtes zu thun, oder das Böse, was Andere uns anthun wollen, in feiger Weise sich gefallen zu lassen und es nicht vielmehr tapfer zurückzuweisen; eben so wird ein Liebender vor Allem deshalb sich entschließen, etwas Gutes und Großes zu vollbringen, um sich die Achtung des Geliebten zu erwerben, und namentlich kein Opfer scheuen, um dem Geliebten dienstbar zu sein und alles Gute ihm zuzuwenden, und eben so jedes Uebel ihm abzunehmen. Dächte man sich ein Heer, welches aus lauter Liebenden bestände, so würde es völlig unbeflegbar sein; denn in der Gegenwart des Geliebten würde die Scham vor Feigheit und das Streben nach großen Thaten so gewaltig sein, daß das Heer nicht zum Wanken und Weichen zu bringen wäre. Ja selbst den Tod scheut ein Liebender nicht, wenn es die Rettung des Geliebten gilt, und diese Kraft der Liebe, welche selbst die Cristenz auf's Spiel setzt, um dem Geliebten zu dienen, zeigt sich selbst bei Frauen, wie bei der Alcectis, die für ihren Mann in den Tod ging. Darum aber — und das ist das Dritte in der Rede von Phädrus — verdient sich jeder wahrhaft liebende Mensch durch seine Liebesthaten große Ehre und Seligkeit. Auch diese Behauptung wird durch die Sagen der Mythologie bewiesen. Denn der Alcectis, die für ihren Mann starb, gewährten die Götter die große Auszeichnung, daß sie ihr gestatteteten aus dem Hades zurückzukehren; und den Achilles versetzten sie wegen seiner aufopfernden Liebe zu seinem Freunde Patroclus auf die Inseln der Seligen. — Das ist der wesentliche Inhalt von der Rede des Phädrus. Gewiß enthält sie manches Schöne und Wahre, denn wer wollte es nicht zugeben, daß die Liebe das Ursprünglichste ist, was es gibt und daß sie eine Kraft ist, das Gute zu thun und das Böse zu meiden, und daß sie es ist, die dem Menschen Glück und Seligkeit aller Art verschafft? auch haben die folgenden Redner die von Phädrus zusammengestellten Eigenschaften der Liebe nicht widerlegt, und in so fern wird der Inhalt dieser Rede als Element in die folgenden Reden mit hinübergenommen. Doch fehlt dieser Rede alle innere Entwicklung und vollends jede Spur einer Begriffsbestimmung. Sie setzt die mythologischen Vorstellungen, die die Griechen vom Gros hatten, ohne weitere Prüfung als gültig voraus und abstrahirt aus diesen Mythen die Eigenschaften des Gros und gibt dazu so eine Art mangelhaften Commentar. Diese Art der Behandlung kommt einem gerade so vor, als wenn jetzt ein Schüler aus einem Buche, welches Autorität hat, die Aussprüche

über die Freundschaft auszieht und zusammenstellt, ohne daß man aus einem solchen Auszuge erfahren könnte, weshalb die Freundschaft gerade so ist und sein muß, wie es in dem Buche steht und ohne daß man sogar erkennt, ob derjenige, der das Buch excerptirt hat, diese Ausprüche selbst für wahr hält. Es gab bei den Griechen auch solche Männer, die gewisse Ideen auf diese äußerliche Art behandelten und deshalb hat Plato auch eine solche Behandlung der Liebesidee mit in sein treffliches Werk aufgenommen, um gleichsam alle Standpunkte vertreten zu lassen und an der unphilosophischen Behandlung der Sache die philosophische Methode in ein um so helleres Licht zu stellen.

Einen wesentlich anderen Character trägt die zweite Rede, die über die Liebe gehalten wird, nämlich die des Pausanias. Von mythologischen Vorstellungen ist in ihr fast gar nicht mehr die Rede. Das Einzige, was er aus der Mythologie aufnimmt, besteht in der Unterscheidung von zwei Liebesgöttinnen, nämlich der älteren und mütterlosen, der Tochter des Himmels, welche darum auch die himmlische genannt wird (Venus Urania), und der jüngeren, der Tochter des Zeus und der Diane, (Venus vulgivaga), und auch diese Angabe nimmt er nur um deswillen aus der Mythologie auf, um seinen Satz, der den Kern der Rede bildet, daß nämlich ein doppelter Gros, d. h. eine doppelte Liebe zu unterscheiden sei, auch durch die religiösen Vorstellungen der Griechen zu begründen. Sonst aber verlegt uns die Rede des Pausanias mitten in das griechische Leben jener Zeit, wo es in sittlicher und geistiger Hinsicht schon seinem Untergange entgegenging. Da erfahren wir denn nun, was für niedrige Ansichten man damals zum Theil hegte über die Liebe im Allgemeinen und über die geschlechtliche Liebe im Besonderen. Pausanias wird als ein Mann dargestellt, der tief in diesen trüben Anschauungen befangen ist, und wenn er selbst auch einen Unterschied macht zwischen einer edlen und unedlen Liebe, so hat doch auch die edle noch so vieles Gemeine und Niedrige, daß er alle sophistischen Kunstgriffe in Anwendung bringen muß, um ihre Berechtigung plausibel zu machen. So wird in der Rede ohne Weiteres vorausgesetzt, daß Kraft und Verstand vorzugsweise in dem Manne wohne, und daß die Liebe des Mannes zum Manne etwas viel Höheres und Vollkommeneres sei, als die Liebe des Mannes zur Frau und vollends die Liebe der Frau zur Frau. Es wird selbst die Päderastie, einer der größten Flecken des griechischen Lebens, nicht verworfen, sondern nur weitläufig aus einander gesetzt, auf welcher Art und Weise sie geübt werden müsse, um gerechtfertigt zu erscheinen. Es ist dabei viel von Tugend die Rede und von sittlicher Förderung, und doch scheint immer der trübe Hintergrund einer nicht zu rechtfertigenden sinnlichen Begierde hindurch. Um solche Verirrungen zu vertheidigen, werden alle Mittel einer spitzfindigen Sophistik*) in Anwendung gebracht und die Rede trägt daher durch und durch einen sophistischen Character und stößt den sittlichen Menschen eben so sehr durch dasjenige zurück, was sie vertheidigt, als durch die Art und Weise, wie diese Vertheidigung geführt wird. Und doch ist sie in beiderlei Hinsicht höchst lehrreich und instructiv. Das griechische Alterthum ist auch in seinen Fehlern lehrreich, in seinen theoretischen Fehlern so gut, wie in seinen practischen, weil es Fehler sind, die in der Menschheit immer wiederkehren, und die man daher kennen muß, um sie zu bekämpfen. Die Sophistik d. h. die Kunst, unter allerlei gleichendem Scheine falsche Voraussetzungen in Reden und Verhandlungen einzuführen und durch allerlei Scheinschlüsse daraus unwahre Folgerungen zu machen, war in jener Zeit des Griechenthums höchst verbreitet, und es ist eins der größten Verdienste des Socrates, daß er dieses Scheinwesen bekämpfte und an die Stelle desselben eine gründliche Wissenschaft, die auf sichern Grundlagen ruht, zur Geltung brachte. Aber gehört die Sophistik etwa nur dem Alterthum an? O nein! sie findet sich zu allen Zeiten und in unserer Zeit vielleicht mehr, als sonst, und alle Rechthaberei unter den Menschen sucht sich noch jetzt in der Regel durch Sophismen geltend zu machen. Oder wären wir etwa über die unwürdige Ansicht von der Liebe, nach welcher das sinnliche Element zur Hauptsache gemacht wird, hinaus? Auch das kann nicht gesagt werden, wenn die Verirrungen auch andere Gestalten angenommen haben. Es ist daher sehr instructiv, daß auch diese niedrige Auffassung von der Liebe in den Dialog, der von der Liebe handelt, mit aufgenommen worden ist; alle folgenden Reden erheben sich über diese Anschauung, und in's Besondere erscheint die Rede des Socrates in Vergleich zu der des Pausanias als ein helles Licht zu der dicksten

*) Ueber die Sophismen in der Rede des Pausanias ist die erste von dem am Ende der Abhandlung kommenden Erörterungen nachzusehen.

Finsterniß. Aber ein wahres Moment dieser Rede wird in den folgenden Reden festgehalten und höchst fruchtbar ausgebeutet. Dieser bereits oben angedeutete Gesichtspunkt, durch den sich die Rede des Pausanias weit über die des Phädrus erhebt, besteht nämlich darin, daß man einen doppelten Gros d. h. eine doppelte Liebe zu unterscheiden habe, die himmlische und die irdische, und daß man den überfinnlichen Gros loben und preisen und ihn walten lassen müsse, den gemeinen aber zu verachten und zu meiden habe. Denn alles Thun des Menschen, heißt es in der Rede des Pausanias, sei an und für sich weder gut noch böse, sondern werde erst das Eine oder das Andere durch die Art und Weise, wie man es übe. Er führt als solche Thätigkeiten, die an und für sich weder gut noch böse seien, an: das Trinken, den Gesang, die Unterhaltung durch ein Wechselgespräch; so sei es auch mit der Liebe; beziehe sich die Liebe auf den Geist, so sei sie gut und edel, würde aber an dem Anderen nur der Körper geliebt, so sei sie gemein und unedel.

In der Rede des Arztes Crymachus weht uns eine ganz andere Lust an; wir fühlen sogleich, daß sie von Dingen handelt, die wir uns aneignen können, und daß sie Wahrheiten ausspricht, die allen Zeiten gemeinsam sind, weil sie über alle Zeit hinausliegen und den Character des ewigen an sich tragen. Zunächst erkennt Crymachus das an, was den eigentlichen Sinn in der Rede des Pausanias ausmacht, daß nämlich ein doppelter Gros zu unterscheiden sei, ein himmlischer und ein gemeiner, aber der Gros sei von Pausanias viel zu eng gefaßt, denn er finde sich nicht bloß in den Seelen der Menschen in Bezug auf schöne Menschen, sondern auch in Bezug auf vieles Andere, ferner auch in Thieren und Pflanzen, ja in allen Dingen Himmels und der Erde und in allem göttlichen und menschlichen Treiben. So wird denn also der große Gedanke ausgesprochen, daß die Liebe ein allgemeines Weltprincip sei, ein Princip, welches alle Dinge scheide und verbinde, belebe und zerstreue. Da aber Crymachus ein Arzt und Naturforscher ist, so wendet er seinen allgemeinen Satz vorzugsweise auf die Natur und ihre Erscheinungen, in's Besondere auf den menschlichen Organismus an, macht aber dann auch sehr gute Anwendungen von seinen Sätzen auf andere Gebiete, wie auf die Musik und auf die Religion. Das Erste nun, worauf er aufmerksam macht und worin er dem Vorredner recht gibt, besteht darin, daß sich in allen Gebieten entgegengesetzte Wirkungen zeigen, so an dem körperlichen Organismus Gesundheit und Krankheit, an den Erscheinungen der Atmosphäre gutes und schlechtes Wetter, von denen jenes Fruchtbarkeit, einen guten Gesundheitszustand bei Thieren und Menschen und Pflanzen, dieses aber Unfruchtbarkeit, Seuchen, Mehlthau und ähnliche Erscheinungen hervorbringe; ferner heißen diese Gegensätze in der Tonwelt Harmonie und Disharmonie, in Bezug auf die Religion Pietät und Impietät. Nun geht er aber weiter von der ohne Zweifel richtigen Voraussetzung aus, daß Ungleiches von Ungleichen begehrt und geliebt werde, oder anders ausgedrückt, daß einander entgegengesetzte Wirkungen von einander entgegengesetzten Ursachen und Kräften herrühren; die Kraft also, welche Gesundheit bewirkt, ist der entgegengesetzt, welche Krankheit bewirkt, die Kraft, die die Impietät bewirkt, ist derjenigen entgegengesetzt, die die Pietät bewirkt, und so in allen Fällen: jeder Gegensatz in den Erscheinungen und Wirkungen weist ganz sicher auf einen Gegensatz der bewirkenden Kräfte und Wesenheiten hin, von denen die eine Gutes, Schönes, Heilsames, Erfreuliches, Gesundes, Beständiges u. s. w. hervorbringt, die andere ihr entgegengesetzte: Böses, Häßliches, Verderbliches, Unerquickliches, Krankhaftes und Unbeständiges. Diese beiden entgegengesetzten Grundkräfte, die Entgegengesetztes bewirken, bezeichnet Crymachus als die beiden ungleichen Größen, von denen Pausanias gesprochen hatte.

Aber mit den bisherigen Erörterungen, so sinnig sie auch erscheinen mögen, sind wir noch keineswegs auf das letzte Princip gekommen, welches die Rede des Crymachus befeelt, und welches eine Wahrheit ausspricht, die seitdem durch tausend Entdeckungen der Naturwissenschaften immer mehr bestätigt worden ist. Dieses Princip ist die Einheit in den Unterschieden oder auch die Einheit in den Gegensätzen. Jedes erscheinende Wesen hat mannigfache Unterschiede und selbst Gegensätze in sich, und es kommt also darauf an, daß diese Unterschiede und Gegensätze gebunden sind durch eine sie alle durchbringende Einheit, durch einen alle Unterschiede zu einem heilsamen Ziel hinführenden Endzweck. Diese Einheit in dem Gegensätze, die Harmonie in den unterschiedenen Bestandtheilen ist es, worauf die ganze Rede des Crymachus hinweist, denn hier eben zeigt sich der Unterschied der Liebe. Diejenige Liebe, die in einem Organismus oder irgend einem anderen lebendigen

Wesen diese herrliche Harmonie und Einheit der entgegengesetzten Elemente hervorbringt, das ist die himmlische, die heilsame, die hehre Liebe, dagegen ist diejenige Liebe, wodurch Disharmonie, Zwiespalt und Zerstörung in den lebenden Wesen bewirkt wird, z. B. die Eigenliebe und Selbstsucht, die gemeine und böse Liebe. Da Ceyrinachus ein Arzt ist, so erläutert er diesen Gedanken vor Allem durch die Arzneikunde. Die Arzneikunde bezieht sich auf den körperlichen Organismus des Menschen. Dieser aber hat entgegengesetzte Kräfte in sich, von denen Ceyrinachus anführt: das Kalte und das Warme, das Trockene und das Nasse, das Bittere und das Süße und Anderes der Art. Stehen nun diese entgegengesetzten Kräfte und Elemente in dem rechten Verhältnis zu einander, nämlich in Harmonie und Einigkeit, so entsteht das, was wir Gesundheit nennen; dagegen Krankheit, wenn nicht das rechte Verhältnis unter diesen Kräften stattfindet, also: Zwietracht, Widerspruch, unaufgelöster Gegensatz. Gehört also, um bei seinen Beispielen zu bleiben, zum Gedeihen des Organismus eine gewisse Temperatur, ein gewisses mittleres Verhältnis zwischen Wärme und Kälte, so ist die Gesundheit von diesem normalen Verhältnis abhängig, steigert sich aber entweder die Hitze oder die Kälte ungebührlich, und wird das harmonische Verhältnis zwischen beiden gestört, so entsteht Krankheit. Der Arzt aber ist der Mann, der sich auf dieses harmonische Verhältnis der Kräfte versteht und das gestörte Gleichgewicht wiederherstellen kann, indem er die Ueberfülle der einen Kraft herabsetzt oder den Mangel der anderen aufhebt. Er muß im Stande sein, das Feindseligste im Körper, wie die genannten Gegensätze, unter sich zu befreundend und mit gegenseitiger Liebe zu erfüllen, und die Arzneikunde ist hiernach eben die Wissenschaft, die sich auf das Zuviel und auf das Zuwenig dieser im körperlichen Organismus wirksamen Kräfte versteht und im Stande ist, das Zuviel zu deponenzieren und das Zuwenig zu potenzieren. Ganz ähnliche Betrachtungen werden über die Bitterung, über die Mußik und über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit angestellt. So kommt es bei der Mußik wesentlich auf Harmonie und Rhythmus an, beide Bestimmungen beruhen aber auf der Einheit entgegengesetzter Kräfte, die Harmonie nämlich auf dem rechten Verhältnis zwischen dem Hohen und dem Tiefen, zwischen den hohen und tiefen Tönen, der Rhythmus aber oder das Zeitmaß auf einem richtigen Verhältnis des Schnellen und des Langsamen, und die Tonkunst ist es, die in dieses Alles Uebereinstimmung hineinbringt, indem sie Liebe und Eintracht unter ihnen erzeugt. Die Tonkunst ist daher die Kenntniß von den Liebesbestrebungen in Bezug auf Einklang und Zeitmaß, und der ist der rechte Tonkünstler, der solche Lieder und Mußikstücke hervorbringt, die durch ihr harmonisches Wesen die Hörer auch harmonisch stimmen und sie dadurch veredeln und zu allem Guten und Großen geneigt machen; eben so hat der Mußiklehrer solche Mußikstücke zum Unterricht zu gebrauchen, die solche schöne Wirkungen in den Schülern hervorbringen. Eben so beruht endlich auch alle Gottesverehrung darauf, daß der rechte Liebesgeist zwischen den Menschen und der Gottheit gepflegt und der verkehrte Liebesgeist (also z. B. der, der auf der Selbstsucht beruht, wie denn viele Menschen um deswillen religiös sind, um ihrer Gewinn- und Ehrsucht Vorichub zu leisten) aufgehoben wird, und diesen rechten Liebesgeist zu pflegen, das ist eben die Aufgabe der Priester. Alle diese Betrachtungen beruhen aber auf dem Satze, daß alles Wahre, Gute und Vollkommene auf der Einheit im Gegensatz beruht, und daß diese Einheit im Unterschiede die himmlische Liebe ist. Ceyrinachus beruft sich in dieser Beziehung auch auf den tief sinnigen Satz des Heraclit, daß das Absolute, (das Eine), obgleich in sich unterschieden, doch sich mit sich selbst zusammenschließt, wie die Harmonie des Bogens und der Leier*) womit gesagt sein soll, daß selbst das Absolute oder das Eine in der Weise mit sich eins, einfach und in sich harmonisch ist, daß in ihm wesentliche Unterschiede und Gegensätze aufgelöst und aufgehoben sind, wie denn in der That auch Gott nicht anders als ein absolut lebendiges Wesen gedacht und begriffen werden kann, als daß er eine Fülle von natürlichen und geistigen Unterschieden, eine Welt, ein Universum setzt und doch in diesem seinem Anderen stets eins ist mit sich selbst und sich selbst in seiner Fülle und Herrlichkeit offenbar macht. So besteht denn nach unserem Naturforscher das Werk der echten Liebe in der Vereinigung dessen, was verschieden ist, in der Versöhnung dessen, was sich geschieden hat, in der Harmonie zweier Wesen, von denen jedes für sich ist, das andere Wesen von sich ausschließt, und doch auch mit ihm im Innersten vereint ist.

*) Cf. die weiter unten folgenden Bemerkungen über eine vielbesprochene Stelle im Symphonon.

Diese Idee von der Einheit im Unterschiede, die für die Griechen gewiß noch sehr neu war, müßte uns jetzt viel näher liegen, nachdem wir das Leben der Natur und das geistige Leben ungleich genauer kennen gelernt, als es den Griechen möglich war. Wenn wir gegenwärtig überzeugt sind, daß in der Materie zwei entgegengesetzte Kräfte auf einander wirken, die Attractionskraft und die Kraft der Repulsion und daß ohne die Attractionskraft die materiellen Atome sich bis in's Unendliche zerstreuen, dagegen ohne Repulsionskraft das Ganze der Materie in einem einzigen Punkt zusammenschumpfen würde, wenn also die Materie aus Attractionskraft und Repulsionskraft besteht, haben wir da nicht ein lebendiges Beispiel von einer Einheit im Gegensatze?

Oder haben wir nicht auch in unserem Planetensysteme eine Einheit im Unterschiede? Denn nach der Ansicht des Astronomen constituiren zwei entgegengesetzte Kräfte das Planetensystem, die Centrifugalkraft und Centripetalkraft. Hätten die Weltkörper, die zu einem Planetensysteme gehören, nur Centripetalkraft, so würden sie sich alle nach einander hinbewegen und müßten, da die Sonne der bei weitem größte von allen ist, in dieser zusammenfallen und einen Klumpen bilden. Hätten sie aber alle nur Centrifugalkraft, so würden sie in der Tangente jeder in's Unendliche fortfliegen und auch so den Organismus des Planetensystems zerstören. Wer denkt nicht auch sogleich an die Electricität, den Magnetismus und ähnliche physikalische Kräfte, die aus zwei entgegengesetzten Kräften: der positiven und negativen Electricität und dem Nord- und Südmagnetismus bestehen und doch in diesem Gegensatze diese wunderbaren einheitlichen Kräfte sind, als welche sie in der Natur so Großes wirken. Oder ist's nicht auch im Geistigen so, daß alles geistige Leben sich in der Einheit von Unterschieden entwickelt? Ist nicht die Freundschaft zwischen zwei Menschen eine lebendige Einheit im Unterschiede? Wenn sich zwei Menschen nicht wesentlich von einander unterschieden, so würden sie keine Freundschaft bilden können; denn sie würden kein Interesse an einander finden, da jeder schon Alles, was des Anderen ist, in sich selbst trägt und sich also an dem Anderen nicht bereichern und erweitern könnte. Wäre aber gar keine Einheit in dem Unterschiede beider, wäre gar kein Einheitspunkt, der sie zusammenhielte, so würden sie ganz und gar auseinander prallen und eher Feinde als Freunde sein. Also auch in der Freundschaft kommt es auf eine Einheit im Unterschiede an. Und das ist das höchst Merkwürdige in einer lebendigen Freundschaft, daß in demselben Maße, wie ich mich immer tiefer und inniger mit dem Freunde einige, ich auch den Unterschied zwischen mir und ihm um so deutlicher erkenne und entwickle. Also Ehre dem trefflichen Grymachus, der dieses Princip und mit ihm zugleich ein so wahres Merkmal im Begriffe der Liebe ausgesprochen, oder vielmehr Ehre dem Plato, der es ihm hat ausgesprochen lassen.

Auf die Rede des geistreichen Naturforschers folgt die des Dichters Aristophanes, ein unvergleichliches Meisterwerk, wie Steinhart in seiner Einleitung zum Symposium bemerkt, in welchem sich der Geist jenes ersten aller Comödiendichter mit dem Geiste des Plato, der neckende, gaukelnde, behaglich selbst mit dem Bedenklichsten spielende Scherz mit einem tiefen, über dem bunten Spiele schwebenden und zuweilen überraschend hervortretenden Ernst, der klarste Verstand mit der muthwilligsten, scheinbar regellos umherschweifenden Phantasie so innig vermählt, daß eine Trennung beider Seiten unmöglich ist, weshalb auch jede Bergliederung der Rede, welche sich eine solche Trennung zum Ziele setzt, nicht die lebendige Seele, die diese wunderliche Dichtung durchdringt, sondern nur ihr Knochengerüst ergreifen würde. Da es uns aber in diesem Vortrage vornehmlich darauf ankommt, die verschiedenen Gesichtspunkte, nach welchen einer der geistreichsten Männer aller Zeiten, nämlich unser Plato, eine der wunderbarsten Ideen, nämlich die Idee der Liebe, betrachtet, kennen zu lernen, so werde ich doch den Inhalt und Kern der Rede in den Vordergrund stellen und dann aus der höchst possirlichen Sage, die er sich zur Veranschaulichung dieses Kerns ausgesonnen hat, so viel mittheilen, als zu unserem Zwecke erforderlich ist. Zunächst kann die Rede des Aristophanes als eine Ergänzung von der des Grymachus erscheinen, denn während Grymachus die Wirkungen der Liebe vornehmlich in der Natur nachgewiesen hatte, lenkt Aristophanes die Betrachtung wieder auf den Menschen zurück, und gibt uns Aufschluß über die Kraft, Wirksamkeit und Bedeutung der Liebe, die zwei Menschen lebendig an einander bindet. Ganz ähnlich als Grymachus bezeichnet er die Wirkung der Liebe als die Vereinigung zweier Menschen, die sich unwiderstehlich zu einander hingezogen fühlen, aber diese Vereinigung ist nach ihm eine Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit, die durch die Schuld der

Menschen geschieden und zerrissen worden ist. Indem der Gros durch die gegenseitige Liebe, die zwei Menschen gegen einander hegen und bethätigen, die Scheidung solcher, die zu einander gehören, aufhebt, die ursprüngliche Einheit wieder herstellt, so beweist er sich als der menschenfreundlichste aller Götter, als der rechte Helfer der Menschen, als der rechte Seelenarzt, der das tiefe Seelenleiden, was die Menschen quält, heilt und dadurch den Menschen das größte Glück bereitet, dessen sie überhaupt theilhaftig werden können. Diesen Verlauf der Menschengeschichte von der ursprünglichen Einheit, in der die Menschen voller Kraft und Befriedigung waren, durch die Entzweiung, in die sie sich durch Troz und Ungehorsam gegen die Götter hineinstürzten, bis zur Rückkehr zur ursprünglichen Einheit und damit zu voller Freudigkeit und Seligkeit veranschaulicht aber Aristophanes als Dichter durch eine sinnreiche Sage, in der sich die oben angegebene Idee gleichsam Punkt für Punkt verleiblicht, und zwar, da er ein Lustspieldichter ist, durch eine heitere und lustige Sage, die uns selbst abgesehen von ihrem tiefen Kern, schon durch ihren heiteren Character recht ergötzen kann. Die ursprünglichen Menschen, so erzählt er, seien nämlich ganz anders beschaffen gewesen, als die gegenwärtigen. Während nämlich jetzt jeder Mensch nur eine Hälfte sei, die sich durch Liebe und Freundschaft mit der andern Hälfte zu einem Menschen zu ergänzen habe, so seien diese beiden Hälften ursprünglich zu einem einzigen Organismus verwachsen (verbunden) gewesen, und es habe daher solcher Gebilde drei Arten gegeben. Entweder war nämlich das Männliche mit dem Männlichen, oder das Männliche mit dem Weiblichen, oder endlich das Weibliche mit dem Weiblichen organisch verbunden. Die Gestalten dieser Wesen waren daher jede aus zweien der gegenwärtigen menschlichen Gestalten organisch zusammengewachsen und waren daher (cylinderrörmige) walzenförmige Gebilde. Alle Organe, die wir jetzt einfach haben, waren bei jenen Wesen doppelt vorhanden, und die wir jetzt doppelt besitzen, fanden sich damals in vierfacher Zahl. Auf der walzenförmigen Gestalt sah ein Kopf mit zwei Gesichtern, die nach entgegengesetzten Seiten hinblickten, daran befanden sich 4 Augen, 4 Ohren und ferner hatte jedes Geschöpf 4 Hände, 4 Füße und so alles Andere, wie es sich Jedermann leicht ausmalen kann. Während wir also jetzt blos nach einer Seite hinsehen können und wenn wir auch die Gegenstände der entgegengesetzten Seite besehen wollen, uns erst umdrehen müssen, so hatten jene Wesen den Vortheil, daß sie nach vorn und nach hinten Alles ohne Unterschied im Kreise herum übersehen konnten. Und da diese Wesen an jeder Seite ein Augenpaar hatten, so konnten sie nach jeder Seite hingehen, ohne sich umkehren zu müssen, aber diese Fortbewegung, welche für uns die einzige ist, war bei ihnen nicht die beste und auch bei weitem nicht die rascheste. Wenn sie nämlich recht rasch vorwärts kommen wollten, da bewegten sie sich kopfüber und schlugen ein Rad, indem sie abwechselnd auf die vier Paare ihrer Bewegungswerkzeuge sich stützten.

Diese Doppelmenschen hatten nun eine gewaltige Kraft und Stärke und einen so heftstrebenden und übermüthigen Sinn, daß sie sich gegen die Götter empörten, und den Himmel zu ersteigen und die Götter anzugreifen dachten. Da überlegte der Göttervater, was zu thun sei, um diesem Unfug zu steuern; den Blitz gegen sie schleudern und sie ganz wieder vernichten wollte er nicht, schon deshalb, weil er dann die von ihnen dargebrachten Opfer hätte entbehren müssen; aber ihren Uebermüth und ihre Ausschweifungen dulden konnte er doch auch nicht. Nach langem Ueberlegen hielt er es endlich für das Beste sie dadurch zu schwächen und zu demüthigen, daß er jeden in die beiden Hälften zerschnitt, woraus das ganze organische Gebilde bestand. Das geschah denn nun auch von oben nach unten, etwa so wie man ein Ei in seiner Längsrichtung von dem runden nach dem spitzigen Ende hin durch ein Pferdehaar zerschneidet; das Gesicht wurde aber in jeder Hälfte nach dem Schnitte hingekehrt, damit jeder immer das entstandene Unheil vor Augen habe und im Bewußtsein seiner Schuld fein artig und demüthig bleibe. Dem Apollo aber wurde befohlen, die Haut über die Schnittfläche herüberzuziehen und Alles zu heilen. So entstanden denn aus jedem Mannweib ein Mann und ein Weib, aus jedem Gebilde, das aus zwei Männern zusammengesetzt war, zwei für sich bestehende Männer und eben so zwei Weiber aus einem bis dahin gedoppelten Weibe. Als aber diese Operation vollbracht war, da fühlten die nunmehrigen Menschen den ungeheuren Verlust, den sie erlitten hatten, und sie sehnten sich aufs Innigste nach ihren verlorenen Hälften und suchten sie begierig auf, und wenn sie sie gefunden hatten, so umschlangen sie sich und vergaßen darüber alles Andere, wie Essen und Trinken, und so wären sie alle zu Grunde gegangen, wenn sich Zeus ihrer

nicht erbarmt und eine Einrichtung getroffen hätte, die es ihnen möglich machte, sich wahrhaft zu vereinigen und ihre Sehnsucht zu stillen. So ist denn seit langer Zeit die gegenseitige Liebe dem Menschen angeboren, und der Liebesgott ist es, der die Menschenhälften mit einander zu einem lebendigen und in sich befriedigten Ganzen und aus Zweien also Eins macht und die ursprüngliche Menschengestalt mit ihrer Vollkommenheit und Stärke wiederherstellt. So vereinigen sich nun zwei von verschiedenem Geschlechte zur Ehe, aus welcher das Familienleben hervorgeht, zwei aber von demselben Geschlechte, also entweder zwei Männer oder zwei Weiber, zur Freundschaft mit ihren großen Zwecken und mit ihren edlen Genüssen. In der Ehe und in der Freundschaft ergänzt sich Jeder zu einem in sich vollendeten und befriedigten Ganzen und dieses in jedem Menschen lebende Streben und Tagen nach Ganzheit ist und heißt Liebe. Und wenn sich zwei, die zusammengehören, gefunden haben, so entsteht in Beiden ein unaussprechliches Gefühl, so daß sie mit Worten nicht zu sagen wissen, was sie wünschen, daß ihnen von einander geschehe. Denn nicht etwa der Liebesgenuß allein dürfte das zu sein scheinen, weshalb der Eine mit dem Andern so sehnsuchtsvoll zusammen zu sein wünscht, sondern es ist offenbar, daß das Herz eines jeden von Beiden etwas Anderes verlangt, was es nicht auszusprechen vermag; jedes ahnet es aber, was es verlangt und deutet es in räthselhafter Weise an. So viel ist aber gewiß, daß wenn Hephästos, der Gott der Schmiedekunst, zu zweien, die ein solches unendliches Liebesverlangen zu einander in ihrem Herzen tragen, hinzutrate und zu ihnen sagte: was ist's denn eigentlich, ihr lieben Leute, was ihr wollt? Wünscht ihr denn etwa dieses, daß ihr so viel als nur irgend möglich an einem Drie bei einander verweilet, und Tag und Nacht einander nicht verlaßt? Tragt ihr danach Verlangen, so will ich euch in Eins zusammenschmelzen und zusammenblasen, daß ihr aus zweien völlig eins werdet und als eins lebt, so lange ihr lebt und wenn ihr sterbt, auch dort im Hades, von einem gemeinschaftlichen Tode hingerissen, statt zweier einer seid; so sehet denn zu, ob ihr danach Verlangen tragt, und ob euch dieses Genüge leistet, wenn euch das zu Theil würde. Wenn sie das hörten, so würden sie antworten: ja das ist es, was wir wünschen, mit dem Geliebten vereint und zusammenschmolzen und aus Zweien Eins zu werden. Das ist die Rede des Aristophanes über die Liebe, ein merkwürdiges Gebilde, im Innern tiefer Ernst und Wahrheit und in der Einleitung voller Heiterkeit und voll komischer Einfälle. Mit diesen beiden Elementen schließt sie auch, während nämlich die Zuhörer einerseits ermahnt werden, die Götter zu ehren, um diese Glückseligkeit zu erlangen, deren Urheber der Gros ist, und zu ihrer ursprünglichen Ganzheit und Vollkommenheit zurückzukehren, so droht er andererseits scherzhafter Weise, daß die Menschen im entgegengesetzten Falle durch ihre Gottlosigkeit es dahin bringen möchten, daß Zeus sie noch einmal durchschneite, und wir dann auf einem Beine herumhüpfen und noch elender und hilfsbedürftiger werden möchten, als wir bereits sind. — Der tiefe Ernst dieser Rede besteht aber darin, daß der Mensch sich nicht einbilden soll, für sich etwas zu sein, sondern erst durch Selbstentäußerung und absolute Hingabe an einen anderen Menschen zu der Allgemeinheit und Freiheit kommt, zu der wir von Anfang an bestimmt sind.

Nach dem Aristophanes tritt der Dichter Agathon auf. Er gibt den Liebesreden dadurch eine ganz neue Wendung, daß er er erklärt, er wolle den Liebesgott selbst loben und seine Werke, während die bisherigen Redner nicht sowohl den Gott gelobt hätten, sondern das Glück des Menschen bei dem vielen Guten, dessen Urheber der Gott sei. Das thut er nun auch und zwar in der Weise der Lobredner und seine ganze Rede hat durch und durch einen oratorischen Character, und namentlich zum Schluß nimmt sie einen solchen rednerischen Schwung und Prunk an, daß einem, so zu sagen, Hören und Sehen vergeht;* in den früheren Theilen ist sie dagegen recht verständig und klar disponirt; sie erhebt sich von einer klaren Verstandesbetrachtung zu einem das Gemüth in Bewegung versetzenden Schwung, bei dem jedoch auch viel rhetorisches Geklingel mit unterläuft. Die eigentlichen Beweise der Behauptungen sind meist schwach und topikstisch und wahrscheinlich deshalb in ihrer Blöße unmittelbar vor die Rede des Socrates gestellt, damit philosophische Gründlichkeit auf dem Hintergrunde rhetorischer Oberflächlichkeit um so leuchtender hervortrete. Doch enthalten die Behauptungen selbst viel Wahres und Interessantes und führen uns recht tief in die eigentlich hellenischen Anschauungen ein, während Socrates gleichsam ein Mensch im Allgemeinen ist, über das Volksthümliche des Griechen-

*). S. die unten folgende Bemerkung über das einseitig Rhetorische in der Rede des Agathon.

thums hinausgeht und, indem er in den Universalismus des allgemein Menschlichen hinüber leitet, eine Richtung anbahnt, die ihre Vollendung im Christenthum findet. Doch zur Sache! Während nämlich die vorhergehenden Redner so viel Gutes, Wahres und Schönes von der Liebe zu sagen wußten, so geht Agathon von dem Begriff der Vollkommenheit, der in dem griechischen Volke lebte aus und sucht in seiner Art nachzuweisen, daß die Merkmale, die in diesem Begriffe der Vollkommenheit liegen, in dem Liebesgotte sich finden. Die Griechen faßten aber die Vollkommenheit einer Person in dem Worte *καλοκάγνια* zusammen, *καλός* heißt aber: schön und *ἀγαθός*: gut, so daß nach ihrer Ansicht ein vollkommener Mensch gut und schön sein müsse. Die Güte ist aber die normale Beschaffenheit des Inneren und die Schönheit die diesem Inneren entsprechende äußere Erscheinung. Weil die Schönheit, nämlich die wahre Schönheit, also nichts weiter ist, als das erscheinende Gute und Wahre, so hielten die Griechen später das Schöne und das Gute oft auch für identische Begriffe und dieser Identificirung beider Begriffe begegnen wir auch in der Rede des Socrates, der ein geistiges Schöne geltend macht, welches mit dem Guten identisch ist. Die Schönheit ist aber zunächst doch nur etwas Sinnliches und Körperliches, und in diesem Sinne faßten die Griechen in ihrer ersten Zeit und bis Socrates hin den Begriff der Schönheit und da sie, wie bemerkt, das Schöne für ein notwendiges Merkmal der menschlichen Vollkommenheit hielten, so legten sie einen außerordentlichen Werth auf körperliche Schönheit, sie gingen ihr nach, sie bewunderten sie, sie thaten alles Mögliche, um sie aus jedem Menschen herauszubilden, und die absolute Bedeutung, die bei ihnen die Gymnastik hatte, hing mit diesem Bemühen eng zusammen, denn die Gymnastik sollte nicht blos dazu dienen, dem Körper Gesundheit und Kraft zu geben, sondern ihm auch alle Anmuth, Grazie und Gefälligkeit anzubilden, deren es nur irgend fähig war. Mit der unbegrenzten Bewunderung, die die Griechen für die körperliche Schönheit hatten, hängt denn auch die Ausbildung der Plastik zusammen, denn in der Plastik suchten und fanden sie das Ideal der menschlichen Gestalt und stellten es in einer solchen Vollendung dar, daß ihre Leistungen in diesem Gebiete mustergiltig für alle Zeiten geblieben sind und bleiben werden. Die Rede des Agathon scheidet noch das Gute und Schöne von einander, und ist in so fern höchst instructiv, als wir aus ihr genau erfahren, was sich die gebildeten Griechen unter dem Guten und Schönen dachten. Denn der Inhalt dieser Rede besteht in der Behauptung, daß der Gros gut und schön ist, und in der weiteren Ausführung, was für Eigenschaften der Gros haben muß, um gut und schön zu sein. Gut aber ist er nach Agathons Rede, weil er weise, gerecht, tapfer und mäßig ist. Das sind die sogenannten vier Cardinaltugenden, die bei den Alten eine so große Rolle spielen. Wenn man fragt, wie man darauf kam, die moralische Güte eines Menschen gerade mit diesen vier Tugenden zu umfassen, so kann man sich dieses sehr leicht in folgender Art begreiflich machen. Der Mensch steht nämlich im Grunde nur in drei Verhältnissen, nämlich 1) zum Göttlichen an und für sich, 2) zu seinen Mitmenschen und 3) zur Natur, und Tugend ist das richtige Verhältniß zu diesen drei Subären. Die Erkenntniß und Verehrung des göttlichen Wesens ist Weisheit; das Verhältniß zu den Mitmenschen hat zwei Seiten, erstlich nämlich besteht es darin, daß man jedem anderen Menschen das Seine zu Theil werden läßt, und das ist die Gerechtigkeit, zweitens aber auch darin, daß man Andere von sich abwehrt, die uns nicht das Unsere wollen zu Theil werden lassen, und das ist die Tapferkeit; zur Natur endlich stehen wir dann in dem normalen Verhältnisse, wenn wir uns unseren sinnlichen Trieben nicht blindlings überlassen, sondern sie so befriedigen, daß dem Geiste Genüge geschieht, und das ist die Mäßigkeit. Diese vier Tugenden nun sucht Agathon dem Gros zu vindiciren, um seine Ansicht zu begründen, daß Gros gut sei. Daß der Gros gerecht ist, d. h. weder etwas Unrechtes thut noch erleidet, wird dadurch bewiesen, daß in der Liebe alles Gewaltthame und aller Zwang wegfällt, indem alles freiwillig gethan und empfangen wird. Denn wo sich zwei lieben, da thut keiner dem Anderen Gewalt an, sondern jeder ist vollkommen frei, und was sie geben und nehmen, das thun sie mit vollster Freiheit und Freiwilligkeit. Wo aber Geben und Nehmen freiwillig ist, wo keine Gewalt statt findet, da ist Gerechtigkeit. Unrecht geschieht nur dann, wo der Wille des Anderen nicht geachtet und ihm Gewalt angethan wird. Daß aber der Gros tapfer ist, wird dadurch bewiesen, daß die Liebe alles, was sonst das Mächtigste ist, überwindet. Mäßig ist aber der Liebesgott, denn Mäßigkeit besteht in der Bewältigung der Lüfte und der Begierden, aber die Liebe ist die Ueberwinderin aller anderen Begierden. Endlich sei der Gros auch der weiseste, denn

erst wer Liebe hat, der wird in Kunst und Wissenschaft oder auch sonst etwas finden; die Liebe allein macht zum Dichter, zum Philosophen, sie macht schöpferisch, und wer nicht von der Liebe ergriffen ist, der wird auch nichts entdecken oder erfinden, sondern immer im Dunkeln bleiben. Daß aber der Gott der Liebe schön sei, zeigt Agathon, indem er nachzuweisen sucht, daß er alle Eigenschaften besitzt, die nach ihm zur Schönheit gehören. Er rechnet aber dazu folgende vier Eigenschaften: 1) Jugend, 2) Zartheit, 3) Elasticität oder Geschmeidigkeit und 4) Anmuth. Es liegt etwas gar Tiefes und Wahres in diesen vier Bestimmungen der Schönheit, und obgleich Agathon dieselben nur auf die sinnliche Schönheit bezieht, so wird man nicht leugnen können, daß sie auch für die geistige Schönheit passen. Denn was wäre denn eine schöne Seele, wenn in ihr nicht eine ewige Jugend und ewige Frische pulsrte? Diese Jugend des Geistes kann und soll auch dann noch fortbauern, wenn der Körper bereits dem Tode entgegenwallt. Eben so kann man von der Zartheit der Gesinnung und von der Zartheit der Behandlung anderer Menschen sprechen, wie man von der Zartheit des Körperbaues spricht, und zu einer schönen Gesinnung und zu einem schönen Benehmen wird jeden Falles auch die Zartheit gehören, die Agathon als ein wesentliches Merkmal der Schönheit betrachtet. Ferner ist auch die dritte der oben angeführten Eigenschaften, nämlich die Geschmeidigkeit oder, wie man sie auch anders nennen kann, die Elasticität, oder die Gewandtheit, oder die Beweglichkeit, oder das Fließende, was das Platonische Wort (*ὕψιον*) eigentlich bedeutet, nicht bloß eine Eigenschaft des Körpers, sondern auch des Geistes und der geistigen Werke, denn wer würde z. B. die Sprache eines Menschen schön finden, wenn sie nicht alles Spröde und alles Harte von sich abstreift und nicht das Fließende, Gewandte und Geschmeidige in sich trägt? Endlich wird man eben so gut von der Anmuth des Betragens, der Sprache und anderer Aeußerungen des Geistes sprechen können, wie von der Anmuth des Körpers. Man sieht daraus, wie richtig diese Bestimmungen auch für die geistige Schönheit sind. Agathon bezieht sie aber allerdings zunächst auf die körperliche Schönheit und seinen Beweis, daß der Liebesgott schön sei, d. h. diese vier Merkmale der Schönheit besitze, führt er durch ein allgemeines Princip, das gewissermaßen das Gegentheil von dem Satze des Cratylus ist, obgleich doch beide ihre Wichtigkeit haben.

Denn Cratylus fand das Wahre in der Harmonie der Gegensätze, während Agathon gerade den Satz aufstellt, daß das Aehnliche sich stets zu dem Aehnlichen halte, was ungefähr mit unserem Sprüchwort gleichbedeutend ist: Gleich und Gleich gesellt sich gern; daß aber beide Grundsätze ihre relative Wahrheit haben, das beweist wieder die Freundschaft, denn wirkliche Freundschaft wird nur dann zwischen zweien Menschen bestehen, wenn sie eins sind in ihren Ueberzeugungen über die wichtigsten Dinge Himmels und der Erde, und in so fern kann man sagen: Gleich und Gleich gesellt sich gern, anderer Seite aber fordert eine lebendige Freundschaft einen sicheren Unterschied und selbst Gegensatz zwischen den Individuen im Temperamente, in Anschauungen, Tendenzen und anderen Dingen, und in so fern ist der Satz richtig: daß sich das Unterschiedene sucht; in der Ausgleichung der Unterschiede liegt das fortschreitende Leben der Freundschaft, das ewig Frische und Neue; — in der Einheit aber, auf welcher das Verhältniß beruht, das Glück und der Frieden der Freundschaft. Aus der Erfahrung nun, daß die Liebe stets auf das Schöne sich bezieht, folgert Agathon, daß der Erreger der Liebe, der Liebesgott, selbst schön sein müsse, denn Gleiches werde nur von Gleichem angezogen; eben so müsse der Liebesgott jung sein, da er sich nur von der Jugend angezogen fühle. Plato liebt es und muß es als Philosoph lieben: in jedem Gegenstande, den er betrachtet, die Unterschiede, Gegensätze und Widersprüche hervorzuheben, denn darin besteht das Dialectische der Philosophie, daß an einem Gegenstande die entgegengesetzten Bestimmungen, die sich zu widersprechen scheinen, hervorgehoben werden und doch das Bewußtsein festgehalten wird, daß die Widersprüche und Gegensätze den Gegenstand so wenig zerstören, daß die fortgehende Auflösung derselben vielmehr das fortschreitende Leben desselben bewirkt. In vielen Fällen hebt er sogar nur die Gegensätze hervor und überläßt es dem Leser, die Einheit derselben zu finden oder wenigstens zu ahnen. Wer der bisherigen Entwicklung meines Vortrags aufmerksam gefolgt ist, der wird noch ein Beispiel finden, wo einem und demselben Gegenstand geradezu entgegengesetzte Prädicate beigelegt werden. So wird der Gros in der Rede des Phädrus als der älteste Gott und in der des Agathon als der jüngste bezeichnet, aber ist nicht Beides richtig? Ist nicht die Liebe das Ursprünglichste, das Älteste, was es

gibt, und doch auch das ewig sich Erneuernde, das Jüngste, was es gibt? das Uranfängliche und doch auch das in jedem Momente sich neu Erzeugende, das Erste und Letzte, das immerfort Entstehende und doch auch das über alle Entstehung Erhabene, das Gestern und das Heute und was allein eine sichere Zukunft hat? Wir werden also nicht anders sagen können, als daß auch die Rede des Agathon gar wichtige Bestimmungen über die Liebe enthält, die wir auch jetzt noch uns aneignen können, und daß jeder von wahrer Liebe durchdrungene Mensch wirklich gut sei und schön und wenn auch nicht körperlich schön, doch in der That geistig schön. Doch alle Bestimmungen dieser Rede und aller früheren Reden, so vortrefflich und wahr sie auch in ihrer Art und auf gewissen Standpunkten sein mögen, erscheinen nur gleichsam als Bausteine, aus welchen ein schöner Dom gebaut werden soll, und dieser Dom ist die Rede des Socrates, zu welcher wir uns nun wenden.

Es kann vorher, ehe näher auf diese Rede eingegangen wird, im Allgemeinen bemerkt werden, daß sie sich sowohl durch ihren Inhalt, wie durch ihre Form von den übrigen Reden auf's Wesentlichste unterscheidet. Was den Inhalt betrifft, so hielten die anderen Reden in der Liebe mehr oder weniger noch ein sinnliches Element fest, ja in einzelnen derselben wie in der Rede des Pausanias war der sinnliche Factor geradezu der herrschende und bestimmende Factor, dagegen erhebt sich die Rede des Socrates zu dem Begriff der rein geistigen Liebe, und die Liebesbestrebungen, in denen noch ein sinnliches Moment vorhanden ist, sind ihm nur Vorstufen zu der wahren Liebe, in welcher der Geist zum Geiste in ein reales Verhältniß tritt und sich dadurch eine unsterbliche Existenz begründet und bereitet. Mit dieser rein geistigen Tendenz hängt auch der — wenn auch nur mehr äußerliche — aber doch immerhin bemerkenswerthe Umstand zusammen, daß in der Rede des Socrates auch das griechische Wort für die Liebe — nämlich das Wort *ἔως* in einem geistigeren und allgemeineren Sinne genommen wird, als die Griechen es zunächst gebrauchten. Das Wort *ἔως* hatte nämlich bei den Griechen eine sehr hervortretende sinnliche Färbung, indem es sich ganz hauptsächlich auf die Geschlechtsliebe bezieht, und diese Nebenbedeutung hat es sogar noch bis auf die heutige Zeit beibehalten, denn noch jetzt verstehen wir unter erotischen Gedichten solche, die sich auf die Geschlechtsliebe beziehen. Darin liegt ohne Zweifel auch der Grund, weshalb das neue Testament die christliche d. h. die aus dem Geiste Christi fließende Liebe niemals mit dem Worte *ἔως* sondern stets mit dem Worte *ἀγάπη* bezeichnet, welches bei den alten Griechen als Substantivum noch gar nicht vorkommt, als Verbum *ἀγαπᾶω* aber auch bei den Griechen niemals von der sinnlichen Liebe gebraucht wird. Socrates gibt in dem Worte *ἔως* die allgemeine Bedeutung, die unser Wort Liebe auch hat; denn unser schönes und liebliches Wort: Liebe ist bekanntlich ganz allgemein und bezieht sich auf Alles, dem der Mensch mit ganzer Seele sich zuneigt, und worin er aufgeht. Wir sprechen eben so gut von der Liebe zu einer Frau und zu einem Freunde, wie von der Liebe zu einer Wissenschaft oder zur Wahrheit, eben so sehr von der Liebe zur Natur und zur Menschheit wie von der Liebe zu Gott. In dieser allgemeinen Bedeutung meint nun auch Socrates das Wort: *ἔως* und gebraucht es daher eben so gut in Beziehung auf ein sinnliches Individuum, wie auf die universellste Idee, die in der Seele des weisesten Mannes Platz hat. — Was nun aber zweitens die Form des Socraticischen Vortrags betrifft, so unterscheidet sie sich schon äußerlich von den anderen Reden dadurch, daß wir wieder einen vollkommenen Dialog finden, während die anderen Vorträge meist nur durch dialogische Betrachtungen eingeleitet und geschlossen werden und sonst wirkliche Reden sind und die Eigenschaften, Tugenden und Mängel der eigentlichen Reden besitzen. Socrates theilt nämlich seine Ueberzeugungen in der Form eines Gesprächs mit, welches er ehemals mit einer weisen Frau Namens Diotima gehalten habe. Mag nun Socrates wirklich einmal so ein Gespräch mit der Diotima, die in der That eine historische Person ist, gehalten oder mag Plato dieses Gespräch erdichtet haben, in beiden Fällen ist doch der Umstand sehr bedeutend, daß gerade einer Frau so hohe Ueberzeugungen in den Mund gelegt werden, um so mehr, da das Gespräch eine solche Haltung hat, daß Diotima als Lehrerin und Socrates als Schüler erscheint. Sollte man nicht daraus schließen können, daß Socrates und Plato die Ueberzeugung gehegt haben, daß die wahre tiefe Einsicht in das Wesen der Liebe der gebildeten Frau näher liege, als dem Manne? Kann man daraus denn nicht wieder schließen, daß Socrates und Plato in der Schätzung des weiblichen Geschlechts einen wesentlich höheren Standpunkt einnehmen, als ihre Zeitgenossen, die das weibliche Geschlecht verachteten, wie wir dieses schon in der Rede des Pausanias gesehen und

auch in der Rede des Aristophanes erschen können, der die Liebe zu dem Manne für viel edler und höher erklärt, als die Liebe zur Frau, weil der Mann Einsicht und Kraft vor dem Weibe voraus habe? — Der wesentlichere Theil von der Form des Socraticischen Vortrages ist aber die innere Form, d. h. die Begründung und Entwicklung der vortreflichen Ideen über die Liebe, die wir in dieser Rede finden. In dieser Beziehung steht aber die Rede des Socrates unendlich edler, als die übrigen Reden, so hoch, als die philosophische Entwicklung über der rhetorischen Darstellung steht. Wir haben gesehen, daß die früheren Reden gar viele wahre, tiefe und schöne Gedanken über die Liebe enthielten, — Gedanken, die zum großen Theil noch immer einen unverfälschten Bestandtheil unserer besten Ueberzeugungen bilden, aber es fehlt diesen Gedanken noch die philosophische Begründung und Entwicklung — eine Entwicklung, die von einem sicher bestimmten Begriffe der Liebe ausgeht und aus ihm alles, was nur von der Liebe gesagt werden kann, mit logischer Nothwendigkeit herleitet.

Zwar stellt sich Socrates Anfangs mit seiner gewöhnlichen Ironie, als sei er von den anderen Reden und namentlich von der des Agathon ganz entzückt, und als habe er in der Ueberzeugung, daß er nicht im Entferntesten etwas so Schönes leisten könne, gern fortlaufen wollen, wenn es nur gegangen wäre; denn er habe immer geglaubt, daß man über einen Gegenstand, den man loben solle, nur die Wahrheit sagen müsse, aber nach den Reden, die er gehört, zu urtheilen, sei das die rechte Weise, eine Sache zu loben, daß man ihr dreist das Größte, Schönste und Beste beilege, möge es sich nun wirklich so verhalten oder nicht. Ganz im Gegensatz zu diesem rhetorischen Prunkten hat er nun eine philosophische Entwicklung gegeben, indem er zuerst genau bestimmt, worin das eigentliche wahre Wesen der Liebe besteht, sodann wie sie sich äußert und was sie bewirkt. Das Erste in jeder wahrhaft wissenschaftlichen Entwicklung ist der Begriff der Sache, welche betrachtet werden soll. Will der Mathematiker, eine Wissenschaft vom Kreise geben und alle Wahrheiten, die vom Kreise gelten, beweisen, so muß er vor Allem einen scharfen und unzweideutigen Begriff vom Kreise geben, denn mit einer nebulösen Vorstellung vom Kreise, wie sie wohl jeder Mensch hat, läßt sich schlechterdings nichts Gründliches anfangen. In der That haben die Menschen zunächst nur solche nebelhafte Vorstellungen von den Dingen, von denen sie reden, aber solches Reden aus der bloßen Vorstellung heraus führt zu keiner sichern Erkenntniß der Sache, vielmehr muß die Vorstellung von der Sache erst zu einem klaren und deutlichen Begriff der Sache erhoben werden, wenn die Betrachtung auf einen sicheren Grund gebaut werden soll. Daß so viele Menschen nicht klar, bestimmt und überzeugend von einer Sache sprechen können, kommt in der That daher, daß sie mit bloßen Vorstellungen operiren und sich nicht zu genau bestimmten Begriffen erheben.

Dieses gilt denn auch von der Liebe. Wohl jeder Mensch hat eine Vorstellung von der Liebe, so daß er in Folge derselben etwa solche Urtheile fällt: Diese Handlung ist liebevoll, jene ist es nicht; aber die meisten Menschen würden gewiß in Verlegenheit kommen, wenn sie die Frage beantworten sollten: was ist denn nun eigentlich das Wesen der Liebe? Und doch muß man diese Frage gründlich zu beantworten wissen, wenn die Betrachtungen über die Liebe einen höheren Werth haben sollen, als eine Zusammenstellung von Behauptungen, denen gegenüber mit gleichem Rechte oder Unrechte entgegengesetzte Behauptungen aufgestellt werden können. Darum besteht nun der erste und umfangreichste Theil der Socraticischen Rede in einer sorgfältigen Bestimmung des Liebesbegriffs. Die allererste Beobachtung aber, die jeder Mensch macht, der sich selbst betrachtet, besteht darin, daß sich die Liebe stets auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, oder daß sie ein Verhältnißbegriff ist. Gleich wie der Vater nur Vater eines Sohnes oder einer Tochter, wie ein Freund nur Freund eines anderen Freundes, oder wie die Ursache nur die Ursache einer Wirkung und umgekehrt nur die Wirkung die Wirkung einer Ursache ist und so in unzählig vielen anderen Beispielen, so ist auch die Liebe nur in so fern Liebe, als sie sich auf etwas außer mir, auf einen Gegenstand oder auf eine Person bezieht, d. h. die Liebe ist ein Verhältnißbegriff oder ein Begriff, der sich stets auf ein Anderes bezieht und in diesem Anderen seine Ergänzung und Vollendung hat. Aber damit ist nur noch sehr wenig gesagt, denn auch der Haß, das reine Gegentheil von der Liebe, ist ein Verhältnißbegriff d. h. bezieht sich auf eine Person oder eine Sache, die außerhalb desjenigen liegen, der den Haß im Herzen hat. Während aber der Haß das Gehäße von sich möglichst entfernt, es flieht oder ver-

nichtet, so besteht die Liebe gerade darin, daß ich dasjenige, was ich liebe, begehre, von ganzer Seele danach verlange, es aufzuheben, mich mit ihm zu vereinigen trachte. Es liegt in der Liebe ein unendliches Bedürfnis, das zu haben und zu besitzen, es zu ergreifen, mich mit ihm zu beschäftigen und mit dem zu vereinigen, was ich liebe. Wer Liebe zu den Wissenschaften hat, der trägt ein unauflösliches Bedürfnis nach den Wissenschaften in sich, er sucht die Wissenschaften und beschäftigt sich mit den Wissenschaften und sucht immer tiefer in dieselben einzudringen, und so viele derselben er sich auch aneignet, so wird er doch niemals gesättigt, sondern der Hunger und Durst nach ihnen wächst in demselben Maße, als er in dieselben eindringt. Das Verlangen, die Begierde, der Trieb nach dem, was ich liebe, ist also eine Hauptbestimmung in dem Begriff der Liebe: Wonach ich aber ein Verlangen und eine Begierde habe, das besitze ich noch nicht, sondern das Verlangen besteht gerade in dem Triebe, das erst in Besitz zu nehmen und mir anzueignen, wonach ich verlange und trachte. Ich begehre nur dasjenige, woran ich Mangel habe, wovon ich aber fühle und weiß, oder doch zu wissen meine, daß es zu meiner Ergänzung und Befriedigung notwendig ist. Selbst die alltäglichsten Wünsche geben es zu erkennen, daß sie aus einem Mangel des Subjects, das den Wunsch hat, kommen. Wenn ich wünsche groß zu sein, so bin ich's noch nicht. Und wenn auch einmal einer, der schon gesund ist, den Wunsch ausdrückt, gesund zu sein, so ist das nur so zu verstehen, daß er für die Zukunft gesund zu sein wünscht, also für eine Zeit, für welche er die Gesundheit noch nicht hat. Selbst wenn eine Mutter ihr Kind liebt, das sie doch schon besitzt, so liegt in dieser Liebe das herzliche Verlangen, das Kind glücklich zu machen, es an Leib und Seele zu fördern, es gesund zu erhalten, es gut und weise zu machen, sich ihm mitzutheilen und von ihm sich mittheilen zu lassen. Eine Liebe, die nicht dieses Verlangen, diese Begierde und Neigung in sich hätte und nach etwas hindrängte, was ich noch nicht besitze, aber über Alles zu besitzen wünsche, das wäre keine lebendige Liebe, das wäre überhaupt keine Liebe.

Hält man diesen Punkt in dem Wesen der Liebe fest, daß die Liebe ein Verlangen nach dem ist, was der Liebende nicht besitzt und was er nicht ist und woran es ihm fehlt, so kommt man auf das merkwürdige und nicht genug zu beachtende Resultat, daß die Liebe ein Haben und ein Nichthaben, ein Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit ist. Denn eben so klar in dem Bisherigen nachgewiesen worden ist, daß jedes Verlangen ein Nichthaben dessen voraussetzt, was ich verlange, eben so klar ist's doch, daß ich dasjenige, was ich verlange, doch gewissermaßen schon in mir trage. Denn wie könnte ich denn etwas verlangen, wovon ich nicht eine Kenntniß oder ein Gefühl oder eine Ahnung in mir trüge? Was wäre denn das Streben nach einer Sache, deren Idee ich nicht schon in mir hätte. Alles Verlangen nach einer Sache ist ein Werden und das Werden ist noch kein Sein dessen, was da wird, aber es ist doch auch kein bloßes Nichts mehr. Solche Begriffe, die ein Sein und Nichtsein zugleich in sich involviren, sind Mittelbegriffe, und die Liebe ist ein solcher Mittelbegriff, der ein Sein und Nichtsein und daher den Stachel zu einem sich entwickelnden reichen Leben in sich trägt. Solche Begriffe gibt es in allen Gebieten, z. B. auch im Gebiete der Moral. Denken wir uns einen Menschen, der das Böse, was er in sich hat oder gethan hat, bereut, so ist das ein solcher Zustand, der entgegengesetzte Bestimmungen in sich trägt, denn der bereuende Mensch ist so etwas Mittleres zwischen Gut und Böse; er ist noch nicht gut, denn wie könnte er so zerknirscht und so unzufrieden mit sich selbst sein und sich für böse und sündig erklären, wenn er's nicht wäre? Andererseits aber wie könnte er sich denn für böse erklären und das Böse bereuen, wenn er's nicht eben so gut schon von sich ausgeschieden und sich darüber erhoben hätte? Für einen solchen dialectischen Begriff, für ein solches Mittleres zwischen zwei entgegengesetzten Bestimmungen erklärt nun Socrates die Liebe, ganz eben so, sagt er, sei der richtige Glaube ein Mittleres zwischen dem Nichtwissen und der wissenschaftlichen Erkenntniß, denn ein völliges Nichtwissen sei doch der richtige Glaube nicht, denn er habe doch schon den wahren Inhalt des Wissens, aber das Wissen sei er doch auch noch nicht, da es ihm an der Begründung des Geglaubten fehle. Diese von Socrates aufgestellte Bestimmung von der Liebe, daß sie ein Mittleres ist zwischen zwei entgegengesetzten Dingen oder Begriffen, tritt noch weit deutlicher in's Licht, wenn gefragt wird: was liebt man denn eigentlich? Die Antwort darauf ist: man liebt das Schöne. Das Schöne wird aber von Socrates als gleichbedeutend mit dem Guten und Glückseligen gehalten. Man kann daher auch sagen: man liebt das

Gute oder das, was glücklich macht; und man wird dagegen nichts einwenden können. Denn was man auch lieben möge, man liebt es, weil man es für schön und gut und glückbringend hält. Der Mensch kann sich darin irren, daß er etwas für gut hält, was doch nicht gut ist, wie wenn einer den Trunk liebt, aber so weit in solchen Fällen überhaupt noch von Liebe die Rede sein kann, so liegt sie allein darin, daß das Geliebte von dem Liebenden als etwas Glückbringendes angesehen wird, wenn er auch seines Irrthums früher oder später bewußt wird; aber die wahre Liebe besteht doch nur in dem Verlangen nach dem wirklichen Schönen und Guten. Da aber dem oben Gesagten zufolge die Liebe ein Verlangen nach dem ist, was geliebt wird, also nach dem Schönen und Guten, der Verlangende aber das noch nicht besitzt, so geht daraus hervor, daß der Liebende das Schöne und Gute, was er liebt, noch nicht besitzt; indeß würde man wieder irren, wenn man ihn für böse oder schlecht oder unglücklich hielte, vielmehr ist die Liebe ein Mittleres zwischen beiden. Die Weisheit z. B. ist etwas Gutes und Schönes, die Unwissenheit dagegen etwas Häßliches und Schlechtes, aber die Liebe zur Weisheit oder die Philosophie ist ein Mittleres zwischen Weisheit und Unwissenheit; der Philosoph erstrebt die Weisheit und hat sie daher noch nicht, er hat sie aber doch auch in so fern, als er irgend ein Gefühl von der Weisheit in sich tragen muß, weil er ohnedieß gar nicht nach der Weisheit streben könnte. Kein Gott wird nach Weisheit streben, weil er die Fülle der Weisheit schon in sich trägt, aber auch die ganz Unwissenden werden nicht nach Weisheit streben, denn das überaus Kläglich der Unwissenheit besteht gerade darin, daß die Unwissenden, ohne gut und schön und verständig zu sein, doch mit sich zufrieden sind und keinen Stachel in sich tragen, der sie über sich hinaus und zur Weisheit hintriebe. Die Liebe zur Weisheit vereint also das Sein der Weisheit und das Nichtsein der Weisheit in sich, ist ein Mittleres zwischen beiden, eine Bewegung von dem Nichtwissen zum Wissen, ein Werden der Weisheit aus der Unwissenheit. In dieser Art wird in der Rede des Socrates ausgeführt, daß der Gros weder gut noch böse, weder schön noch häßlich, weder glücklich noch unglücklich sei, sondern ein Mittleres zwischen beiden, auch ein Mittleres zwischen dem Sterblichen und dem Unsterblichen, zwischen dem Endlichen und Unendlichen, ein Mittleres zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen. Aber was ist er denn nun, da er weder Gott noch Mensch ist? Die Antwort lautet: er ist ein Dämon, der gleichsam die Brücke bildet zwischen Gott und dem Menschen, eine Vermittlung zwischen beiden. Denn mit den Göttern unmittelbar kann kein sterblicher Mensch verkehren, aber durch die Liebe wird die Schranke, die beide scheidet, aufgehoben; die Gebete und Opfer der Menschen werden in der Liebe der Gottheit dargebracht, und umgekehrt kommen die Gebete, die Gaben und Segnungen der Gottheit durch die Liebe zu den Menschen. Um diese Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, die in dem Begriff der Liebe liegen, recht zu veranschaulichen, erzählt Plato eine sehr sinnreiche Mythe über den Ursprung des Gros. Er sei nämlich am Feste der Aphrodite gezeugt worden, und sein Vater sei der Gott der Fülle, und seine Mutter die Göttin der Armuth, und so sei er arm und reich zugleich. Daß diese Mythe, die ich nicht ausführlich mittheilen kann, sehr sinnig ist, wird jeder anerkennen, der etwas von der Liebe zu dem Guten und Schönen weiß. Es durchdringen sich in der That in dem Gefühl der Liebe das Gefühl der Bedürftigkeit und der Fülle, und je größer und vollkommener der Gegenstand ist, auf welchen sich die Liebe bezieht, desto mehr fühlt der Liebende eben so sehr seine unendliche Armuth und Bedürftigkeit als seinen Reichtum und seine Fülle. Der Mensch, der etwas Großes liebt, etwa einen guten und schönen Menschen oder das Vaterland oder vor Allem Gott, der fühlt sich dem geliebten Objecte gegenüber unendlich arm und bedürftig, und doch auch wieder unendlich voll und reich. Der Liebende fühlt sich als ein Nichts, und doch hat er gerade in diesem Nichtssein eine Fülle des Seins, er ist demüthig und fühlt sich doch hoch erhoben, er stirbt gleichsam in sich und lebt doch in diesem Sterben erst wahrhaft auf. In diesem Sinne ist's also zu verstehen, wenn die Liebe bestimmt wurde als das Verlangen nach dem Schönen und Guten, und, da der Besitz des Guten glückseliger macht, als das Verlangen nach Glückseligkeit, und da dieses Verlangen keine Grenzen kennt, so ist die Liebe das Verlangen nach dem beständigen Besitz des Schönen, des Guten und der Glückseligkeit. — Das ist das Wesen der Liebe! Aber wie es kein Werden gibt ohne ein Gewordenes, in welchem das Werden sich fixirt; keine Thätigkeit, die nicht eine That zu ihrem Resultate hätte; kein Verlangen, welches nicht das erreichte, was verlangt wird; so kann auch die Liebe kein bloßes

Verlangen, kein bloßes Werden bleiben, und wenn es auch immer wieder erwacht, so müssen doch auch Werke heranstreben, in denen das Liebesverlangen sich gestaltet und befriedigt. Die Liebe ist eine fortwährende Thätigkeit, aber jede fruchtbare Thätigkeit muß Früchte oder Werke bringen. Was sind denn nun die Werke der Liebe? oder da alle Werke, als Werke der Liebe, nothwendig einen und denselben Character an sich tragen werden, so kann man auch fragen: Was ist denn das Werk der Liebe? Die Antwort auf diese Frage bildet den zweiten und letzten Theil von der Rede des Socrates. Die kurze Antwort auf die Frage: was ist das Werk der Liebe? lautet bei Socrates so: das Werk der Liebe ist Schöpfung eines Neuen oder Zeugung eines Neuen in dem Elemente des Schönen, und zwar geistig eben so gut als leiblich. Keine Schöpfung, keine Zeugung, keine Hervorbringung eines wahrhaft Neuen und Werkvollen ist möglich oder nur denkbar, wenn dem Schaffenden nicht die Liebe inwohnt und ihn reizt und treibt. Ist ein Mensch z. B. mit Liebe, Interesse und Begeisterung erfüllt für irgend eine Kunst und Wissenschaft und gibt sich in Folge dieses Enthusiasmus ihr hin, lebt und arbeitet für sie, so ist's nicht anders möglich, als daß er Entdeckungen macht, daß ihm neue Gedanken und Ideen aufgehen, und diese sind in diesem Falle die Schöpfungen und Erzeugnisse, die durch die Liebe hervorgebracht worden sind, sie sind gleichsam die Kinder seiner innigen Liebe, und ohne solche Liebe gibt es auch keine solche Kinder des Geistes. Aber auch die Männer, die gegen ihr Volk oder gegen den Staat, dem sie angehören, von Liebe erfüllt sind und in Folge der Liebe für dasselbe denken, arbeiten, dulden und sich opfern, bringen Neues und Großes hervor und werden z. B. Gesetzgeber, die durch ihre Gesetze Wohltäter werden oft für ihre Mitbürger von Jahrhundert zu Jahrhundert. Nur solche Zeugungen aus dem Geiste der Liebe haben etwas Göttliches und Unsterbliches in sich, und durch sie werden die endlichen Wesen unsterblich; alles Andere aber, was nicht aus dem Schooße der Liebe geboren wird, ist leerer Tand und nichtiges Wesen, hat keinen Bestand und keine bleibende Existenz. Daher bringt Socrates die Liebe in die innigste Verbindung mit der Unsterblichkeit und bezeichnet die Liebe als die Zeugungsstätte der Unsterblichkeit. Alles Endliche vergeht, alle endlichen Wesen, Naturwesen so gut wie Menschen, eilen ihrem Tode entgegen, da ist kein Verweilen und keine Flucht, und dennoch liegt in allen endlichen Wesen ein unvertilgbarer Trieb nach Unsterblichkeit, der in den Naturwesen bewußtlos wirkt, aber im Menschen sich zum deutlichsten Bewußtsein verklärt. Aber die endlichen Wesen sichern sich nur dadurch ihre Unsterblichkeit, daß sie sich reproduciren. Die Reproduction ist das Geheimniß des Lebens, und die Idee der Reproduction ist zuerst in diesem Dialoge recht deutlich ausgesprochen. Kann man doch schon von keiner einzelnen Pflanze und von keinem einzelnen Thiere sagen, daß es einfach sei und bleibe, sondern jedes organische Naturwesen ist nur in so fern, als es täglich und stündlich, ja in jedem Momente sich neu erzeugt. Was ist denn das Wachstum anders, als ein beständiges sich neu Erzeugen. So verhält es sich auch mit dem Menschen und zwar zuerst schon körperlich und sodann noch in einem viel höheren Grade geistig. Man sagt zwar von einem einzelnen Menschen, daß er von Kind an bis zum höchsten Greisenalter immer nur derselbe bleibe, in der That ist's aber nicht der Fall; sondern er besteht bloß dadurch, daß er sich fortwährend erneuert, er ist nicht eigentlich, sondern macht sich beständig zu dem, was er ist. Und das gilt nicht bloß vom Körper, sondern auch von der Seele; Meinungen, Tendenzen, Stimmungen, Neigungen und Abneigungen ändern sich fort und fort, und selbst die Gedanken sind und bleiben nur in so fern, als sie sich fort und fort neu erzeugen und sich entwickeln. Und dieses Dahinstehen und sich auch fort und fort Wiedererzeugen gilt nicht bloß für die einzelnen Theile eines lebendigen Individuums, sondern auch für die ganzen Individuen. Alle Pflanzen und Thiere sterben als einzelne Individuen dahin, aber sie pflanzen sich fort, d. h. sie setzen an ihre Stelle andere Individuen, ihre Kinder, die ihnen gleich sind, und erhalten auf diese Art die Gattungen und Arten. Auf dieselbe Art erhält der Mensch sich auf dieser Welt dadurch, daß er leibliche und geistige Kinder erzeugt, in denen er sein leibliches und geistiges Wesen fortpflanzt, und wodurch er sich die Unsterblichkeit sichert. Mit diesem gewaltigen Triebe nach der Unsterblichkeit und Ewigkeit hängt das Werk der Liebe aufs Innigste zusammen. Daher kommt auch die unendliche Aufopferungsfähigkeit der Eltern für die Kinder, denn die Liebe kennt kein Opfer, welches zu groß wäre, um es nicht willig und gern für die leiblichen und geistigen Kinder, die das Werk der Liebe sind, hinzugeben. Eben von den Thieren gilt es, daß sie für ihre Jungen Alles

dahin geben, selbst ihr Leben, da sie in ihnen ihr erneutes Selbst haben und in ihnen fortexistiren, also auch in ihrer Weise eine gewisse Ewigkeit haben. Aber noch in einer ganz andern Art opfern die Menschen für ihre leiblichen und geistigen Kinder, in denen sich ihre Liebe eine Gestalt gegeben hat, Alles auf, was sie haben, und sind bereit, Gefahren zu bestehen, jede Mühe und Noth zu übernehmen und selbst in den Tod zu gehen. Diejenigen, die in ihrer Liebe gleichsam geistig schwanger sind, diese erzeugen in ihren Mitmenschen Weisheit und die andern Tugenden, gründen und regieren Staaten, in denen diese Tugenden herrschen, oder bringen Gesetze hervor, unter deren Schutz und Schirm Generationen nach Generationen gedeihen. Andere bringen in ihrer Liebe Künste und Wissenschaften hervor, an denen sich oft die Menschen vieler Jahrhunderte erfreuen und erquicken, erleuchten und veredeln, und so haben Solon und Pyrgus in ihrem heißen Liebesdrang Gesetze gegeben, und Homer und Hesiod Gedichte erzeugt, in denen sie ihr besseres Selbst niedergelegt, und sich für alle Zeiten unsterblich gemacht haben. Aber das Höchste und Letzte, dessen der Mensch in seinem Liebesdrang fähig ist, sind selbst diese Werke der Gesetzgeber und der Künstler und Dichter noch keineswegs, und hier nimmt unser Dialog einen noch höheren und seinen höchsten Aufschwung und führt den Menschen zum Höchsten hin, dessen er überhaupt fähig ist, nämlich zu der Liebe zur Schönheit an und für sich, zur Liebe zum Ewigen und Göttlichen in seiner Reinheit von allem endlichen Sein und Thun, zur Liebe zur Idee an sich. Der Stufengang, der zu diesem höchsten Ziele hinführt, wird so beschrieben. Wenn die Liebe in dem Menschen erwacht, so bezieht sie sich allerdings zuerst auf einen einzelnen Menschen, und der Liebende liebt auch in diesem zunächst nur die Schönheit des Leibes. Namentlich in der Jugendzeit ist es zunächst die Schönheit des Leibes, die uns an einem andern lebendig anzieht, wir fühlen uns tief gefesselt von der Gestalt desselben und widmen ihm unser Wohlwollen und unser Wohlgefallen, und schon diese Liebe zu der leiblichen Schönheit eines Menschen löst auch unsere Seele von den Fesseln, von denen sie ursprünglich gebunden war, und wir erzeugen in dem Verkehr mit ihm schöne Reden, als die erste Frucht und das erste Werk der Liebe — gleichsam geistige Kinder. Aber es kann uns in dem weiteren Verlauf unserer Entwicklung nicht entgehen, daß die Schönheit der Gestalt, die wir an einem Weibe oder an einem Manne bewundern, nicht zu diesen einen Körper gebunden ist, sondern sich auch an vielen Andern findet. Wir erkennen vielmehr, daß die Schönheit, die wir an dem einen Körper beobachten, mit der Schönheit an jedem andern Körper verwandt und gleich ist und fühlen uns also bestimmt, die Schönheit der Gestalt, die wir zuerst an dem einen Menschen liebten, an allen Körpern zu finden und zu lieben d. h. also: gewissermaßen die Idee der körperlichen Schönheit uns zum Bewußtsein zu bringen und nicht bloß an einem Dinge, sondern an allen Gestalten der Natur und des Menschenlebens zu lieben.

Aber auch diesen Standpunkt in unserer Liebesentwicklung hält Sokrates noch für einen niedrigen Standpunkt, wenn auch Niemand leugnen wird, daß ein Mensch, der das Schöne in allen sinnlichen Gestalten, seien es Menschen oder Thiere und Pflanzen, oder auch Wälder, Berge, Wolken u. s. w., zu finden und sich dessen zu freuen weiß, schon ein gar edler Mensch sein muß und in der liebenden Betrachtung der schönen sinnlichen Gestalten auch geistig gar sehr wird gefördert werden. Aber ungleich werthvoller und schätzbare ist doch das Schöne in den Seelen der Menschen und die Liebe zu schönen Seelen, die sich auch dann lebendig und fruchtbar erweisen wird, wenn denjenigen, dessen schöne und gute Seele man liebt, die körperliche Blüthe und Schönheit entweder ganz fehlt oder nur in geringem Grade zu Theil geworden ist. Diese Liebe zu schönen Seelen, wie sie Sokrates bezeichnet, ist eine der herrlichsten Verhältnisse unter zwei Menschen, nämlich die Freundschaft, die von der sinnlichen Schönheit und Anmuth unabhängig ist und auf dem Wohlgefallen an geistiger Anmuth und Güte beruht. Wer einmal einen Freund gehabt hat oder noch hat, der wird es auch bestätigen, daß die Früchte, die Sokrates in diesem Verhältnis findet, in Wahrheit so sind, wie er angibt, denn ein rechtes Kennzeichen echter Freundschaft besteht darin, daß durch sie edle und gute Gedanken, Reden und Entschlüsse in der Seele der Freunde als Werke, die die Liebe zeugt, in's Dasein treten. Gewiß kann auch die wahre Ehe auf eine solche Freundschaft zurückgeführt werden, und was darin Sinnliches ist, wird in den Sieg der geistigen Einheit der Seelen verschlungen und aufgehoben sein müssen. Aber eine wesentlich höhere Entwicklungsstufe in dem Liebesleben ist eine geistige Liebe, wenn sie sich nicht mehr auf die schöne Seele eines einzelnen Menschen bezieht, sondern sich auf das Allgemeine wendet

in den Sitten, den Einrichtungen und Gesezen, und in diesem Verhältniß edle, gute und dauernde Werke schafft. Gewiß würde Socrates damit vollkommen übereinstimmen, wenn man zu dieser Art der geistigen Liebe den Patriotismus rechnete, wenn er ihn auch an dieser Stelle nicht gerade ausdrücklich erwähnt, da wir uns auch unter der Liebe zu den Sitten, Einrichtungen und Gesezen nicht wohl etwas Anderes denken können, als die Liebe zu dem Staate und dem Volke, das durch diese Geseze, Sitten und Einrichtungen zu einem lebendigen Gemeinwesen zusammengehalten wird. Und wie fruchtbar an Werken diese Liebe zum Vaterlande ist, und wie daraus alle die großen Werke der Gesezgeber und Staatsmänner, die etwas ganz Anderes sind als trügerische Diplomaten, und die großen Thaten tapferer und einsichtsvoller Feldherrn hervorgehen, das weiß jeder, der von der Liebe zum Vaterlande etwas weiß. Auf die Liebe zu dem Gemeinwesen folgt die Liebe zu den Wissenschaften. Endlich aber kommt man, auf diesen Stufen sicher fortschreitend, zu der Liebe, die über alle andere Liebe hinausragt und doch auch der Inbegriff aller anderen Liebe ist, das ist die Liebe zur Schönheit an sich, zur Idee der Schönheit, zur absoluten Schönheit. Von diesem absoluten Gegenstand, dem letzten Ziel und höchsten Endweck der Liebe, von dieser reinen Schönheit und Güte, in der der liebende Mensch erst seine volle Genüge findet, werden von Socrates folgende Bestimmungen gegeben. Dieses über alle Maßen und bewundernswerthe Schöne ist aller Vergänglichkeit absolut enthoben, es wird nicht, es entsteht und vergeht nicht, es wächst nicht und nimmt auch nicht ab, alle Veränderlichkeit und aller Wechsel ist von ihm absolut ausgeschlossen; es ist, wie es ist, und daher ewig und unwandelbar. Dieses Urschöne ist auch jeder Relativität enthoben; es ist nicht etwa auf der einen Seite schön und auf der anderen häßlich, oder bald schön, bald häßlich, wie es von sterblichen Menschen gilt, die so oft herabfallen aus dem reinen Leben der Schönheit und Güte, auch ist es nicht etwa bloß in Verhältniß zu dem Einen schön und in Verhältniß zu dem Anderen nicht schön, auch ist dieses Urschöne von jeder subjectiven Reflexion unabhängig, d. h. es ist nicht etwa deshalb schön, weil es mir oder einem Anderen so scheint, vielmehr ist es über alles Scheinen und menschliches Wähnen und Dafürhalten erhoben, und der Mensch muß entzückt sein, wenn er zu dem reinen Schauen des Urschönen, welches unabhängig von all' seinem Denken und Thun ewig existirt, erhoben wird. Das Urschöne ist also das aller Relativität Entnommene, das Absolute. Endlich ist auch das Urschöne nicht ein Ding oder eine Sache, oder ein Theil einer Sache oder eines Dinges. Wenn Dinge oder Sachen oder Personen, oder Einrichtungen oder Wissenschaften, oder was man sonst noch sagen kann, schön sind, so sind sie es durch jenes Urschöne, was seine Fülle auf alles ausschüttet und sich darin offenbart; aber es selbst ist über alle endliche und wechselnde Schönheit unendlich erhoben; es stellt sich, wie es in unserer Rede heißt, nicht etwa dar als ein Gesicht, oder als sonst etwas Körperliches, auch nicht als eine Rede oder Wissenschaft, noch auch als etwas an einem Anderen Befindliches, wie an einem Geschöpfe, oder an der Erde oder an dem Himmel, oder an sonst Etwas, sondern das Urschöne ist an und für sich stets dasselbe. alles andere Schöne hat aber an demselben in solcher Weise Theil, daß dies Andere, an dem das Schöne ist, wird und vergeht, aber jenes Urschöne weder irgend zu oder abnimmt, noch sonst eine Veränderung erleidet. Dies ist die kurze Schilderung von dem höchsten Gegenstande aller Liebe, von dem Urschönen, dem Uraguten, von dem Absoluten, das aller Endlichkeit, allem Werden, aller Veränderung, aller Relativität enthoben ist, kurz von der Idee des Guten und Schönen. Wir würden nach unserer Art sagen: das sind ja Alles Eigenschaften, die nur dem göttlichen Wesen zukommen; und so ist es, in der Idee des Urschönen und Uraguten hat dem großen Geiste des Plato das göttliche Wesen selbst vorgezeichnet. Und wer diese Liebe zum göttlichen Wesen nach dieser Bestimmung, wie sie Plato gegeben, gefunden hat, der hat die höchste, die reinste, die seligste und fruchtbarste Liebe gefunden. Und nachdem der Dialog bis zu diesem Punkte vorgebracht ist, da werden die theoretischen Betrachtungen über das Wesen der Liebe mit folgenden feierlichen Worten geschlossen: Ist der Mensch bis zu diesem Punkte durchgedrungen, daß er das Schöne an und für sich erschaut, da wird ihm das Leben erst recht lebenswerth. Wer dazu kommt, das Schöne an sich zu erschauen, dem werden Geld und Kleiderpracht und schöne Jünglinge und Jungfrauen in Vergleich damit als ein Nichts erscheinen, obgleich so viele entzückt sind, wenn sie ihre Lieblinge sehen, und im Anschauen derselben und im Zusammensein mit ihnen Essen und Trinken und alles Andere vergessen. Wenn nun schon dieses endliche und

vergängliche Schöne den Menschen oft so hinreißen und entzücken kann, was sollen wir denn meinen, was mit dem Menschen werden wird, der das Schöne an sich, lauter, rein, unvermischt erschaut, nicht behaftet mit menschlichem Fleische und Farben, noch mit dem ganzen übrigen vielfältigen Lante und Glitterwerk, worauf die thörichten Menschen so großen Werth legen, sondern wenn er das Schöne an sich in seiner Einfachheit und Erhabenheit in seinem Geiste erschauen möchte? Das möchte doch erst ein rechtes Leben sein, wenn der Mensch seine Blicke auf dieses göttlich Schöne richtete, dieses erschaut und mit ihm sich vereinigte. Da würde er auch nicht mehr Schattenbilder der Liebe, sondern unvergängliche und wahrhafte Kinder der Liebe erzeugen, da er sich mit dem ewig Wahrhaften geeinigt hätte; er würde, wenn irgend ein Mensch, der Liebling der Gottheit sein, und, wenn es irgend einem Menschen gestattet ist, eines ewigen und unsterblichen Lebens theilhaftig werden. — So ist denn die Liebe zur Idee der Schönheit die höchste Liebe, deren ein menschliches Gemüth fähig ist, ja sogar die einzige wahre Liebe, denn wenn wir auch endliche Dinge und Personen lieben können und lieben sollen, so lieben wir sie doch nur in so fern auf eine würdige Weise, als wir in ihnen nicht das Endliche, sondern das Schöne und Gute lieben, welches in ihnen sich offenbart, aber das Schöne und Gute besitzen sie allein dadurch, daß die Idee des Schönen und Guten sich ihnen mittheilt. So werden wir durch alles Schöne und Gute in der Welt zu dem Urschönen und Uriguten hingeführt, in dem wir allein unsere volle Genüge finden können.

Hätte Plato's Symposion den Zweck gehabt, den Begriff der Liebe nur theoretisch durch alle seine Momente zu entwickeln, so wäre dieser Zweck durch die bisherigen Reden erreicht gewesen, indem in den anderen Reden verschiedene wesentliche Seiten dieses Begriffs, in der Rede des Socrates aber der Begriff der Liebe in seiner Totalität zur Darstellung gebracht ist. Aber wie sich der Mensch niemals mit dem Bewußtsein eines reinen Begriffs begnügt, sondern nach der Verwirklichung desselben im Leben verlangt, so entsieht auch in dem vorliegenden Falle, nachdem man den Begriff der Liebe erkannt hat und namentlich in der Rede des Socrates erkannt hat, ein gleiches Verlangen. Man wird, wenn man diese schönen Reden gelesen und beherzigt hat, sich sagen: das ist alles sehr schön und wohl gesprochen, ja, was noch wichtiger ist, als die Schönheit, es ist Alles reine Wahrheit, aber nun wünsche ich, daß mir gezeigt werde, daß diese Wahrheit keine bloße Theorie ist, sondern daß sie sich im Leben realisiren läßt, und daß sie im Leben realisirt worden ist, d. h. ich verlange einen Menschen, der sich in einem solchen Grade auf die Höhe des menschlichen Daseins emporgeschwungen hat, daß man von ihm mit Recht sagen kann: in diesem Menschen hat der Begriff der Liebe individuelles Leben gewonnen. Und diesem Verlangen wird in der letzten Rede dieses Dialogs, in der Rede des Alcibiades Genüge geleistet. Es ist eine Lobrede auf den Socrates, als den Mann, in welchem der Begriff der Liebe, so weit es dem Menschen überhaupt möglich ist, sich gleichsam personificirt hat. Daß Plato diese Rede gerade dem Alcibiades in den Mund gelegt hat, erscheint als einer von den vortrefflichen Kunstgriffen, von denen die Dialoge Plato's so überreich sind, durch die gewisse Gedankenverhältnisse in das anschaulichste und klarste Licht gestellt werden. Denn konnte irgend ein Mensch den Socrates kennen und ihn nach seinem wahren Wesen schildern, so war es Alcibiades. Er hatte eine Reihe von Jahren mit dem Socrates in dem vertrautesten Verhältnisse gestanden und in allen Situationen des Lebens seine Art und Weise beobachtet. Dazu war er ein sehr scharfsinniger Mann, der das Wesen von dem Schein sehr wohl unterscheiden und sich daher ein sehr deutliches und wahres Bild von seinem Lehrer einprägen konnte. Er war bei allen seinen Gaben ein leichtsinniger und mancherlei Lastern ergebener Mensch; aber selbst dieser Umstand konnte ihn dazu bringen, nur um so lebendiger den Contrast zu fühlen, in welchem seine eigene zweifelhafte sittliche Gemüthsverfassung zu der sittlichen Höhe des Socrates stand, und daher um so mehr den seltenen Mann bewundern und in seiner Lichtgestalt schildern. Auch die seltene Offenheit und Wahrheitsliebe, die den Alcibiades auszeichnete, kam ihm zu Statten, um ein durchaus wahres Bild von der Persönlichkeit des Socrates zu entwerfen, weil es galt, manche sehr delicate Verhältnisse an's Licht zu ziehen. Aus diesem Grunde läßt ihn Plato auch etwas angetrunken auftreten, weil die Weinlaune viele Menschen erst befähigt, die Wahrheit rein und ungeheut herauszusagen, die man in dem gewöhnlichen Zustande zu sagen oft wohl sich geniren würde. Abgesehen aber von der rücksichtslosesten Offenheit fin-

den wir in der Rede kein Zeichen von Trunkenheit, vielmehr ist sie nach Inhalt und Form so organisiert, daß sie uns ein treffendes Abbild von dem Wesen des Socrates gibt.

Was nun den Inhalt der Rede betrifft, so wird Socrates zuerst im Allgemeinen als ein Mann von so außerordentlicher Eigenthümlichkeit und Originalität (*αἰσθησία*) bezeichnet, daß unter allen Menschen, die früher gelebt haben und noch leben, keiner gefunden werde, der ihn auch nur im Entfernten ähnlich sei. Männer, die sich durch einzelne hohe Tugenden auszeichnen, wie durch die Tapferkeit, oder durch die Beredsamkeit, lehren in der Geschichte immer wieder; so gleiche Brasidas dem Homerischen Achilleus in der Tapferkeit, Pericles dem Nestor in der Beredsamkeit; dagegen sei Socrates eine durchaus originelle Erscheinung, so daß auf der Welt nichts ihm Gleiches gefunden werde. Fragt man aber nun näher, worin denn diese Originalität des Socrates bestehe, so wird man auf die reine Innerlichkeit des außerordentlichen Mannes hingewiesen, die weder in seiner sinnlichen Erscheinung einen Ausdruck findet, noch durch sinnliche Reize und Triebe in Anspruch genommen wird, sondern aus ihren eigenen Gesetzen heraus selbständig in Wirksamkeit tritt. Bei den Griechen galt bis auf die Erscheinung des Socrates der Grundsatz, daß sich die Güte und Vollkommenheit der Seele in einem schönen Leibe müsse zu erkennen geben, so wie sich auch das innere Laster durch äußerliche Häßlichkeit des Leibes offenbare, wie denn der edelste Held vor Troja auch der schönste Mann war, Iphites dagegen eine niederträchtige Seele mit dem häßlichsten Körper verband. Mit Socrates aber tritt ein ganz anderes Verhältnis ein; Socrates war äußerlich häßlich, aber sein Inneres strahlte von himmlischer Schönheit und Güte. Alcibiades vergleicht ihn in dieser Beziehung scherzhaft mit den Silenen und Satyren, die äußerlich nicht bloß häßlich waren, sondern auch das Gepräge der Dummheit und Lüsterheit an sich trugen. Aber diese Silenengestalt des Socrates ist gleichsam nur ein äußerliches Gehäuse, hinter welchem der edelste und kostbarste Inhalt verborgen liegt. Die griechischen Künstler fertigten oft solche Silenenbilder mit Hirtenpfeifen und Flöten an, die von beiden Seiten konnten aus einander geschlagen werden, und stellten in den inneren Raum derselben Götterbilder hinein, offenbar deshalb, um diese vor den Einflüssen der Witterung und anderen Beschädigungen zu schützen. Mit solchen Silenenbildern, heißt es, habe Socrates sehr viel Aehnliches, d. h. äußerlich erscheine er häßlich, dümm und lustern, schließe er aber einmal sein Inneres auf, dann erblicke man darin die verborgenen Götterbilder so göttlich und schön, so golden, reizend und bewunderungswürdig, daß man sich unwiderstehlich davon angezogen fühle und den Wirkungen dieses Inneren nicht widerstehen könne. Diesem Charakter, wonach in einem unscheinbaren Aeußeren ein göttliches und kräftig wirkames Inneres wohne, entsprächen auch alle Thätigkeiten des Socrates, seine Reden und seine Handlungen.

Die Reden des Socrates seien äußerlich höchst unscheinbar, aber innerlich vom tiefsten Ernst, voller Gehalt und von unwiderstehlicher Kraft. Wenn Jemand auf die Reden des Socrates seine Aufmerksamkeit richten wolle, so würden sie ihn zunächst ganz lächerlich erscheinen; indem sie sich äußerlich mit solchen Worten und Redensarten umhüllten, daß sie dem Helle eines muthwilligen Satyrs gleichen, denn es sei in ihnen von Lastofeln, von Schmieden, Schustern und Gerbern die Rede, auch scheine er immer das Nämliche mit den nämlichen Worten zu sagen, so daß ein unerfahrener oder gedankenloser Mensch über solche Reden lachen müsse. Auch seien die Reden voll von Spöttereien und sagten das gerade Gegenheil von dem, was Socrates eigentlich meine. Wer aber durch das unscheinbare und lächerliche Aeußere dieser Reden hindurchdringe und ihr Inneres durchschaue, der werde die Entdeckung machen, daß sie allein von allen Reden einen verläßlichen Inhalt in sich tragen, daß sie durchaus göttlich sind, daß sie die Urbilder der Tugend in sich bergen und auf Alles hinweisen, worauf einer Rücksicht zu nehmen hat, der das Ziel der Vollkommenheit erreichen will. Daher unterscheiden sich diese Reden des Socrates hinsichtlich ihrer Kraft und Wirksamkeit vor allen anderen Reden. Denn in diesen Reden wohne eine bisher ganz unerkannte, tief in's Innere der Zuhörer eindringende und ihre innersten Gefühle bewogende und unwandlungsfähige Kraft. Die Reden der anderen Redner, auch der bedeutendsten, wie die des Pericles, erregten nur das Wohlgefallen der Zuhörer; dagegen rissen die Reden des Socrates die Herzen der Zuhörer mit Gewalt mit sich fort, brachten den Zuhörer zur Selbsterkenntnis, erweckten in ihm sittliche Scham, machten ihm sein elendes Leben unerträglich und drängten ihn dazu, sich zu bessern. Auch seien diese tief eingreifenden Wirkungen nicht

etwa abhängig von dem guten Vortrage, sondern von dem Inhalte der Reden; sie brächten dieselben Wirkungen hervor, wenn sie von einem Andern, selbst wenn er einen schlechten Vortrag habe, wiederholt würden; auch sei ihre Wirkung nicht etwa von einer gewissen höheren Bildung der Zuhörer abhängig, sondern Weiber, Männer und Jünglinge würden von ihnen gleichmäßig gefesselt und bingeriffen. Faßt man Alles, was von den Reden des Socrates gesagt ist, in Eins zusammen, so reducirt es sich darauf, daß den Reden des Socrates die ethische Kraft vindicirt wird, während die Reden Anderer nur ein ästhetisches Wohlgefallen zu erregen im Stande sind.

Während nun in dem bisher mitgetheilten Theile der Rede des Alcibiades die Weisheit des Socrates gepriesen wird, die weder in der Mittheilung einer Summe den Verstand ansprechender Lehren noch in solchen das ästhetische Wohlgefallen erweckenden Reden, sondern in der Kraft besteht, den Menschen im Innersten zu bessern, so wird er im Folgenden von zwei anderen, einem Urbilde der Sittlichkeit eben so nothwendigen Seiten betrachtet, nämlich von Seiten seiner sittlichen Enthaltbarkeit und seiner Tapferkeit. Während die Weisheit sich vorzugsweise auf die Erkenntniß bezieht, so ist die sittliche Enthaltbarkeit (die *σωφροσύνη*) Sache des Gefühls, die Tapferkeit aber eine Eigenschaft des Willens, der Unwürdigen und Unrechtes, welches ihm angethan werden soll, von sich abwehrt. Daß Plato den Alcibiades so ausführlich und so anschaulich und eindringlich von der sittlichen Enthaltbarkeit sprechen läßt, hängt mit der ganzen Idee des Dialogs, der von der Liebe handelt, aufs Innigste zusammen. Denn wenn in Socrates, wie bereits oben angedeutet werden ist, der sinnlich-geistige Standpunkt des eigentlichen Griechenthums aufgelöst wird und die reine Geistigkeit als die herrschende Macht erscheint, der sich die Sinnlichkeit als bloßer Träger des Geistes unbedingt zu unterwerfen hat, so muß sich dieses Princip vernehmlich in der Liebe zeigen. Denn die Liebe hat zunächst diese beiden Factoren — die Sinnlichkeit und die Geistigkeit in sich, und ihr sittlicher Werth wird durch das Verhältniß bestimmt, in welchem diese Factoren zu einander stehen. Ist der sinnliche Factor in ihr überwiegend und wird der Geist nur dazu verwandt, um Mittel zur Befriedigung des sinnlichen Reizes zu finden, so wird die Liebe selbst sinnlich und das geistige Wesen in ihr unterdrückt, ja unter Umständen völlig ausgelöscht; ist aber der geistige Factor in der Liebe die herrschende Kraft, so wird auch die Liebe geistig und in dieser Verfassung die Quelle von allem Großen und Guten im Leben. In den vorausgehenden Reden über die Liebe waren die wesentlich verschiedenen Auffassungen von der Liebe von Stufe zu Stufe entwickelt worden, und in der Rede des Socrates oder, wie er es darstellt, in der von ihm reproducirten Rede der weisen Diotima war der ideale Geist der Liebe zur vollen Darstellung gekommen, und die Liebe war schließlich als das Verlangen bestimmt worden, in dem Schönen an sich unsterbliche Kinder des Geistes zu erzeugen. Sollte nun Socrates gleichsam als die Personification dieser geistigen Liebe erscheinen, so mußte nachgewiesen werden, daß er diese Idee der Liebe festgehalten und durchgeführt und sich von allen sinnlichen Verirrungen absolut frei gehalten habe. Diesen Beweis führt nun Alcibiades auf eine höchst geistreiche und anschauliche Weise, indem er sein Verhältniß, in welchem er zu Socrates gestanden, in nackter Wahrheit anspricht. Der äußere Schein war auch in diesem Punkte zunächst gegen Socrates. Wie er äußerlich dumm und einfältig erschien, während er doch innerlich der weiseste Mann seiner Zeit war, so erschien er, gleich den Silenen, äußerlich lästern, und man hätte ihm demnach um so mehr böse Absichten zutrauen können, da er vorzugsweise schöne Jünglinge aussuchte, mit ihnen sich unterredete und trauten Umgang pflog. Aber wie er die sinnliche Schönheit als solche für nichts geachtet, sondern hinter ihr geistige Schönheit gesucht und sich bestrebt habe, diese hervorzubringen und zu entwickeln, das beweist Alcibiades aus den Erfahrungen, die er mit ihm gemacht. Alcibiades war einer der schönsten und geistreichsten Jünglinge einer Zeit, die an Geist und Schönheit einen so unerschöpflichen Reichtum hatte; er war aber auch einer der leichtsinnigsten Menschen, der zu jeder Ausschweifung fähig und geneigt war. Alcibiades erzählt nun mit der größten Naivität, wie er sich Anfangs eingebildet, Socrates habe sich in ihn verliebt und nur eine Gelegenheit gesucht, ein solches Liebesverhältniß mit ihm anzuknüpfen, wie sie zu jener Zeit leider nur allzuhäufig waren; er habe aber trotz allem Warten nichts der Art von ihm gehört und erfahren. Mittler Weise aber habe er Gelegenheit gefunden, durch die Reden und Handlungen des Socrates einen Blick in das göttliche Innere des dämonischen Mannes zu thun, und es habe sich das Verhältniß umgekehrt, denn er habe sich nun in

den Socrates verliebt, auf ihn Jagd gemacht und ihn zu verführen gesucht, und nun erzählt er ausführlich und ungeschönt, was er Alles gethan, um den Socrates in ein sinnliches Liebesverhältniß zu verwickeln, wie aber Socrates in allen diesen Versuchen, so hart sie auch auf ihn eingedrungen, sich als einen absolut keuschen und sittlich reinen Mann bewiesen, auf den weder sinnliche Schönheit, noch auch ein anderes sinnliches Gut, wie Vermögen und Stand, einen Eindruck machte, sondern der nur um deswillen mit den Menschen verkehre, um sie geistig zu bilden und zu bessern.

In dem letzten Theile der Rede des Alcibiades wird nun und zwar ebenfalls durch eine Art von Inductionsbeweis, nämlich durch Beispiele aus dem Leben des Socrates, die Willensstärke des herrlichen Mannes in's Licht gestellt. Diese Willensstärke desselben wird aber von zwei Seiten gezeigt, nämlich als seine Unabhängigkeit von den äußeren Naturmächten, also seine Abhärtung und in dem Verhältniß zu den Feinden als Tapferkeit. In der Ertragung der Strapazen war Socrates allen Anderen überlegen, wie sich solches namentlich in dem Feldzuge zeigte, den die Athenienser nach Potidäa unternahmen. Wenn einmal keine Lebensmittel vorhanden waren, so wußte er mit der größten Leichtigkeit und Freiheit den Mangel, also Hunger und Durst, zu ertragen. Doch hatte diese Kraft in der Ertragung des Mangels bei ihm durchaus nichts Ascetisches oder Mönchisches; auch hielt er diese Kraft für kein Verdienst, vielmehr ließ er sich, wenn Ueberfluß vorhanden war, Essen und Trinken sehr gut schmecken, ja er konnte im Trinken viel mehr vertragen, als alle Anderen, denn betrunken habe Niemand den Socrates gesehen. Auch in der Ertragung der Winterkälte war Socrates bewundernswerth. Als einst während des erwähnten Kriegszugs ein starker Frost eintrat, und die anderen Soldaten entweder gar nicht in's Freie gingen oder doch nur, nachdem sie sich in einer ganz wunderlichen Weise in Filz und Schafspelze eingehüllt hatten, da ging dieser Mann in demselben dürftigen Mäntelchen aus, das er gewöhnlich trug, und schritt unbeschützt leichter über das Eis, als die Anderen mit Sohlen, so daß sie meinten, er wolle sich lustig über sie machen. Dabei war er aber keineswegs bloß ein rauher, derber und unempfindlicher Soldat, der während des Krieges in dem Kriegshandwerk aufging, sondern er pflegte, wenn es ihm der Geist gebot, die idealsten Gefühle. So versank er einmal während desselben Krieges in eine tiefe Contemplation, und als er das Gesuchte nicht finden konnte, so ließ er nicht ab zu forschen und zu suchen und blieb an derselben Stelle stehen vom Morgen bis zum Mittag und zum Abend, ja weiter die ganze darauf folgende Nacht hindurch, so daß alle verwundernd auf ihn sahen und einige der Jonier, da es gerade warmes Wetter war, des Nachts ihre Betten in's Freie brachten, um zu sehen, was denn die wunderliche Sache für einen Ausgang nehmen würde. Er stand aber da bis zum Morgen, und erst als die Sonne aufging, begab er sich von dannen, nachdem er vorher an den Sonnengott ein Gebet gerichtet hatte. Er war demnach bei allen seinen practischen Tugenden und Eigenschaften ein tief sinniger Speculant.

Daß aber Socrates ein Held und tapferer Mann war, das zeigte er in den Kriegszügen, die er mitmachte, in einem solchen Grade, daß er vor Allen hervorstrahlte. Er war es, der in einem Treffen vor Potidäa den Alcibiades, der verwundet in Gefangenschaft gerathen war, aus der Schaar der Feinde herauszieh und ihn selbst rettete, sammt seinen Waffen. Und wie er sich im Angriff als einen muthigen und tapferen Mann zeigte, so auch beim Rückzuge der Athenienser. Denn als das Heer der Athenienser sich von Delion zurückziehen mußte, da wich er erst dann mit Laches, als die Anderen sich zerstreut hatten, und zeigte sich ungleich besonnener als der Feldherr Laches und blickte mit der größten Seelenruhe auf Freunde und Feinde und gab jedem Feinde selbst aus großer Ferne durch seine ganze Haltung zu erkennen, daß jeder der ihn anzugreifen wage, den kräftigsten Widerstand finden werde. Daher kam er auch ungeschädet von dannen, er selbst und Laches; denn gewöhnlich ergreift man sich im Kampfe nicht an Männern, die eine solche Haltung zeigen, sondern verfolgt nur solche, die sich über Hals und Kopf auf und davon machen. Und bei aller Tapferkeit war er doch frei von Ehrsucht, Eitelkeit und Ruhmsucht, die so oft ein Erbtheil der Tapferen sind. Vielmehr war er bescheiden und begnügte sich mit dem Bewußtsein der edlen That, ohne auf eine weitere Belohnung einen Anspruch zu machen. Als nach der Schlacht bei Potidäa die Preise für die Tapfersten vertheilt wurden, und Alcibiades verlangte, daß der Preis dem Socrates zuerkannt würde, die Feldherren aber den Alcibiades wegen seiner vornehmen Geburt auszeichnen wollten, da betrieb es Socrates eifriger, als die Feldherren selbst, daß Alcibiades den Preis erhielt, und wußte es durchzusetzen.

Das sind die Grundzüge des Bildes, welches uns in der Rede des Alcibiades von Socrates entworfen wird. Es ist das Bild eines practischen Weisen, dessen Inneres das Leben der reinen Idee gefunden hat; daher werden besonders die Tugenden, die das practische Leben zieren, hervorgehoben, namentlich die auf sittliche Veredlung der Menschen hinwirkende Beredsamkeit, die Keuschheit und Besonnenheit, die Abhärtung gegen die Einwirkungen der äußeren Natur, die Tapferkeit nebst der Bescheidenheit. Es ist auch in dieser Schilderung nichts Ueberspanntes oder Schwärmerisches, sondern sie trägt den Character der objectiven Wahrheit in einem solchen Grade, daß sie uns einen Mann vor das Bewußtsein stellt, wie er lebt und leidet, und wie ihn sich Jedermann als ein erreichbares Vorbild vorstellen kann. Auch stimmt die Schilderung des Socrates, wie sie uns im Symposium gegeben wird, mit dem überein, was in den übrigen Dialogen über ihn gesagt wird, und wie er sich daselbst ausdrückt und gibt. Denn die köstliche Figur des Socrates, um deren Willen es sich allein schon sehr der Mühe lohnt, die Platon'schen Schriften zu studiren, erscheint in allen Dialogen unseres Philosophen als eine und dieselbe und sich selber gleich, doch scheint uns dieses Bild im Symposium am klarsten geschildert.

Ueber die Sophismen in der Rede des Pausanias.

Die Rede des Pausanias ist ein wahres Nest von Sophismen. Eins der stärksten Sophismen, das sich auch durch die ganze Rede hindurchzieht, ist folgendes: Es wird von dem allgemeinen Satz ausgegangen, daß keine Handlung an sich gut oder böse sei, sondern daß sie erst das Eine oder das Andere (gut oder böse) durch die Art und Weise der Ausübung werde. So sei die Liebe an sich noch weder gut noch böse, sondern es komme nur darauf an, wie sie ausgeübt werde. So weit können wir der Gedankenfolge im Wesentlichen beistimmen, denn wir können es zugeben, daß die Liebe zunächst ein sittlich unbestimmter Begriff ist, oder daß man noch nicht fragen kann, ob die Liebe gut oder böse sei; um dieses zu bestimmen, hat man erst zu fragen: was wird geliebt und in welcher Gesinnung wird geliebt? Wenn aber Pausanias statt des Subjects Liebe ohne weiteres Knabenliebe (die Päderastie) setzt und den Satz aufstellt, daß die Knabenliebe an sich noch weder gut noch böse sei, so verläßt er die gründliche Schlussfolgerung. Denn die Päderastie ist nicht mehr der Allgemeinbegriff der Liebe, sondern eine besondere Art der Liebe und zwar eine unnatürliche, unvernünftige und unsittliche Liebe, eine Verirrung der Liebe, die einen der größten Flecken des griechischen Alterthums bildet. In dieser Weise könnte man auch schließen: Keine Rede ist an sich gut oder böse, daher ist auch die Verleumdung an sich noch nicht böse, es kommt nur darauf an, wie sie geübt wird. Das Sophisma besteht darin, daß statt der Handlung im Allgemeinen, die in dieser Allgemeinheit weder gut noch böse ist, eine specifisch bestimmte Handlung gesetzt wird, für welche das Prädicat der Indifferenz, welches bloß für die allgemeine Handlung gilt, beibehalten werden soll. Die Liebe im Allgemeinen ist weder gut noch böse, aber die Päderastie ist keine Liebe im Allgemeinen mehr, sondern eine ganz bestimmte und zwar unnatürliche und unvernünftige Liebe, und auf sie läßt sich daher das Prädicat der Indifferenz nicht mehr anwenden; es ist eben eine differenzirte Liebe geworden.

Nachdem dieser falsche Satz, daß die Päderastie weder gut noch böse ist, durch einen Fehlschluß gewonnen ist, müssen noch eine Reihe anderer Trugschlüsse gemacht werden, um scheinbar nachzuweisen, daß es Fälle gibt, in welchen die Päderastie gut und erlaubt ist. Wie rechtfertigt dieses der Sophist? Durch neue Sophismen! Es wird der allgemeine Satz aufgestellt: Wenn jemand hoffen darf, durch einen Anderen besser zu werden, sei es in der Weisheit oder in irgend einer anderen Tugend, so kann er ohne Schande diesem jedweden Dienst erweisen. Ein Satz, der an sich richtig ist, aber seine Beschränkungen in sich selbst trägt. Das Sophistische besteht nun aber darin, daß diese Beschränkungen wissentlich und gekliffentlich übersehen und der Satz auf einen Fall angewandt wird, auf welchen er seiner Natur nach nicht angewandt werden darf. Es ist ja ganz richtig, daß man, um tugendhaft zu werden, jedes Opfer bringen müsse, aber es liegt in diesem Grundsatz die nothwendige Beschränkung, daß nicht das dargebrachte Opfer nicht lasterhaft macht, denn um der Tugend willen lasterhaft

zu werden — hieße etwas Absurdes thun. Dasjenige aber, was die Griechen in dem Verhältniß zu dem *ἑαυτοῖς* mit dem Worte *κατασκευα* bezeichnen, ist etwas sittlich völlig Entwürdigendes und etwas durchaus Lasterhaftes. Wenn also in der Rede des Pausanias zu der Behauptung fortgegangen wird, daß der Geliebte sich seinem Liebhaber, um durch ihn tugendhaft zu werden, körperlich hingeben müsse, so liegt darin der absurde Satz, daß der Geliebte, um durch den Liebhaber gut zu werden, sich sittlich zu entwürdigen und dem Laster zu dienen habe.

Dieselbe Absurdität kommt zum Vorschein, wenn man die Sache von Seiten des Liebhabers betrachtet. Diesem wird von Pausanias die Absicht beigelegt, seinen Liebling in allem Guten zu fördern, und um das zu können, verlangt er von ihm das *κατασκευα* d. h. eines der ekelhaftesten Laster.

Es ist ferner ein an sich richtiger und zwar sehr wichtiger Grundsatz, daß wir, wenn Jemand mit uns in eine bleibende Gemeinschaft eintreten will, nicht so ohne Weiteres darauf eingehen, sondern erst ihn prüfen, ob er edel ist und gut und uns für unsere sittliche und geistige Entwicklung förderlich sein kann, und erst dann uns ihm hingeben. Aber auch in diesem Grundsatz liegt unmittelbar die Beschränkung, daß die Hingabe nichts Schlechtes, nichts Lasterhaftes und uns Demoralisirendes ist. Das ist aber die Päderastie im höchsten Maße, und darum ist die Anwendung, die Pausanias von dem erwähnten Grundsatz auf die Päderastie macht, ein logischer und moralischer Fehler. Setzte man statt der Päderastie die Ehe, ein trotz des darin liegenden sinnlichen Moments vollkommen sittliches und vernünftiges Verhältniß, so würden die Betrachtungen des Pausanias fast durchweg gerechtfertigt sein. Die Geliebte muß sich von dem Liebhaber lange suchen lassen, sie muß ihn lange beobachten und nach seinem inneren und äußeren Leben sorgfältig prüfen, und erst wenn sie ihn als edel und gut und tüchtig erkannt hat, mit Leib und Seele auf das ganze Leben sich ihm ergeben. Das wäre eine richtige Anwendung des obigen Grundsatzes, dagegen ist seine Anwendung auf die Päderastie eitel Gleichnerei.

Ein Haupttheil der Rede des Pausanias besteht in der Betrachtung der Geseze und Sitten, die in den verschiedenen damaligen Staaten in Bezug auf die Päderastie bestanden, auch in dieser Betrachtung finden sich eine Reihe von Fehlschlüssen und leeren Sophismen, doch scheinen die oben bemerkten hinzureichen, um diese Rede als eine durch und durch sophistische zu charakterisiren.

Ueber eine viel besprochene Stelle im Symposium.

Die merkwürdige Stelle, auf die sich Craximachus in seiner Rede bezieht, lautet im griechischen Text: *Τὸ ἓν γὰρ ἦν, διαπεσόμενον ἀπὸ αὐτῆς ἐνυπέσθη, ὡς τὸ ἀκουσίαν τὸς ὄντες καὶ τὰ λόγους*, zu deutsch: denn das Eine, sagt er (Heraclit), obgleich in sich unterschieden, schließe sich doch mit sich selbst zusammen, wie die Harmonie des Bogens und der Leier. Der Sinn von dem ersten Theile dieses Ausspruchs, wonach das Eine, obgleich in sich selbst unterschieden, sich doch mit sich selbst zusammenschließe, kann keinem Zweifel unterworfen sein, da die Rede des Craximachus sehr deutlich die Erklärung gibt und sie durch Beispiele erläutert. Auch haben die Erklärer Plato's wie Schleiermacher, Bösch, Kreuzer, Ast u. A. ziemlich einstimmig denselben Sinn in dem allgemeinen Theile des Ausspruchs gefunden. Der verständige Stallbaum z. B. erklärt diese Worte so: *Nobis hoc videtur voluisse Heraclitus: in tota rerum universitate (haec enim nunc vocatur τὸ ἓν) hanc dominari legem, at contraria pugnent cum contrariis, ita tamen, ut ea se non tollant invicem, sed in ipso certamine et pugna concordent ad unumque finem extremo tendant.* In der That unterliegt es, wie es scheint, keinem Zweifel, daß der allgemeine Theil des Heraclit'schen Ausspruchs nichts Anderes sagen will, als daß das Wahre, in welchem Gebiete es auch irgend zur Erscheinung kommen möge, sich stets auf eine Harmonie von Gegensätzen zurückföhren lasse. Wenn zum Subject dieses Urtheils das Eine (*τὸ ἓν*) gemacht wird, so ist dieser Ausdruck in demselben Sinne zu nehmen, in welchem er in dem Dialog: Parmenides von Plato durchweg gebraucht wird; er bedeutet aber dort das Absolute oder das Eine, welches Alles in Allem ist oder Alles in sich zusammenfaßt. Man

könnte den Dialog Parmenides sogar nicht ohne Grund als eine dialectische Entwicklung unseres Satzes, daß das Eine die Harmonie der Gegensätze sei, ansehen; denn wenn in diesem Dialog dem Einen die entgegengesetztesten Prädicate eben so sehr zugesprochen, als auch abgesprochen werden, so scheint darin der Sinn zu liegen, daß das Absolute alle endlichen Gegensätze eben so sehr in sich enthält, als es sie doch auch auflöst und in sich aufhebt. Dieser allgemeine Gedanke von der Einheit und Harmonie der Gegensätze ist nun von Heraclit durch ein Beispiel erläutert worden, nämlich durch das Beispiel von der Harmonie des Bogens und der Leier. Als Beispiel fassen denn auch alle mir bekannten Erklärer diese Worte: ὁμοῖον ἀκουσίων τόξον τε καὶ λύρας oder vielmehr als zwei Beispiele, so daß nämlich der Bogen das eine, und die Leier das Andere wäre. So fährt Stallbaum, nachdem er die eben erwähnte richtige Erklärung des allgemeinen Satzes gegeben, so fort: prorsus ut fidibus lyrae in diversas partes intentis efficiatur, ut sonus et harmonia exsistat, aut nervis arcus in contrarias partes dictractis ejus intentio quaedam oriatur. Hiernach soll sowohl der Bogen als die Leier ein Beispiel sein von der Harmonie der Gegensätze und zwar die Leier in so fern, als durch die Spannung der Saiten nach entgegengesetzten Richtungen ein Ton und eine Harmonie entstehe; der Bogen aber in so fern, als eine gewisse Spannung desselben entstehe, wenn seine Sehnen nach entgegengesetzten Seiten hingezogen werden. Diese Erklärung, so wie alle ähnlichen Erklärungen, nach denen in den Worten: ὁμοῖον ἀκουσίων τόξον τε καὶ λύρας nicht bloß ein Beispiel, sondern zwei Beispiele zu dem allgemeinen Satze gefunden werden, muß ich aber sachlich und sprachlich für verfehlt erklären und dagegen behaupten, daß Heraclit nur ein einziges Beispiel hat geben wollen, nämlich die Harmonie des Bogens und der Leier, wobei Bogen und Leier als Gegensätze angesehen werden, die messenungeachtet harmonisch mit einander verbunden sind. Ich halte also die gewöhnlichen Erklärungen der merkwürdigen Stelle zuerst sachlich für verfehlt. Denn was soll ein Beispiel? Es soll einen allgemeinen Satz durch einen einzelnen Fall veranschaulichen. In unserer Betrachtung handelt es sich um den allgemeinen Satz, daß das Eine aus einer Harmonie von Gegensätzen bestehe. Ein Beispiel, welches diesen Satz erklären soll, muß demnach ein einheitliches Ganzes sein, welches durch Aufhebung von zwei Gegensätzen entsteht. Solche Beispiele hat Eryximachus selbst gegeben, z. B. die Harmonie unterschiedener Töne. Nach unserer Kenntniß der Naturkräfte könnten wir den Magnet als Beispiel anführen, denn der Magnet ist ein Ganzes und besteht doch nur aus den beiden einander entgegengesetzten Polen. Man könnte auch den körperlichen Organismus des Menschen als Beispiel angeben, in so fern er aus Leib und Seele besteht, und doch ein einheitliches, harmonisches Ganzes bildet. Dagegen kann weder der Bogen für sich noch die Leier für sich ein Beispiel unseres Satzes sein, denn weder der Bogen noch die Leier bieten einen anschaulich hervortretenden Gegensatz dar, der in diesen Gegenständen einheitlich verbunden wäre. Auch ist von den Erklärern weder in dem einen noch in dem anderen Falle ein solcher Gegensatz nachgewiesen. Denn wenn gesagt wird, daß am Bogen die entgegengesetzten Spannungen der Sehne diesen Gegensatz bilden, so wäre es nicht der Bogen, der das Beispiel bildet, sondern die nach entgegengesetzter Richtung hin gespannte Sehne des Bogens. Eben so wenn gesagt wird, daß die Leier um deswillen ein Beispiel von der Harmonie der Gegensätze bildet, weil die nach entgegengesetzten Seiten hin gespannte Saite einen Ton hervorbringe, so wäre es auch in diesem Falle nicht die Leier selbst, die das Beispiel bildet, sondern nur ein Theil der Leier, nämlich die nach entgegengesetzten Richtungen gespannte Saite. Hätten also die Erklärer recht, so hätte Heraclit so sagen müssen: Alles besteht aus einer Harmonie von Gegensätzen, wie die nach entgegengesetzten Richtungen gespannte Sehne eines Bogens oder die nach entgegengesetzten Richtungen gespannte Saite einer Leier. In dieser Form würde wenigstens etwas Bestimmtes ausgesprochen sein, was jeder Mensch verstehen kann — etwas Bestimmtes, aber nichts Wahres. Denn worin läge denn nun die Harmonie der nach entgegengesetzten Seiten hin gespannten Sehne? oder worin die Harmonie der in entgegengesetzter Richtung gespannten Saite der Leier? Es ist keine vorhanden. Was die Saite betrifft, so soll nach Stallbaum der Ton, den sie hervorbringt, die Harmonie der entgegengesetzten Spannungen derselben sein. Aber auch dieses hat meines Erachtens keinen Sinn. Man kann wohl sagen, daß eine Saite, wenn sie stärker gespannt wird, einen höheren Ton gibt, als wenn sie schwächer gespannt ist, aber daß der Ton, den eine angeschlagene Saite gibt, die Harmonie

von ihren entgegengesetzten Spannungen sei, das ist eine unvollziehbare Vorstellung. Demnach lassen sich diese Erklärungen schon sachlich nicht festhalten.

Aber gesetzt den Fall, sie ließen sich sachlich rechtfertigen, und der Bogen für sich und die Leier für sich wäre wirklich ein Beispiel von der Harmonie der Gegensätze, so hätte sich Heraclit ganz anders ausdrücken müssen, als er's gethan hat. Nämlich das Wort *ἀγνοία* hätte entweder ganz wegfallen oder durch die Gegensätze, deren Harmonie der Bogen oder die Leier sein sollen, ergänzt werden müssen, auch wäre die Verbindungsartikel *τε καὶ* nicht an der Stelle gewesen, sondern es hätte statt dieser *ἢ* gesagt werden müssen. — Wenn ein Philosoph den Satz, daß die Wahrheit aus der Harmonie der Gegensätze bestehe, durch den Magnetismus oder die Electricität erläutern wollte, so müßte er entweder sagen:

Alles Wahre besteht aus der Harmonie von Gegensätzen, wie z. B. der Magnetismus aus der Harmonie von Nordmagnetismus und Südmagnetismus oder die Electricität aus der Harmonie von positiver und negativer Electricität.

Oder in der Voraussetzung, daß jedem das Wesen des Magnetismus und der Electricität hinlänglich bekannt sei, hätte er auch so sagen können:

Alles Wahre besteht aus der Harmonie von Gegensätzen, wie z. B. der Magnetismus oder die Electricität.

Aber der Gedanke wäre schief und unrichtig ausgedrückt worden, wenn gesagt wäre:

Alles Wahre besteht aus der Harmonie von Gegensätzen, wie die Harmonie des Magnetismus und der Electricität. Vielmehr könnte der letzte Satz nur so verstanden werden, daß der Magnetismus und die Electricität die beiden Gegensätze sein sollen, die mit einander in Harmonie stehen. Ganz dieser Analogie gemäß hätte sich Heraclit, wenn er wirklich bei dem Bogen und der Leier zwei Beispiele von der Harmonie der Gegensätze hätte geben wollen, sich so ausdrücken müssen:

Alles Wahre besteht aus der Harmonie der Gegensätze, wie der Bogen oder die Leier, oder, wenn das Wort Harmonie noch einmal hätte bei der Angabe der Beispiele gebraucht werden sollen, so hätten die Gegensätze, die im Bogen oder in der Leier eine Harmonie bilden, hinzugefügt werden müssen, und dann hätte immerhin statt des *τε καὶ* die Partikel *ἢ* gesetzt werden müssen, wie denn auch Stallbaum ohne Weiteres *τε καὶ* durch *aut* übersetzt: *et fidibus lyrae aut nervis arcus*, während *τε καὶ* niemals so viel als *ἢ* sein kann.

Die Partikel *τε καὶ* verbindet die beiden Begriffe oder Gedanken, zwischen welche sie gesetzt wird, so mit einander, daß eine Correlation entsteht, d. h. so, daß die beiden verbundenen Begriffe oder Gedanken Glieder einer höheren Einheit bilden. Betrachten wir das Sätzchen: *ὄρατος ἀγνοίας τόξον τε καὶ λύρα* auch nur rein grammatisch, so kann es schwerlich anders verstanden werden, als daß der Bogen und die Leier die beiden Gegensätze oder Unterschiede sein sollen, die harmonisch zu einer höheren Einheit verbunden sind. Und darin besteht nun eben die Erklärung der Stelle, die ich für die allein richtige halten kann: Es soll nur ein einziges Beispiel zur Veranschaulichung des allgemeinen Satzes von der Harmonie der Gegensätze gegeben werden, und der Bogen und die Leier sind diese Gegensätze, von deren Harmonie gesprochen wird. Um aber diese Erklärung näher zu begründen, müssen wir zwei Fragen zu beantworten suchen:

1) In wie fern bilden der Bogen und die Leier einen Gegensatz? und 2) Worin liegt die Harmonie dieses Gegensatzes?

1) Der Gegensatz liegt darin, daß der Bogen das Instrument des Kriegs, die Leier dagegen das Instrument des Friedens ist. Des Bogens bedient man sich, um Thiere und Menschen zu tödten, die Angriffe, die Andere auf uns machen, abzuwehren und Anderen gegenüber Tapferkeit und Mannhaftigkeit zu beweisen. Die Leier aber dient dazu, um in sich und Anderen ideale Gefühle zu erregen, in dem Gemüthe des Einzelnen Harmonie zu erzeugen und die Herzen Aller, die die Töne der Musik hören, zu versöhnen und sie in einem Geist und Zweck zu vereinigen. Bogen und Leier stehen sich also einander gegenüber, wie Krieg und Frieden, wie Kampf und Versöhnung, wie Geltendmachung der individuellen Kraft gegen Andere und Erhebung zu idealer Gemeinschaft. Man kann bei diesem Gegensatz daran erinnert werden, daß Körner's Kriegslieder den Titel führen: Leier und Schwert, womit angedeutet werden soll, daß sie die Ergüsse des idealsten Vaterlandsgefühls sind, die mitten

im harten Kampfe und unter todesmuthigem Ringen in's Leben getreten sind. Was aber 2) die Einheit dieses durch Leier und Bogen symbolisirten Gegensatzes betrifft, so kann man vor Allem an die Gestalt des Gottes Apollo erinnert werden. Bogen und Leier sind bekanntlich die Attribute des Apollo, und daß man mit diesen Attributen den Sinn verband, daß in Apollo Entgegengesetztes vereinigt sei, nämlich practische Kraft und Tapferkeit mit idealem Sinn und Interesse, unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel. Diese Deutung finden wir z. B. auch bei Horaz unter Anderem in der schönen Ode Lib. II, 10, in welcher die goldene Mittelstraße gepriesen wird. Durch Bilder aller Art veranschaulicht der Dichter hier die Wahrheit, daß das Glück des Lebens in der Mitte zwischen den Extremen gefunden werde. Und in diesen Betrachtungen kommt der Dichter auch auf den Apollo, den Gott des Bogens und der Leier, der zwischen zwei entgegengesetzten Beschäftigungen wechselt, indem er bald durch die Leier die schlafende Muse weckt, bald wieder den Bogen spannt, also die Künste des Friedens und des Kriegs in seiner Person mit einander vereinigt. In der Gestalt des Apollo hatte aber der Griechen das Ideal seines eigenen Wesens. Denn das Ideal des griechischen Strebens lag in der Einheit von Kraft und Milde, von Tapferkeit und Weisheit, von practischer Thätigkeit und idealem Leben. In den entwickeltsten poetischen Characteren der griechischen Dichtungen tritt die Einheit dieser Gegensätze hervor, wie schon in der unsterblichen Figur des griechischen Heldenjünglings in der Iliade, eben so in den entwickeltsten historischen Characteren. Auch war die ganze griechische Erziehung auf die harmonische Ausbildung dieser entgegengesetzten Kräfte gerichtet, denn die Gymnastik hatte die Aufgabe, nicht bloß Gesundheit, sondern auch practische Kraft und Gewandtheit, Muth und Tapferkeit auszubilden, während die Musik zur Erweckung des idealen Sinnes und Strebens diente.

Wenn also Heraclit die Harmonie der Gegensätze, in denen er den Nerv aller Dinge findet, durch die Harmonie des Bogens und der Leier erläuterte, so lag es, mein ich, jedem Griechen nahe, an die Figur des Apollo und die in ihm repräsentirte Einheit entgegengesetzter Kräfte und damit zugleich an das letzte Ziel seines eigenen Strebens zu denken.

Ueber das einseitig Rhetorische in der Rede des Agathon.

Die gehaltvollen Gedanken, die in der Rede des Agathon enthalten sind, habe ich in der obigen Betrachtung möglichst hervorgehoben. Daß aber diese Rede vorzugsweise ein oratorisches Gebilde ist, etwa in der Weise der Reden des berühmten Sophisten Gorgias — soll hier noch in der Kürze gezeigt werden. Da die Rede des Agathon der philosophischen Betrachtung des Socrates unmittelbar vorausgeht, so tritt der oratorische Charakter derselben im Unterschiede und im Gegensatz zu der philosophischen Entwicklung um so deutlicher hervor. Der Unterschied der Beredsamkeit von der Philosophie hat den Plato viel beschäftigt, und es finden sich in vielen seiner Schriften hierüber gründliche Gedanken, besonders ausführlich und erschöpfend aber hat er sich über diesen Gegenstand im Gorgias ausgesprochen. Der Unterschied zwischen beiden Arten der Darstellung, der philosophischen und oratorischen, möchte sich aber im Wesentlichen auf folgende Punkte zurückführen lassen. Der Zweck der Philosophie ist die objective Erkenntniß der Wahrheit, so daß die Erkenntnisse, die sie zu Tage fördert, nicht etwa bloß von diesem oder jenem Menschen für wahr gehalten werden, sondern daß sie in sich wahr sind und als solche durch den Beweis gerechtfertigt werden. Die Philosophie stimmt in dieser Beziehung mit der Mathematik überein. Wer etwas von einem mathematischen Beweise versteht, der weiß auch, daß die Wahrheit des betreffenden Satzes nicht etwa bloß für diesen oder jenen Menschen plausibel gemacht, sondern objectiv d. h. unabhängig von jedem menschlichen Wahren und Meinen gerechtfertigt worden ist. Um solche objective Erkenntnisse zu gewinnen, begnügt sich der Philosoph keineswegs mit den gewöhnlichen Vorstellungen und Meinungen der Menschen, sondern reducirt sie auf ihren objectiven Kern, indem er das, was bloß subjectiv an ihnen ist, abstreift und in die Sphäre der Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhebt. Was zuerst die gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen betrifft, so hat fast jeder Mensch bestimmte Vorstellungen von den höchsten

Ideen, wie von der Idee der Schönheit, der Wahrheit, der Freiheit u. s. w. Aber mit diesen Vorstellungen darf der Philosoph nicht operiren, ohne erst scharf und bestimmt auszusprechen, was für Begriffe diesen Vorstellungen zu Grunde liegen. Der Philosoph kann über keinen Gegenstand reden, ohne zuvor den Begriff des Gegenstandes bestimmt d. h. deutlich und klar angegeben zu haben, was der Gegenstand in sich ist, und wodurch er sich von allen anderen Gegenständen unterscheidet. Eben so wenig sind die Meinungen, Ansichten und Ueberzeugungen der Menschen, selbst wenn sie von ganzen Kreisen von Menschen gehegt und getheilt würden, ihm von Gewicht; sondern er prüft sie, indem er auf die letzten objectiven Gründe alles Denkens und alles Seins zurückgeht und von diesen aus beweist, was wahr ist und was nicht wahr. Auch das Beweisverfahren, mittelst dessen aus an und für sich wahren Grundsätzen und Principien andere Wahrheiten begründet werden, ist ein objectives, welches nicht etwa bloß für diesen oder jenen Menschen überzeugend ist, sondern mit objectiver Nothwendigkeit aus der Natur der Sache hervorgeht, über welche gehandelt werden soll.

Dem Redner dagegen liegt diese objective Erkenntniß der Wahrheit fern, vielmehr besteht sein nächster Zweck darin, in einem gegebenen Kreise von Zuhörern oder Lesern gewisse Gefühle und Entschlüsse hervorzubringen. Um solche Gefühle und Entschlüsse zu erregen, geht er allerdings auch von gewissen Ueberzeugungen aus, die in den Zuhörern vorhanden sind, aber es ist ihm genug, daß sie nur vorhanden sind; daß sie aber durch die letzten Erkenntnißprincipien begründet werden, ist ihm als Redner gleichgiltig, auch erlaubt es in der Regel weder die Zeit noch der Bildungsstandpunkt der Zuhörer, den Weg der objectiven Beweisführung einzuschlagen. Daß die Zuhörer etwas Bestimmtes glauben, für etwas Bestimmtes fühlen und sich interessieren und in Folge dieser Gemüthsstimmung sich gedrungen fühlen, gewisse Handlungen zu verrichten, das ist der Zweck des Redners. Zu diesem Behufe genügt es ihm, von dem auszugehen, was dem Zuhörerkreise, zu dem er redet, als gewiß und wahr gilt, und er sucht sie von da aus für das zu gewinnen, was er bezweckt. Auch die Argumente, deren er sich bedient, sind keine objectiven, sondern nur von der Art, wie sie den Zuhörer bestimmen, wenn sie im Uebrigen auch noch so oberflächlich sein mögen. Besonders sucht der Redner auf das Gefühl der Zuhörer einzuwirken, und dieses geschieht bekanntlich in der Regel nicht sowohl durch gründliche Schlüsse, als durch eine gewisse Form der Rede, wodurch das Gefühl etwa in der Art angeregt wird, wie durch eine gute Musik. Man kann die Rede durch eine gewisse Fülle der Vorstellungen, Symmetrie der Sätze, Gleichklang der Worte und dergleichen so gestalten, daß sie lieblich in das Ohr der Zuhörer fällt und sie unwillkürlich mit sich fortreißt. Dabei muß doch der Zuhörer stets verstehen, was der Redner sagen will, daher muß der Inhalt der Rede im Ganzen verständig disponirt sein, damit die Uebersicht jedem Zuhörer erleichtert wird, auch muß im Einzelnen der Sinn der Behauptungen durch Bilder und Vergleiche veranschaulicht werden. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen läßt sich leicht erkennen, daß die Rede des Agathon eine Rede im engeren Sinne des Wortes ist mit allen Vorzügen und Mängeln dieser Darstellungsart und das Gegentheil von einer philosophischen Entwicklung. Uebersieht man die Rede im Großen und Ganzen, so findet man, daß sie recht verständig disponirt ist, denn da der Gros gelobt werden soll, so liegt es nah und ist jedem Zuhörer auch von mäßiger Bildung verständlich, wenn im ersten Theile der Gros als solcher characterisirt wird, im zweiten Theile aber seine Werke gepriesen werden. Solche auf der Oberfläche liegende und darum jedem Menschen verständliche Categorien sind für die Eintheilung der Reden vorzugsweise geeignet, während der Philosoph seiner Entwicklung eine innerliche, aus der Natur der zu betrachtenden Ideen hervorgehende Eintheilung wird zu Grunde legen. Der erste Theil der Agathon'schen Rede hat nun weiter vorwiegend einen beweisenden Character und nähert sich daher der philosophischen Entwicklung, wenn er sich bei näherer Betrachtung auch sehr wesentlich von dieser unterscheidet, wie ich später zeigen werde. Der zweite Theil der Rede, der von den Werken des Gros handelt, hat dagegen einen rein oratorischen Character und bildet den bestimmtesten Gegenstand zur philosophischen Betrachtung. Auf Begriffbestimmung wird hier gar kein Werth mehr gelegt; es findet sich auch nicht mehr ein Schein von Beweisführung, sondern es werden vielmehr alle rhetorischen Mittel aufgeboten, um die Gemüther der Zuhörer in einen gewissen Schwung zu bringen und ein Wohlgefallen an der Schönheit der Rede zu erwecken. Die Fülle der Vorstellungen, die wie ein mächtiger Strom aus dem Munde des Redners ausströmen, die Schönheit der Ausdrücke, der Gleichklang der Endsilben, der symmetrische Bau der

Sätze, die practischen Wendungen, die Steigerung und der Contrast der Begriffe, und vieles Andere wird aufgeboten, um einen tiefen und gefälligen Eindruck auf das Gefühl der Zuhörer hervorzubringen. Noch keine deutsche Uebersetzung hat dieses immerhin beachtenswerthe Kunstgebilde treffend wieder gegeben, am besten ist noch die Schleiermacher'sche Uebersetzung. Gegen diesen Theil der Rede richtet sich nun Socrates auch vorzugeweise. Mit seiner Ironie stellt er sich zunächst, als sei er ganz erstaunt über die Schönheit der Ausdrücke und Wendungen dieser Rede, die ihn an den gewaltigen Redner Gorgias erinnern. Da er sei in eine solche Stimmung durch dieselbe versetzt worden, daß er befürchte, Agathon würde noch das Haupt des Gorgias auf ihn eindringen lassen und ihn versteinern und stumm machen, wie Homer dieses vom Haupte der Gorgo erzähle. Später aber erklärt er sich mit vollem Ernst gegen eine solche Darstellungsform, die nur auf den Schein berechnet sei und den Unkundigen bethöre, der Wahrheit selbst aber keinen Vortheil bringe. — Aber auch der erste Theil der Rede, obgleich derselbe durchweg einen reflectirenden Character hat und vortreffliche Gedanken enthält, unterscheidet sich von der philosophischen Form wesentlich und bildet einen Contrast zu dem darauf folgenden Vortrag des Socrates. Zu einer gründlichen philosophischen Betrachtung wäre es vor Allem nothwendig gewesen, daß der Begriff des Eros genau bestimmt worden wäre. Ein solcher Begriff wird aber nicht gegeben, sondern nur eine sehr unbestimmte Vorstellung des Eros zu Grunde gelegt, wie sie theils aus den mythologischen Erzählungen und Angaben, theils aus den Wirkungen, die die Liebe unter den Menschen hervorbringt, gewonnen wird, und willkürlich wird bald die eine bald die andere Seite dieser unbestimmten Vorstellung hervorgekehrt, je nachdem der Redner sie braucht, um seine Behauptungen plausibel zu machen. Auch in dem Beweise, daß Eros der glücklichste und der schönste und der beste aller Götter sei, und daß er also alle Eigenschaften und Merkmale der Schönheit und alle Tugenden besitze, wird nicht von fest bestimmten Begriffen ausgegangen, sondern bald von der Mythologie, bald von Dichtern, bald von gewissen im Volke lebenden Ueberzeugungen, die aber auch nicht näher begründet werden. Solche Ueberzeugungen sind vor Allem, daß Schönheit und Tugend die Vollkommenheit und Glückseligkeit einer Person begründete, ferner aber, daß Gleiches mit Gleichem sich verbindet, und endlich daß einer nichts geben kann, was er selbst nicht hat. So wird die Behauptung, daß Eros ewig jung ist, durch folgenden Syllogismus bewiesen: Gleiches hält sich stets zu Gleichem; Eros wendet sich aber nur der Jugend zu; also ist Eros selbst ewig jung. Es läßt sich aber in diesem Syllogismus eben so die erste, wie die zweite Prämisse bezweifeln. Denn da in der Rede des Gorgias durch gründliche Betrachtungen dargethan worden ist, daß Entgegengesetztes sich verbinde, so entsteht der Zweifel, ob Gleiches sich zu Gleichem finde, und ein Philosoph hätte diesen Zweifel beseitigen müssen. Wenn aber in der zweiten Prämisse behauptet wird, daß die Liebe sich nur der Jugend zuwende, so gilt dieses nur von der sinnlichen Liebe, wenn der Begriff: Jugend in der gewöhnlichen Bedeutung genommen wird; wollte der Redner aber auch die geistige Jugend darunter verstehen, so hätte er sich, da diese Ansicht der gewöhnlichen populären Vorstellung fern liegt, darüber erklären müssen. Während aber die Behauptung, daß Eros ewig jung sei, durch die angeführte Ueberzeugung und Erfahrung bewiesen wird, wird die unmittelbar darauf folgende Behauptung, daß Eros der jüngste der Götter sei, durch die mythologischen Vorstellungen und durch den Satz begründet, daß, wo Liebe existirt, kein Streit und keine Gewaltthat stattfinden können. Der Syllogismus, auf welchen sich dieser Beweis stützt, würde so lauten:

Wo Liebe ist, da findet sich kein Streit und keine Gewaltthätigkeit;
 von den alten Göttern werden aber Gewaltthätigkeiten, Einkerkelungen, Kampf und Streit berichtet; also hat damals Eros noch nicht existirt; sondern ist später entstanden. Beide Prämissen sind wieder zu bezweifeln, und der Philosoph könnte sich mit einem solchen Schlusse keineswegs zufrieden stellen. So sind fast alle Beweise dieser Rede beschaffen, indem sie sich auf Meinungen stützen, die selbst des Beweises bedürfen, wenn sie auch in gewissen Volkskreisen leben; es sind daher abstract rhetorische, aber keine philosophischen Beweise. Ich will nur noch auf zwei Argumentationen dieser Art aufmerksam machen. Daß Eros der allertapferste Gott ist, wird so begründet:

Der Tapferste ist derjenige, der alle Anderen überwindet;

Eros hat aber den Kriegsgott Ares selbst (also den Tapfersten) überwunden;
 also ist Eros der Allertapferste.

Die erste Prämisse kann man sich allenfalls gefallen lassen, die zweite stützt sich aber auf die mythologische Vorstellung, daß Ares der tapferste Gott ist, und auf die Erzählung in der Odyssee, daß Ares, vom Gros zur Liebe gegen die Venus entflammt, gefesselt worden ist.

Eine andere Behauptung, daß nämlich dem Gros die Zartheit, als eine der Eigenschaften der Schönheit, zukomme, wird durch eine Stelle im Homer begründet. Homer sagt von den Hülzen der Alte, daß sie zart seien, weil sie auf den Häuptern der Männer einherwandeln; aus dieser Angabe des Homer macht sich Agathon zuerst einen allgemeinen Begriff der Zartheit, nämlich: zart ist, was auf Weichem einherwandelt, und dann wird als zweite Prämisse hinzugefügt: Gros wandelt aber auf dem Allerweichsten, nämlich auf den Herzen der Menschen einher; er ist also der allerzarteste Gott.

Andere Beweise sind geradezu sophistisch, wie der Beweis, daß Gros der mächtigste Gott sei, oder die Tugend der Mäßigkeit im höchsten Maße besitze. Er beruht auf dem an sich richtigen Satze, daß die Mäßigkeit Freiheit von Begierden ist, dann wird aber die Liebe als diejenige Begierde bezeichnet, die alle anderen überwindet; der Schluß hieraus kann nur der sein, daß die Liebe die mächtigste Begierde ist, aber nicht die Freiheit von allen Begierden.

Ueber die Schleiermacher'sche Ansicht von der Rede des Alcibiades.

Weshalb die Rede des Alcibiades, wie Schleiermacher behauptet, der Gipfel und die Krone des ganzen Gesprächs sein soll, ist nicht wohl einzusehen. Die Seele des Gesprächs ist die Idee der Liebe, und zwar nach ihrer theoretischen Begründung und Entwicklung eben so sehr, wie nach ihrer practischen Bethätigung. Eins ist eben so wichtig als das Andere, und man wird daher nicht berechtigt sein, das Eine den Gipfel und die Krone des Ganzen zu nennen und dem Anderen vorzuziehen. Ja will man einen Unterschied der Dignität zwischen der theoretischen und der practischen Seite des Gesprächs machen, so wird man im Sinne des Philosophen die theoretische Seite für ursprünglicher und bedeutender als die Praxis halten. Wer sich im Sinne Plato's und auch des Aristoteles zur reinen Idee der Wahrheit innerlich erhoben hat, der wird auch nur in einer bestimmten Art und Weise, die der Idee entspricht, handeln können. Und so wer im Sinne unseres Dialogs sich zur reinen Idee der Liebe erhoben hat, der kann auch nur im Geiste dieser Idee leben und handeln; die Praxis ist nur Individualisirung der Idee, nur ein Beispiel von dem Allgemeinen, welches man als die Wahrheit erkannt und sich zur Ueberzeugung gebracht hat. Wollte man also irgend einen Theil des Symposion als den Gipfel und die Krone desselben bezeichnen, so wäre es die von Socrates mitgetheilte Rede der Diotima, da in ihr der volle Begriff von der Idee der Liebe in ihrer geistigen Besenheit gefunden wird, während in den früheren Reden nur einzelne Momente dieses Begriffs entwickelt werden, die noch mehr oder weniger sinnlich gefärbt sind. Aber es ist überhaupt nicht gut, von den Gesprächen des Plato einen Theil für die Hauptsache zu erklären und von einer solchen Auffassung aus das Ganze zu übersehen und zu construiren. Je scharfsinniger solche Erklärungen oft erscheinen, eine desto schiefere Vorstellung geben sie in der Regel von der Sache. Die Dialoge des Plato, namentlich die größeren, wie der Phädo, das Symposion, Gorgias, Protagoras, die Republik, der Parmenides sind jeder für sich ein organisches Ganzes, das von einer Seele belebt ist, die sich in den einzelnen Theilen des Gesprächs gleichsam einen lebendigen Körper construirt. Diese Alles belebende Idee zu finden und sie in den einzelnen Theilen des Gesprächs nach ihren Momenten nachzuweisen, das ist die Hauptaufgabe des Erklärers. Nach meinem Dafürhalten hat Schleiermacher diesen belebenden Mittelpunkt unseres Dialoges nicht gefunden, wenn er die Rede des Alcibiades so übermäßig ertört, auch hat er keineswegs nachgewiesen, wozu denn die ersten Reden dann überhaupt notwendig wären.

Ueber den Begriff der Idee nach dem Symposion.

Der letzte Theil der Rede des Socrates ist in so fern von großer Bedeutung, als sich schwerlich ein zweiter Abschnitt in den Platonischen Schriften finden möchte, in welchem wir auf eine so präctische und anschauliche und doch auch richtige und das Wesentliche scharf hervorhebende Weise Aufschluß erhalten über das Wesen der Ideen und über den Weg, den der einzelne Mensch zu durchlaufen hat, um in sich ein klares Bewußtsein von den Ideen zu erzeugen. Diese trefflichen Erörterungen beziehen sich allerdings zunächst auf eine der Ideen, nämlich auf die Idee der Schönheit; sie lassen sich aber eben so gut auf jede andere Idee übertragen und gelten also von der Idee an und für sich. Es lohnt sich daher wohl der Mühe, das Wesentliche von dieser Entwicklung mit Hinweglassung alles rhetorischen Beiwerks noch bestimmter und ausführlicher, als es oben geschehen ist, hervorzuheben. Zuerst wird von der Methode gehandelt, durch welche der einzelne Mensch ein Bewußtsein von den Ideen erlangt. Diese Methode ist die von Plato so oft geübte Methode der Induction. Sie besteht in der Erhebung vom Einzelnen zum Allgemeinen oder darin, daß man in irgend einer Sphäre des sinnlichen oder sittlichen Unübersinnlichen, von welcher man das Wesen oder das Gesetz zu erkennen sucht, die einzelnen Erscheinungen sorgfältig beobachtet, sie mit einander vergleicht und das allen Gleiche und Gemeinsame hervorhebt. Dieses allen einzelnen Erscheinungen Gleiche und Gemeinsame ist dasjenige, welches man sucht, und welches man je nach der besonderen Natur der betrachteten Sphäre bald als Gesetz, bald als Wesen, bald als Gattung, bald als Begriff und Idee bezeichnet. Beschränken wir die Betrachtung hier, wie dieses auch im Symposion geschieht, auf die Idee des Schönen, so kommt das Schöne in der wirklichen Welt in den verschiedensten Formen zur Erscheinung. Es gibt schöne Pflanzen, schöne Thiere, schöne Gegenden, schöne Menschen und nun wieder am Menschen schöne Körper und schöne Seelen, weiter schöne Aussprüche, schöne Reden, schöne Statuen, schöne Gemälde, schöne Musiken, schöne Gedichte und viele andere schöne Gegenstände; aber was alle diese Gegenstände schön macht, ist doch ein und dasselbe, nämlich das Schöne an sich, welches, wie es Plato bezeichnet, sich diesen Gegenständen mitgetheilt hat, oder woran diese Gegenstände Theil nehmen. Will sich also der Mensch zur Idee des Schönen erheben, so muß er nicht mit der abstracten Idee des Schönen seine Auffassung beginnen, sondern er muß zuerst ein einzelnes Schönes, etwa einen schönen Körper lieben, hierbei aber nicht stehen bleiben, sondern erkennen, daß die Schönheit aller Körper eine und dieselbe ist, und zum Liebhaber aller schönen Gestalten werden und so von der heftigen Liebe zu einem einzigen Körper ablassen. Von den schönen Körpern oder Gestalten muß er zur Anschauung schöner Seelen fortschreiten, diese lieben, für sie Sorge tragen, Reden in ihnen erzeugen und sie zu bessern suchen. Dann hat er sich zu schönen Sitten und Gesetzen und zu den schönen Wissenschaften hinzuwenden und so durch fortwährende Erweiterung seiner Forschungen über das erscheinende Schöne nach und nach auf das weite Meer des Schönen sich zu begeben und sich in dem Maße zu stärken und zu üben, daß er endlich, auch abgesehen von allen einzelnen schönen Dingen, das Schöne an und für sich innerlich anschauen und erkenne.

So viel von dem Wege, den jeder einzelne Mensch zu durchlaufen hat, um sich zur reinen Idee des Schönen zu erheben.

Was aber die Idee der Schönheit an sich betrifft, so werden von derselben eine Reihe vortrefflicher Bestimmungen gegeben. Sie sind, wie ich schon bemerkt, von der Art, daß sie für jede andere Idee in gleicher Weise gelten, wie für die Idee der Schönheit. Es ist daher sehr lehrreich, diese Bestimmungen einzeln zu betrachten, da man durch dieselben in das Innerste der Platonischen Philosophie, deren Kern die Ideen bilden, hinein geführt wird. Man kann aber die Bestimmungen, die Plato in dem Symposion von der Idee gibt, etwa unter folgende Categorien bringen:

1) Die Ideen entstehen und vergehen nicht, sie wachsen nicht und nehmen auch nicht ab, alles Werden ist von ihnen ausgeschlossen, d. h. sie sind, wie wir uns nach unserer Weise wohl ausdrücken können, ewig, wenn wir unter der Ewigkeit das von dem zeitlichen Entstehen und Vergehen unabhängige Sein verstehen.

2) Ferner aber ist von der Idee alle Relativität ausgeschlossen, die Idee ist über alle Gegen-

sätze, alle Unterschiede, alle relativen Beziehungen erhaben, oder sie ist, um dasselbe positiv auszusprechen, absolut einfach. Als solche Beziehungen und Verhältnisse, die von der Idee ausgeschlossen sind, werden im Symposion angeführt: die Gegensätze der einen Seite und der anderen Seite, das Hier und das Dort, das Jetzt und das Nachher, der Beziehung zu dem Einen und zu dem Anderen, der subjectiven Auffassung der Ideen von Seiten des einen Menschen und von Seiten des anderen Menschen. Die merkwürdige Stelle, in welcher alle relativen Beziehungen von der Idee des Schönen ausgeschlossen werden, lautet wörtlich so: Das Schöne an sich (d. h. die Idee des Schönen) ist nicht etwa nur von der einen Seite schön, von der anderen Seite aber häßlich, oder bald schön, bald häßlich, oder in Vergleich mit dem einen Gegenstande schön, in Vergleich mit dem anderen Gegenstande aber häßlich, oder hier schön, dort häßlich, so daß es dem Einen für schön und dem Anderen für häßlich gilt. Von diesen Bestimmungen erscheinen besonders zwei bemerkenswerth, nämlich daß das an sich Schöne nicht etwa bloß in relativer Weise schön ist und zweitens, daß es auch von der subjectiven Auffassung verschiedener Menschen unabhängig ist. Was die erstere Bestimmung betrifft, so kann man wohl von einzelnen schönen Gegenständen sagen, daß der eine schöner ist als der andere, z. B. daß das eine Pferd schöner ist als das andere; aber auf die Idee des Schönen findet keine Comparation Anwendung, in der Idee des Schönen gibt es kein Schöneres und kein Schönstes; sie ist das absolut Schöne und daher der Maßstab aller einzelnen schönen Dinge, die mehr oder weniger schön sind, je nachdem sie an der Idee des Schönen mehr oder weniger Theil nehmen.

Die zweite sehr bemerkenswerthe Bestimmung des an sich Schönen besteht darin, daß es auch von der subjectiven Auffassung der Menschen unabhängig ist. Die Menschen, die ihr Nachdenken auf die Idee des Schönen hinrichten, können sie mehr oder weniger erreichen, aber sie selbst ist von allen subjectiven Auffassungen derselben unabhängig. Die Wahrheit bleibt Wahrheit, und wenn sie auch von keinem einzigen Menschen als solche erkannt würde. Das Quadrat der Hypotenuse eines rechtwinkligen Dreiecks ist den Quadraten der beiden Catheten desselben auch damals schon gleich gewesen, ehe Pythagoras diese Wahrheit erkannte. So bleibt auch die Idee des Schönen das, was sie ist, und sich selbst gleich, wenn sie auch von den verschiedenen Menschen in verschiedenem Grade erkannt wird, ja sie bliebe das, was sie ist, wenn sie auch von keinem einzigen Menschen in der Welt erkannt würde. Und was von der Idee der Schönheit gilt, das gilt von allen anderen Ideen. Sie sind etwas Objectives, d. h. etwas von der subjectiven Auffassung der Menschen Unabhängiges. Aber glücklich zu preisen ist der Mensch, dem das Bewußtsein der Ideen aufgeht.

3) So sehr aber den Ideen objectiver Beistand zugeschrieben wird, so würde man sich doch irren, wenn man sie für ein einzelnes Ding, überhaupt für etwas Einzelnes halten wollte. Die Idee des Schönen ist vielmehr etwas Allgemeines, die Ideen überhaupt sind allgemein. Diese Wahrheit spricht der dritte Satz von dem Abschnitte des Symposions aus, der von der Idee der Schönheit an sich handelt. Es heißt in dieser Beziehung: Weiter wird das an sich Schöne sich auch nicht darstellen als ein Gesicht oder als Hände, oder als ein anderer Theil des Körpers, aber auch nicht als eine Rede oder eine Wissenschaft, oder als etwas anderes Einzelnes, worin es sich auch befinden möge, sei es an einem lebenden Wesen oder an der Erde oder am Himmel oder an etwas Anderem. Und wenn es auch in vielen Dingen lebt, die eben darum als schöne Dinge bezeichnet werden, so nimmt es doch nicht an der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Veränderlichkeit Theil, sondern es ist in allem Endlichen und Werden das in sich Unveränderliche und Unendliche, es ist für sich, von den endlichen Dingen geschieden, das für sich seiende Allgemeine. Um das reine Fürsichsein der Ideen oder ihre Unabhängigkeit von allen individuellen Dingen und Erscheinungen zu bezeichnen, bedient sich Plato verschiedener Ausdrücke, wie *ἐκχωρῶν*, *καταγόν*, *ἐμυκτον*, *μυροειδές*, die er oft wiederholt, weil es ihm nach seiner philosophischen Auffassung vor Allem darauf ankommt, diesen Punkt in das volle Licht zu stellen. Auch der Ausdruck *αὐτό* hebt die Unabhängigkeit der Idee von allem Individuellen hervor, wenn es dem *καλόν* vorgesetzt wird; *αὐτό τὸ καλόν* ist der reine Begriff des Schönen, abstrahirt von aller sinnlichen, überhaupt abstrahirt von aller individuellen Existenz. Man wird nicht leugnen können, daß der innerste Kern der Platonischen Philosophie in dem Verhältniß der Ideen zu der erscheinenden Wirklichkeit liegt, und in dieser Beziehung sind, um Plato recht zu verstehen, besonders zwei Punkte wohl festzuhalten, nämlich 1) Alles, was in der Welt schön, gut, wahr u. s. w.

ist, ist durch die Idee des Schönen, des Guten, des Wahren u. das, was es ist, so daß die Welt der Erscheinungen nichts wäre ohne die Ideen. Denn worin auch eine Erscheinung bestehe, und wodurch sie sich von anderen Erscheinungen unterscheiden möge, immer trägt sie außer ihrer individuell erscheinenden Existenz einen allgemeinen Charakter; wenn sie diesen nicht trüge, so würde man von ihr gar nicht sprechen können, denn alle Worte bezeichnen etwas Allgemeines. Selbst wenn ich das erste beste sinnliche Urtheil fälle, z. B. das Urtheil: dieser Stein ist schwer, so ist die Schwere etwas Allgemeines und gehört als solches in das Reich des Idealen nach Plato's Auffassung, der selbst von den Ideen der Eischheit und der Beherheit gesprochen hat. So ist denn die ganze Welt der individuellen Existenzen von allgemeinen Wesenheiten oder von den Ideen durchdrungen und bestimmt, und wenn sie diese allgemeinen Wesenheiten nicht in sich hätten, so wären sie überhaupt nichts.

2) Aber obgleich die Ideen die sinnlichen Existenzen durch und durch bestimmen, so gehen sie doch in diesen nicht auf, sondern sind etwas für sich, nämlich das für sich seiende Allgemeine. Wie sich freilich Plato dieses Fürsichsein der Ideen unabhängig von allen individuellen Existenzen und unabhängig von allem menschlichen Bewußtsein näher gedacht hat, geht wenigstens aus dem Symposion nicht hervor und ist wohl überhaupt der schwache Punkt der Platonischen Philosophie, der erst durch Aristoteles beseitigt wird. Denn man wird sich nicht wohl eine Existenz denken können ohne Individualität und vielleicht geradezu sagen können: Existiren heißt Individuum sein, und auch die Ideen werden nur in dem Falle als existirend gedacht werden können, daß sie sich individualisiren. Wenn also die Platonischen Ideen unabhängig von aller sinnlichen Erscheinung für sich existiren sollen, so müssen sie nothwendig in einer anderen Welt sich individualisiren, etwa in Gott oder in Engeln, oder anderen rein geistigen Wesen. Wie sich aber Plato diese den Ideen immanente Individualität gedacht, läßt sich wenigstens aus dem Symposion, wovon hier allein die Rede ist, nicht ersehen, wenn auch die Ausdrücke: *πύρον κατ' αὐτό* und *μετ' αὐτόν*, die er von den Ideen gebraucht, daraufhin weisen, daß die Ideen sich auf sich beziehen und sich durch sich selbst vermitteln sollen, also zu ihrer Existenz der sinnlichen Welt nicht bedürfen.