

Zur Athetese des Dialogs Euthyphron

von

Josef Wagner,

Professor am k. k. ersten deutschen Staatsgymnasium in Brünn.

Seitdem Fr. Ast (Platons Leben und Schriften, 1816) es gewagt, das Verdammungsurtheil über den Dialog Euthyphron auszusprechen, hat diese Schrift die platonischen Forscher vielfach beschäftigt. Während die einen seine Ansicht durch neue Gründe zu stützen suchten,¹⁾ bemühten sich andere, die gegen die Echtheit des Dialogs vorgebrachten Bedenken zu entkräften und so denselben für Platon zu retten.²⁾ Wie verdienstlich auch diese Untersuchungen sind, so scheint es doch keinem der letzteren gelungen zu sein, die Verdachtsgründe unbestritten zu widerlegen, ja viele dürften durch Willkürlichkeiten der Deutung und Einmischung fremder Gedanken der Sache, die sie zu fördern vermeinten, eher geschadet haben.³⁾ Da also die Acten über den Gegenstand als noch nicht geschlossen zu betrachten sind, so dürfte dies eine neuerliche Besprechung desselben nicht ungerechtfertigt erscheinen lassen, zumal sich dieselbe die Aufgabe stellt, unter

¹⁾ Friedr. Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, 1861; C. Schaarschmidt, die Sammlung der Platonischen Schriften, 1866.

²⁾ J. Socher, Platons Schriften, 1820; Stallbaum in seinen Ausgaben; C. Steinhart, Einleitung zu H. Müllers Übersetzung, 1851; Franz Susemihl, die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie, 1855; E. Munk, die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, 1857; J. Walser, Platons Euthyphron, Progr. von Hermannstadt, 1866; R. Schultze, über Platons Euthyphron, Progr. von Wittstock, 1870; E. Collmann, über den platonischen Dialog Euthyphron, Progr. von Marburg, 1870; St. Węclewski, de Platonis Euthyphrone, Progr. von Conitz 1875; H. Bonitz, platonische Studien, 2. Aufl. 1875; I. Lechthaler, die *ἠθώτης* bei Platon mit Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese des Dialogs Euthyphron, Progr. von Meran, 1879; M. Wohlrab, Platons Euthyphron für den Schulgebrauch, 2. Aufl. 1880; E. Zeller, die Philosophie der Griechen, 3. Aufl. 1875 und andere Literarhistoriker. Zu erwähnen wäre noch O. Rieser, de Platonis Euthyphrone, diss. inaug. Frauenfeld, 1880, dessen Auseinandersetzungen aber, namentlich seine Polemik gegen Ueberweg und Schaarschmidt (abgesehen von andern formalen Mängeln) so nichtssagend sind, dass sie uns einer weiteren Beachtung der Schrift überheben. — Was Schleiermacher (Platons sämtliche Werke) angeht, so erkennt er wohl die Mängel des Dialogs an, sucht sie aber aus der Verflechtung des wissenschaftlichen Inhalts des Dialogs mit seiner apologetischen Tendenz und aus der Eilfertigkeit der Abfassung zu erklären, kann sich aber zur Verwerfung des Dialogs nicht entschließen, weil wir keine Spur von einem Sokratiker hätten, der so platonisch als dieses Gespräch noch sei, componiert und geschrieben hätte, und in die spätere Zeit eigentlicher Nachahmung die Schrift wohl nicht zu setzen sei.

³⁾ So namentlich Steinhart, Susemihl, Schultze, Lechthaler.

anderem auch einige der in dieser Richtung geltend gemachten Ansichten auf ihre Stichhaltigkeit hin zu prüfen.

Indem wir nun den Dialog einer neuen, möglichst objectiven Beurtheilung unterziehen, befolgen wir wohl den Grundsatz, dass eine Schrift aus der alten Zeit, welche uns mit dem Namen eines Verfassers überkommen ist, so lange als authentisch betrachtet werden müsse, bis durch ganz gravierende Gründe die Unmöglichkeit dargethan wird, an der Überlieferung festzuhalten. Wir sind also weit entfernt, zu glauben, dass jede Abweichung einer Schrift, die uns unter Platons Namen überliefert ist, von den sogenannten Normalwerken schon hinreichend wäre, um darauf ein Verwerfungsurtheil zu gründen, da einestheils jene selbst untereinander nicht unbedeutende Divergenzen aufweisen, anderntheils uns auch bei Platon nichts berechtigt, von ihm nur vollendete Meisterwerke zu erwarten. Ebenso exclusiv aber scheint uns derjenige Standpunkt zu sein, dass man in vielen Schriften, weil sie in der Tradition Platons Namen tragen, allerlei Tiefsinn und wunderbare Schönheiten sucht und, wenn sie nicht darin liegen, sie gar hineinlegt, ein Vorgang, gegen den sich Bonitz p. 216 mit Recht erklärt, wenn er in Bezug auf den Euthyphron solche Künstelei der Deutung zum Auffinden der Absicht und des Ergebnisses des Dialogs weder mit Platonischer Weise noch mit seiner einfachen Composition vereinbar findet. Nicht genug beherzigenswert scheinen uns die Worte Herbarts zu sein, auf die Ueberweg p. 12 verweist: *Dici vix potest, quantum detrimenti philosophiae attulerit preversa illa benignitas, quae falsa interpretatione uti quam duriores in aliquem sententiam ferre mavult.*¹⁾

Indem wir uns also von beiden gefährlichen Extremen gleich weit entfernt zu halten suchen, genügt es uns nicht, den Euthyphron einfach mit andern Gesprächen zu vergleichen, sondern unsere Untersuchung geht darauf hinaus, auf Grund des Inhalts und der Form zu ermitteln, „ob sich überhaupt von Platon, sowie wir ihn aus seinen unzweifelhaft echten Schriften kennen, annehmen lässt, er könne das Werk, um das es sich handelt, in einem gewissen Zeitpunkt und unter gewissen Umständen verfasst haben“ (Zeller p. 412). Sollten sich aber so schwerwiegende Mängel finden, dass sie uns unübersteigliche Schwierigkeiten in den Weg legten, dann darf und soll uns auch die Tradition nicht hindern, das fragliche Gespräch aus der Reihe der platonischen Werke auszuweisen.

¹⁾ Man vergleiche beispielshalber Lechthaler p. 18 f.: „Es fragt sich zunächst: Muss neben der apologetisch-polemischen Tendenz des Gespräches, die in der Einleitung und im ersten Theile desselben klar und bestimmt hervortritt, nicht auch eine wissenschaftliche oder philosophische angenommen werden? Will man das Gespräch als platonisch gelten lassen, so wird diese Annahme unbedingt nothwendig sein; denn es lag nicht im Sinne und Geiste der Schriftstellerei Platons, wie Schaarschmidt (392) bemerkt, an so untergeordneten Zwecken sich zu befriedigen und mit der Kritik der gegnerischen Anschauungen nicht zugleich das positive Princip zur Geltung zu bringen.“ Also weil Platon an untergeordneten Zwecken sich nicht befriedigen konnte, der Euthyphron aber als platonisches Werk überliefert ist, so ist, wenn man das Gespräch als platonisch gelten lassen will, die Annahme eines philosophischen Inhalts in der Schrift unbedingt nothwendig(!), ein Schluss, der ein sehr zweideutiges Licht wirft auf den Standpunkt der panegyrischen Interpreten. Cf. auch Walsers Deutung p. 18 f. und die belobende Anerkennung von Lechthaler p. 27 f.

Der Euthyphron hat wohl für unsere Kenntnis und die richtige Beurtheilung der platonischen Philosophie keine große Bedeutung; doch ist eine endgiltige Lösung der Frage nach seiner Echtheit oder Unechtheit immerhin vollkommen geeignet, unsere Ansicht über die schriftstellerische Thätigkeit Platons, namentlich nach der künstlerischen Seite hin, nicht wenig zu modificieren. Wir glauben demnach mit der vorliegenden Erörterung auch ein Werk der Gerechtigkeit Platon gegenüber zu üben, und sollte uns, wenn auch nicht alles, so doch einiges festzustellen gelingen oder wenigstens eine erneuerte Prüfung veranlassen, so würden wir schon hierin einen unverächtlichen Gewinn und hinlänglichen Lohn erblicken. *ὄζ' ἂν εἴη μισθὸς μισθὸς ὁ τοιοῦτος* (Theait. 187 C).

A. Äußere Bezeugung des Dialogs.

Dass schon bei Lebzeiten Platons, noch mehr aber nach seinem Tode die Schriften des Philosophen von seinen Schülern und Anhängern abgeschrieben, gesammelt und weiter verbreitet wurden, unterliegt wohl keinem Zweifel; ebenso wird als ausgemacht gelten dürfen, dass die durch Platon eingeführte neue Literaturgattung des philosophischen Dramas vielfach zur Nachahmung angeregt habe, und dass schon frühzeitig auch von andern nach dem Beispiele Platons philosophische Dialoge, aber ohne jede unlautere Absicht verfasst worden seien ¹⁾ Dass schon bei Platons Lebzeiten Fälschungen vorgekommen wären, lässt sich nicht leicht denken; ebensowenig wird man annehmen können, dass bald nach seinem Tode beabsichtigte Unterschreibungen von fremden Producten stattgefunden hätten; denn man sieht nicht recht ein, warum solche versucht worden wären. Etwa einfach deshalb, um „die eigene Weisheit durch Aneignung eines großen Namens glänzender leuchten zu lassen“? Daran wird man doch im Ernst nicht glauben. Hiemit ist aber nicht ausgeschlossen, dass in dieser Zeit überhaupt keine Unterschreibungen vorgekommen, oder dass sie überhaupt ganz unmöglich gewesen wären, selbst wenn mit Grote angenommen würde, dass man in der Schule zu Athen, welche sich von ihrer Gründung an ununterbrochen fortpflanzte, über alles, was ihr Stifter geschrieben hatte, genau und vollständig unterrichtet gewesen wäre und hier seine eigenen Handschriften sorgfältig aufbewahrt hätte (cf. auch Ueberweg pag. 188). Denn, um mit Zeller p. 387 zu sprechen, „es mag sein, dass die Urschriften, oder doch die von ihrem Verfasser selbst gebrauchten Abschriften der sämtlichen platonischen Werke in der Akademie aufbewahrt wurden, wiewohl uns darüber nicht das Geringste durch geschichtliche Überlieferung bekannt ist; aber wenn dies auch der Fall war: wer verbürgt uns, dass nicht allein Platos persönliche Schüler, sondern auch ihre Nachfolger von der Vollständigkeit ihrer Sammlung fest genug überzeugt waren und die Reinheit derselben eifersüchtig genug überwachten, um jedem darin fehlenden Buche, welches sich ihnen als platonisch darstellte, die Aufnahme zu versagen? Davon nicht zu reden, dass sich wirklich Fälle denken lassen, in denen die

¹⁾ Cf. Aristot. poet. 4 und die Notizen bei Diog. Laert.

Handschriften-Sammlung, welche sich im Besitze der platonischen Schule befand, durch echte platonische Werke ergänzt werden konnte.“¹⁾ So war also schon in den frühesten Zeiten der mögliche Fall nicht ausgeschlossen, dass einzelnes aus bloßem Irrthum in der platonischen Sammlung hätte Aufnahme finden können und sie wahrscheinlich auch gefunden hat. Und diese Möglichkeit wuchs in dem Maße, wie jene traditionelle Kunde von dem echten Nachlass Platons schwand, die noch am ehesten Unrechtes hätte fernhalten können.

Die Art aber, wie die Höfe der Ptolemäer und Attaliden bei der Anlage ihrer Bibliotheken ihre Sammlungen der Werke des classischen Hellenismus um jeden Preis zu vermehren und zu vervollständigen suchten, leistete ohne Zweifel einer ausgedehnten Bücherfabrication unter fremden berühmten Namen und andern auf Gewinnsucht beruhenden Betrügereien, welche sich bei der Beschaffenheit der antiken Bücherrollen leicht ausführen ließen, einen mächtigen Vorschub,²⁾ und so hat sich im Laufe der Zeit an

¹⁾ „Wären z. B. wirklich Briefe von Plato vorhanden gewesen, so hätten sich nicht nothwendig Abschriften derselben im Nachlass des Philosophen finden müssen; wäre der Bibliothek des Speusippus und Xenokrates irgend ein Unfall zugestoßen, wie dies namentlich während der Kämpfe der Diadochen um den Besitz Athens leicht geschehen konnte, oder einzelne ihrer Bestandtheile verloren gegangen, so wäre gar nichts anderes übrig geblieben, als sie von auswärts zu ergänzen. Aber wir können, wie gesagt, von solchen Möglichkeiten absehen: es genügt, dass wir nichts darüber wissen, in welcher Weise Platos Schriften in seiner Schule aufbewahrt, und ob für die Erhaltung der Sammlung in ihrer Reinheit Vorkehrungen getroffen wurden“ (Zeller, p. 387, 1).

²⁾ Die hohen Preise, welche für Werke der classischen Auctoren gezahlt wurden, bildeten gewiss eine starke Versuchung zu dergleichen Betrug sowohl von Seiten der Verfasser solcher Machwerke als deren Verkäufer. Dies bezeugt die viel citierte Notiz des Galenos in Hippocr. de nat. hom. I, 42, XV, 105 K. *πρὶν γὰρ τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγᾶν γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει βιβλίων φιλοτιμηθέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγγραπτο σύγγραμμα. λαμβάνειν δ' ἄρξαμένων μισθὸν κομιζόντων αὐτοῖς σύγγραμμα παλαίου τινος ἀνδρός, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον*, wozu Ueberweg p. 189 richtig bemerkt, dass der zweite Theil der Aussage sich ohne Zweifel auf eine Reihe von Thatsachen stütze, die füglich dem Galenos bekannt sein konnten. Der erste Theil derselben freilich, dass früher überhaupt noch keine Fälschungen vorgekommen seien, beruhe schwerlich auf einer so umfassenden historisch kritischen Untersuchung, wie sie hätte angestellt werden müssen, um denselben wissenschaftlich zu sichern (cf. auch Zeller p. 387, 2). Es ist somit kein Grund vorhanden, mit Steinhart (Platonisches, Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik N. F. Bd. 58, 1871 p. 43) daran zu zweifeln, dass mit angeblichen Schriften Platons ein unwürdiger Handel getrieben wurde. Dass dies wirklich geschehen sein muss, lehrt, wie Schaarschmidt p. 15 mit Recht betont, die Thatsache, dass schon zu Alexandria pseudoepigraphische Schriften in das corpus Platonicum aufgenommen worden seien. Das lasse sich ferner auch daraus schließen, dass das Geschäft, philosophische Dialoge auch noch andern Sokraticern unterzuschreiben, überhaupt im großartigsten Maßstab betrieben worden sei, wie aus den immerhin noch dürftigen und trümmerhaften Notizen des Diogenes entnommen werden könne. Dieser gibt uns im 2. Buche der βίαι ganze Listen solcher Dialoge des Aeschines, Aristipp, Phaedo, Euklides, Stilpo, Krito, Simo, Glauko, Simmias, Kebes . . . und bringt dann das Urtheil des Panaetius bei, wornach von allen diesen Dingen nur Platos, Xenophons, Antisthenes' und Aeschines' Dialoge echt, die des Phaedo und Euklid zweifelhaft, die aller andern untergeschoben, seien. L. II, 64 Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς εἶναι λέγει τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφώντος, Ἀντισθένης, Αἰσχίνου, διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαιδῶνος καὶ Εὐκλείδου· τοὺς δ' ἄλλους ἀναρεῖ πάντα. Cf. auch II, 85. Ähnliches berichtet der Stoiker Persaios, nach Diog. Laërt. VII, 36, ein unmittelbarer Schüler des Zeno.

den Kern der echten Schriften Platons eine mannigfaltige Masse von literarischen Producten untergeordneten Ranges angesetzt, die wegen gewisser Ähnlichkeiten des Inhalts und namentlich der Form theils aus Irrthum, theils aus Betrug auf dessen Namen gesetzt wurden und, nachdem dies einmal geschehen, durch diesen geschützt und sozusagen geheiligt, nunmehr des unverdienten Lobes genug erhielten, das ihre Auctorität wieder verstärkte (Schaarschmidt p. 10).

Die verschiedenen unter Platons Namen in Alexandria aufbewahrten Schriften hat aller Wahrscheinlichkeit nach erst Aristophanes von Byzantion (gegen das Ende des dritten Jahrh.) gesichtet und zu einem wenigstens leidlich geschlossenen Ganzen vereinigt, indem er einen Theil derselben in fünf Trilogien vertheilte.¹⁾

Mochten nun den Aristophanes bei der Aufstellung der Trilogien welche Gründe auch immer geleitet haben, das wenigstens steht fest, dass bei der Anlegung des Verzeichnisses höchst unkritisch verfahren worden sein muss, wenn in der Sammlung neben andern auch ein Minos, eine Epinomis, sowie die Briefe, deren Identität mit den uns überlieferten im allgemeinen nicht zu bezweifeln ist, als echt Aufnahme fanden. Daraus constatirt Schaarschmidt p. 88 mit Recht die wichtige Thatsache, dass hundert Jahre nach Platons Tode die Schriftensammlung des Philosophen schon mit falschen Stücken vermengt war, und dass ein Vorsteher der alexandrinischen Bibliothek, der durch seine kritischen Arbeiten auf andern Gebieten der Literatur mit Recht berühmte Aristophanes, in Bezug auf Platons Schriften keine Unterscheidung des Echten und Unechten zu treffen wusste.

Wenn schon das Verzeichnis eines Aristophanes, der noch am ehesten als Sachkenner auf dem Gebiete der höheren Kritik angesehen werden kann, durchaus nicht verlässlich ist, so gilt dies in einem noch höheren Maße von den neun Tetralogien des um zwei volle Jahrhunderte später lebenden

bei Diog. II, 60 f. Διεβάλλετο δ' ὁ Αἰσχίνης καὶ μάλιστα ὑπὸ Μενεδήμου τοῦ Ἐρετριώως, ὡς τοὺς πλείστους διαλόγους ὄντας Σωκράτους ὑποβάλλετο, λαμβάνων παρὰ Ξανθίπης· ὧν οἱ μὲν καλοῦμενοι ἀκέφαλοι σφόδρ' εἰσὶν ἐκλελυμένοι καὶ οὐκ ἐπιφαίνοντες τὴν Σωκρατικὴν εἰδονίαν· οὗς καὶ Πεισίστρατος ὁ Ἐφέσιος ἔλεγε μὴ εἶναι Αἰσχίνου· καὶ τῶν ἑπτὰ δὲ τοὺς πλείστους Περσαῖος φησι Πασίφωντος εἶναι τοῦ Ἐρετρικοῦ, εἰς τοὺς Αἰσχίνου δὲ κατατάξαι. ἀλλὰ καὶ τῶν Ἀντισθένης τὸν τε μικρὸν Κῆρον καὶ τὸν Ἡρακλέα τὸν ἐλάσσω καὶ Ἀλκιβιάδην καὶ τοὺς τῶν ἄλλων δὲ ἐσκευώρηται· οἱ δ' οὖν τῶν Αἰσχίνου τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγαμένοι εἰσὶν ἑπτὰ κ. τ. λ. An diese Mittheilung knüpft Ueberweg p. 188 die Vermuthung, wenn unter den „andern“, denen Pasiphon (er lebte zur Zeit der Gründung der Bibliotheken von Alexandria und Pergamon) nach dem Zeugnis des Persaios Schriften untergeschoben habe, auch Platon zu verstehen sei, dürften wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit einige von denjenigen Dialogen der platonischen Sammlung, welche aus innern Gründen für unecht erklärt werden müssen, und die doch bereits dem Aristophanos von Byzantion für echt galten, auf eben diesen Pasiphon zurückführen.

¹⁾ Diog. Laërt. III, 61 f. Ἔνιοι δὲ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραμματικὸς, εἰς τρίλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους καὶ πρώτην μὲν τιθέασιν, ἧς ἴσθεται Πολίτεια, Τίμαιος, Κριτίας· δευτέραν Σοφιστής, Πολιτικός, Κρατύλος· τρίτην Νόμοι, Μίνως, Ἐπινomis· τέταρτην Θεαίτητος, Εὐθύφρων, Ἀπολογία· πέμπτην Κριτων, Φαίδων, Ἐπιστολαί· τὰ δ' ἄλλα καθ' ἑν καὶ ἀτάκτως.

Thrasyllos.¹⁾ Auch sein Zeugnis entbehrt, an und für sich betrachtet, jeder unbedingten Glaubwürdigkeit; es besagt auch eben nur, dass Thrasyllos die in den Tetralogien aufgezählten Stücke für echt gehalten hat; seine Beweiskraft bedarf daher noch der Stütze durch innere Gründe.²⁾

Nachdem nun einmal feststeht, dass die uns überlieferte Sammlung platonischer Schriften mit falschen Stücken versetzt ist, so folgt aus dieser Art der Bezeugung irgend eines Werkes noch nicht die Gewissheit, dass Platon wirklich auch sein Verfasser ist; ja jene ganz äußerliche Bezeugung scheint auch in Betreff der übrigen Theile überhaupt wenig Wert zu besitzen.

Da also die Erwähnung unseres Dialogs in den Trilogien des Aristophanes und den Tetralogien des Thrasyllos seine Echtheit nicht bezeugt und Aristoteles, der einzig und allein in dieser Richtung als Gewährsmann dienen könnte, denselben nicht erwähnt, so ist die Untersuchung behufs der Feststellung seiner Authentizität einzig und allein auf innere Kriterien angewiesen; für seinen platonischen Ursprung gilt eben in Ermangelung jedes glaubwürdigen äußeren Zeugnisses nur die Frage, ob man aus inneren Gründen denselben als platonisch gelten lassen kann oder sich entschließen muss, ihn als unplatonisch zu verwerfen. Der Dialog hat demnach durch seinen Inhalt und die Form seine platonische Abkunft zu legitimieren, und so soll zunächst der wissenschaftliche und künstlerische Gehalt, dann der Zweck, die Abfassungszeit und die Form desselben Gegenstand bilden vorstehender Erörterung.

B. Der Dialog nach Inhalt und Form.

I. Die Erörterung des Begriffes der Frömmigkeit.

(Wissenschaftlicher Gehalt.)

Vor der Halle*) des Basileus treffen Sokrates und Euthyphron zusammen, jener begriffen in der Voruntersuchung der gegen ihn erhobenen Anklage der Unfrömmigkeit, dieser um seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung anzuklagen.

Sokrates erzählt heiter scherzend (!) den Inhalt der gegen ihn erhobenen Anklage. Euthyphron theilt erwidern den Rechtsfall mit, der ihn zur Anklage bestimmt. Sein Vater hatte auf Naxos einen Tagelöhner, der in Trunkenheit einen Genossen getödtet, in Fesseln gelegt und bei dem Exegeten in Athen um Bescheid für diesen Fall angefragt, in der Zwischenzeit aber kam der Mörder im Gefängnisse³⁾ infolge der Vernachlässigung, die er erfuhr, selbst um. Euthyphron erhebt nun wegen der unvorsätz-

*) Der Inhalt nach Bonitz.

¹⁾ Diog. Laërt. III, 58 f. 1. Εὐθύφρων, Ἀπολογία, Κρίτων, Φαίδων; 2. Κρατύλος, Θεαιτήτος, Σοφιστής, Πολιτικός; 3. Παρμενίδης, Φίληβος, Συμπόσιον, Φαῖδρος; 4. Ἀλκιβιάδης, Ἀλκιβιάδης δεύτερος, Ἱππάρχος, Ἀντιρασταί; 5. Θεάγητος, Χαρμίδης, Λάχης, Λύσις; 6. Εὐθύδημος, Πρωταγόρας, Γοργίας, Μένων; 7. Ἱππίατοι δύο, Ἴων, Μενέξενος; 8. Κλειτοφῶν, Πολιτεία, Τῆμαιος, Κριτίας; 9. Μένων, Νόμοι, Ἐπινομίς, Ἐπιστολαί.

²⁾ Cf. die treffliche Auseinandersetzung Zellers p. 386 f.

³⁾ Das klingt wohl etwas zu fein; im Texte heißt es καταβαλὼν εἰς τάφρον τινα.

lichen Tödtung die Anklage gegen seinen Vater.¹⁾ Dem Bedenken des Sokrates, dass solche Handlungsweise gegen den eigenen Vater unförmlich sei, entgegnet Euthyphron mit der zweifellosen Sicherheit eines Mannes, der als Seher aus der Frömmigkeit seinen Lebensberuf macht. Darum entschließt sich Sokrates, der bisher auf diesem Gebiete als Autodidakt dem Zufall sich überlassen habe und dadurch der Anklage des Meletos verfallen sei, bei Euthyphron in den Unterricht zu gehen, um so, wenn er auch fernerhin seinem Ankläger Anstoß geben sollte, die Anklage von sich auf seinen Lehrer, den Euthyphron, abzulenken. Euthyphron möge also erklären, worin das Wesen von förmlich und unförmlich bestehe (τί φής εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον; p. 5 D). Trotz der vorher ausgesprochenen Forderung, es solle das in allen Fällen gleichmäßige Wesen der Frömmigkeit angegeben werden, antwortet Euthyphron auf die Frage zunächst durch Anführung eines einzelnen Falles: förmlich sei so zu handeln, wie er es jetzt thue, nämlich den Übelthäter anzuklagen, auch wenn es der eigene Vater sein sollte; er beruft sich hierfür auf das Verfahren des Zeus gegen seinen eigenen Vater. An solche Kämpfe und Gewaltsamkeiten unter den Göttern zu glauben, von denen Euthyphron noch auffallendere Beispiele beizubringen bereit ist, erklärt sich Sokrates unfähig und vermuthet, dass eben dies den Anlass zu der gegen ihn erhobenen Anklage gegeben habe. Aber abgesehen von diesem fraglichen Punkt, die Antwort des Euthyphron hat nur einen einzelnen Fall getroffen, nicht das allgemein gültige Wesen der Frömmigkeit. Dieser begründeten Zurechtweisung folgend, definiert nun Euthyphron das Förmliche als das Gottgefällige (ἔστι τοίνον τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλές ἀνόσιον, p. 6 E). Aber, entgegnet Sokrates, unter den Göttern findet sich nach Euthyphrons eigener Erklärung Streit; Streit aber beruht unter Göttern wie unter Menschen auf einem Gegensatze der Überzeugungen im Gebiete des sittlichen Urtheils. Indem nun einem jeden nur das lieb und wert ist, was er für gut, schön, edel hält, so ergibt sich aus der durch den Streit der Götter bewiesenen Verschiedenheit ihres sittlichen Urtheils, dass nicht dasselbe allen Göttern lieb ist, sondern was einigen lieb und wohlgefällig, dasselbe andern verhasst ist.

Die Aufgabe, die hiernach mit Recht an Euthyphron zu stellen ist, zu zeigen, woran er denn erkenne, dass seine Handlungsweise die Billigung aller Götter habe, erlässt Sokrates dem ausweichenden Euthyphron und hilft selbst durch Berichtigung der Definition in folgende Form: förmlich sei dasjenige, was allen Göttern wohlgefällig sei (τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες

¹⁾ Der ganze Fall, wie er im Dialog erzählt wird, ist höchst unwahrscheinlich, das Benehmen und die Handlungsweise von Euthyphrons Vater nicht recht begreiflich; das einzig natürliche dabei ist der Tod des Mörders. Zur richtigen Beurtheilung der berichteten Thatsache cf. 9 A. — Nicht minder befremdend ist das weitere Geständnis Euthyphrons, sein Vater und die übrigen Verwandten seien ganz ungehalten, dass er als Anwalt eines Mörders gegen seinen Vater auftrete. Jedenfalls musste Euthyphron ihnen gegenüber sein unnatürliches Vorhaben kundgegeben haben; dann aber muss man sich nur wundern, wenn die vernünftigen, im Dialog selbst angedeuteten Vorstellungen der Verwandten nichts halfen, um den Narren von seinem tollen Beginnen abzubringen, dass man ihn noch frei herumgehen ließ; und war er auch ein sonst unschädlicher Narr, so taugte er doch gewiss nicht zu einer philosophischen Unterredung.

οἱ θεοὶ φιλοῦσι, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον, p. 9 E). Aber bei dieser logisch berichtigten Form der Definition erhebt sich die weitere Frage, ob denn die Thatsache, dass etwas von den Göttern geliebt wird, der Grund ist, es als fromm anzuerkennen, oder umgekehrt, der Charakter einer Handlung als einer frommen und sittlich reinen die Ursache davon ist, dass sie von den Göttern geliebt wird. Die Vergleichung der analogen Fälle entscheidet für das letztere; das Geliebtwerden von den Göttern ist nur etwas, was den Frommen infolge einer anderweit hinzutretenden Beziehung widerfährt, ein πάθος, eine abgeleitete Eigenschaft, aber nicht das Wesen, die οὐσία des ὄσιου. Der Bestimmung darüber, worin das Wesen der Frömmigkeit und sittlichen Reinheit bestehe, sind wir durch die Zurückführung auf ein bloßes Accidens derselben, die Gottgefälligkeit, um keinen Schritt näher gerückt (p. 11 B).

Den Klagen des Euthyphron, dass Sokrates alles, was Euthyphron als fest und unerschütterlich aufstelle, in Schwanken bringe und in Bewegung setze, gibt dieser dahin nach, dass er nun selbst versucht zu definieren, was Frömmigkeit sei. Den Ausgangspunkt des Sokrates, dass Frömmigkeit ein Theil der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit sei (τὸ ὄσιον μέρος τοῦ δίκαιου p. 12 D, δίκαιον in dem bekannten weiteren Sinne und μέρος in seiner logischen Bedeutung), erkennt Euthyphron unbedenklich als richtig an. Es kommt also darauf an, zu bestimmen, welcher Theil der Rechtschaffenheit die Frömmigkeit ist. Unverkennbar nun unterscheiden wir, ob sich die Rechtschaffenheit erweist in der den Menschen oder in der den Göttern zuzuwendenden Sorge (θεραπεία), und bezeichnen die letztere als Frömmigkeit. Bei der den Menschen gewidmeten Sorge erweist sich die Rechtschaffenheit dadurch, dass sie auf das Beste der Behandelten gerichtet ist; den Göttern gegenüber aber kann nur in dem richtigen Dienste die Rechtschaffenheit des menschlichen Verkehres liegen. Jeder Dienst nun setzt eine Werkthätigkeit voraus, für deren Zwecke er das Mittel ist. Wollen wir also das Wesen der Frömmigkeit bestimmen, so müssen wir angeben können, welches denn das Werk der Götter ist, zu dessen Ausführung sie die Menschen in Dienst nehmen. Dieser bestimmt gestellten Frage des Sokrates weicht Euthyphron zunächst durch allgemeine Wendungen und, da diese nicht Annahme finden, durch die Erklärung aus, es würde zu weit führen, hierauf genaue Antwort zu geben; Frömmigkeit bestehe eben, kurz gesagt, darin, dass man es verstehe, im Opfern und Beten den Göttern Wohlgefälliges zu thun. Da nun in diesem Beten und Opfern, d. h. in diesem Verkehre des Forderns und des Gebens, den Göttern doch nichts gegeben werden kann, was ihnen nothwendig oder nützlich wäre, sondern die Gaben an die Götter nur Ehrengaben sein können zu der Götter Wohlgefallen, so ist die Erklärung im Kreislaufe zu der vorher widerlegten, fromm sei das Gottgefällige, zurückgekehrt, und Sokrates sieht sich somit in der Hoffnung getäuscht, durch Euthyphron über das Wesen der Frömmigkeit Belehrung zu erhalten.

Darin vermisst nun Schaarschmidt (p. 391) mit Ast jeden positiven Gedankengehalt. „Es ist klar, dass durch den ganzen Dialog keine einzige Bestimmung des ὄσιου, um das es sich handelt, erreicht wird, welche Sokrates durch seine Zustimmung billigte; zwar werden einige der von Euthyphron

vorgebrachten Definitionen oder Erläuterungen nicht widerlegt, aber sie werden doch alle als ungenügend bezeichnet, so besonders die von gewissen Interpreten als der Kern des Ganzen hervorgehobene Erklärung, wonach die Frömmigkeit ein Dienst der Götter zur Darstellung der göttlichen Werke sei (12 E — 14 C)¹⁾ Einer von diesen Interpreten ist auch Bonitz, der in dem Satz, dass Frömmigkeit diejenige Handlungsweise sei, durch welche der Mensch zum Organe der göttlichen Thätigkeit wird, den unbestrittenen Abschluss der Definition findet. Denn Sokrates bringe an keiner Stelle dagegen ein Bedenken vor; der bloße Umstand, dass er selbst die in Frage kommenden Erklärungen aufgestellt hatte, würde an sich, wie andere zweifellos platonische Dialoge beweisen, einen solchen Gang nicht ausschließen. Wir seien also berechtigt, in dieser Erklärung des Verfassers eigene Überzeugung zu erkennen. Sie bedürfe, um zu vollständiger Bestimmtheit zu gelangen, noch der Beantwortung der Frage, was denn der Inhalt oder der Zweck der göttlichen Thätigkeit sei, für welche dienendes Werkzeug zu sein das Wesen der menschlichen Frömmigkeit ausmache. Wie Platon diese Frage, vor deren Beantwortung er in charakteristischer (?) Weise den Euthyphron ausweichen lasse, selbst beantworten würde, sei aus unzweideutigen Äußerungen in andern seiner Schriften mit Sicherheit zu erschließen. Wollte man selbst noch als zweifelhaft betrachten, was ihm nicht zweifelhaft scheine, dass Platon den Begriff des göttlichen Wesens mit der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* identificiere,²⁾ so stehe doch unerschütterlich der bekannte Satz im *Timaios*, wo als das Wesen der Gottheit, aus welchem die Weltordnung erklärt werden soll, nichts anderes angegeben wird, als *ἀγαθὸς ἦν*, und ebenso unerschütterlich die ausführliche Erörterung im II. Buch der *Politeia*, wo gegenüber den in den Dichtungen ausgesprochenen herabwürdigenden Volksmeinungen über die Götter die Überzeugung zum Ausdruck gebracht werde, dass absolute Heiligkeit das Wesen der Gottheit sei (*κάλλιστος καὶ ἄριστος ὦν — μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ*) und nichts anderes als das Gute auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden dürfe (*μηδὲ πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν*).

¹⁾ Cf. auch p. 393. „Der Dialog ist ganz inhaltsleer und gewährt keine Darlegung des sokratischen Standpunktes, sei es in Bezug auf Religion, sei es in Hinsicht auf Ethik.“ Ähnlich schon Schleiermacher. Es fänden sich im Euthyphron nicht solche indirecte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers bekannt machten. Auch Steinhart, Einl. 195 scheint der Gedankengehalt unseres Gespräches im Vergleich mit den andern, die dieser Periode angehören, etwas mager und dürftig (cf. auch p. 193). Ähnlich findet Zeller den positiven Gehalt des Dialogs recht dürftig. Cf. auch Collmann p. 30. Eigenthümlich ist die Auffassung Munks p. 449: im Euthyphron werde die sophistische und gemeine Frömmigkeit in ihrer Unwahrheit der philosophischen gegenüber aufgezeigt, ohne dass jedoch in dem Gespräche scheinbar das Wesen der echten Frömmigkeit angegeben werde, und der Grund sei offenbar der, weil die Kenntnis derselben bei dem Leser schon vorausgesetzt werde. Sollte diese Annahme richtig sein, müsste man fragen, wozu dann die ganze Erörterung und dazu eine mindestens unvollständige und ungenügende Erörterung über das Wesen der Frömmigkeit, wenn eine richtige Erkenntnis derselben bei dem Leser schon vorausgesetzt wird? Cf. auch p. 452.

²⁾ Das beruht auf einer falschen Voraussetzung, dass die Idee des Guten mit der Gottheit zusammenfalle. Cf. darüber meine Untersuchung „Die Idee des Guten und die Gottheit bei Platon,“ Progr. von Nikolsburg, 1882.

Ergänzten wir auf diese Weise aus platonischem Eigenthum den Dialog an der Stelle, wo sein Gang charakteristisch (?) unterbrochen werde, so gelangten wir zu der Definition, dass Frömmigkeit nichts anderes sei als die vollendete Sittlichkeit, nur unter der Form, dass sich der Mensch bewusst sei, hierdurch das dienende Organ für das göttliche Wirken zu sein.¹⁾

Das scheint auf den ersten Blick recht plausibel zu sein, und wir wollen auch nicht in Zweifel ziehen, dass der schließlich gewonnene Begriff der Frömmigkeit platonisch sei, nur damit können wir uns nicht einverstanden erklären, dass jenes das positive Ergebnis des Dialogs sei und als ausreichender wissenschaftlicher Inhalt desselben betrachtet werden müsse. Dagegen muss trotz des Protestes von Bonitz (p. 221, Anm.) Schaarschmidts Einwendung geltend gemacht werden, es sei wohl möglich, dass sich daraus der platonische Begriff der *δουότης* entwickeln lasse, aber dass er im vorliegenden Dialog nicht entwickelt sei, stehe unsomewhat fest, als Sokrates, wie Euthyphron auf seine Frage nach dem Gegenstande der göttlichen Werke keine Auskunft geben könne und zu einer neuen Erklärung abspringe, die Verhandlung weiter gehen lasse. Man habe also aus dem Dialog wenigstens kein Recht, jene Erklärung als positiver denn die andern anzusehen; richtig bleibe nur, dass die verschiedenen Erörterungen, welche über das Wesen der Frömmigkeit darin angestellt werden, dazu dienen, die Unwissenheit des Euthyphron in einem Punkte zu zeigen, worin mit besonderer Weisheit ausgerüstet zu sein er sich wiederholt rühme. Darauf deute auch die durch das ganze Werkchen hindurchgehende, stark aufgetragene Ironie, mit welcher Sokrates den Euthyphron behandle, besonders auch das ironische Bedauern am Schlusse, dass er, Sokrates, die Hoffnung aufgeben müsse, über das *ἕσσιον* von ihm aufgeklärt zu werden, um dies zur Vertheidigung gegen den Meletos zu benützen.

Doch diesen Einwand will Bonitz nicht als begründet ansehen, dass eben das positive Ergebnis nicht aus dem Dialog selbst, sondern durch Ergänzung aus andern platonischen Werken gewonnen sei, also keinen Anspruch habe, für eine Auslegung dieses Dialogs zu gelten, und dass in demselben, wie schon Schleiermacher betont, der skeptischen Behandlung die indirecten Andeutungen fehlten. Das lasse sich nur mit einem Schein von Recht einwenden. Denn jene indirecten Andeutungen fänden sich, scheinbar ihm, in diesem Dialog nicht minder als in den andern mit ihm vergleich-

¹⁾ Dass die obige Auffassung den Sinn Platons richtig treffe, sucht Bonitz weiter durch Erwägung folgender Thatsachen zu erweisen. Wo Platon nachweisbar den üblichen Ansichten folge (z. B. im Protagoras), da zähle er unter den verschiedenen Äußerungen menschlicher Sittlichkeit, den einzelnen Tugenden, die Frömmigkeit mit auf; dagegen thue er derselben keine Erwähnung, wo er selbst nach eigener Überzeugung den Begriff der Tugend nach den verschiedenen Richtungen ihrer Äußerung gliederte (z. B. in der Politeia), und bewiese hiedurch, dass ihm die Frömmigkeit nicht eine einzelne, etwa der Besonnenheit oder der Gerechtigkeit zu coordinierende Tugend sei. Dagegen das gesammte Wesen der Sittlichkeit bezeichne Platon einerseits als das den Willen nothwendig bestimmende Wissen des Guten, andererseits als eine Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen und ein dienendes Sichanschließen an dasselbe, *ὁμολογίαι τῷ θεῷ*, *ἕπεσθαι τῷ θεῷ* und dies selbst in Dialogen (z. B. Theaitetos), denen man nicht eine bloß populäre Ausdrucksweise zuschreiben werde; er identificiere also deutlich den richtigen Begriff der Frömmigkeit mit dem der gesammten Sittlichkeit. Inwiefern dies seine Richtigkeit habe, wird sich aus dem Späteren ergeben.

baren. Zweimal lasse der Verfasser den frommen Euthyphron einer bestimmt gestellten, in den Bereich des von ihm beanspruchten Wissens gehörigen Frage auf eine dem Leser besonders kenntlich gemachte Weise ausweichen, gewiss doch zum Zeichen(?), dass in der durch diese Frage eingeschlagenen Richtung der Gedankengang fortgesetzt werden müsste, um zur Lösung der Aufgabe zu gelangen. Euthyphron habe (8 E) die Überzeugung ausgesprochen, dass die von ihm jetzt unternommene Handlung gewiss die Billigung aller Götter habe. Der durch diese Versicherung vollkommen berechtigten Frage des Sokrates, woran er denn erkenne (τί σοι τεκμήριον), dass diese Handlungsweise den Beifall aller Götter habe, weiche Euthyphron aus, weil ihre Beantwortung zu weitläufig sein würde (ὄκ ὀλίγον ἔργον ἐστί); in der Frage selbst liege die Forderung, dass das Wesen des ὄσιον an sich zu bestimmen sei, so dass sich daraus der Beifall der Götter als eine Konsequenz ergebe, nicht aber aus dem behaupteten oder vorausgesetzten Beifall der Götter ein Urtheil über die Sittlichkeit der betreffenden Handlung erschlossen werden könne. Mit demselben Vorwand ὅτι πλείονος ἔργου ἐστί (14 B), sogar unter ausdrücklicher Zurückweisung auf den vorigen, eben erwähnten Fall, weiche Euthyphron da aus, wo er nach dem Inhalte und Zwecke der göttlichen Wirksamkeit gefragt sei; noch deutlicher als im vorigen Falle liege vor, dass in dieser Richtung der Gedankengang zu verfolgen, diese Frage zu beantworten sei, um zum Abschluss einer gültigen Begriffsbestimmung der Frömmigkeit zu gelangen.¹⁾ Die Ergänzung nun, die hier erforderlich sei, habe er allerdings im Obigen aus andern Dialogen Platons entlehnt, aber nur vorläufig der Abkürzung(?) wegen; der Weg, sie zu finden, sei von dem Verfasser in der ersten Hälfte des Dialogs selbst hinreichend angedeutet. Dem unverhohlenen Glaubensbekenntnisse des Euthyphron, welches den Göttern Leidenschaften und Unsittlichkeit jeder Art beimesse, setze Sokrates die Erklärung gegenüber, dass er solche Ansichten über das göttliche Wesen nur mit Unwillen (δυσχερῶς 6 A) anzuhören und nicht zu billigen vermöge. Wir brauchten diese Verwerfung der sittlich herabwürdigenden Ansichten über das göttliche Wesen nur in einen positiven Ausdruck umzusetzen, wodurch an ihrem Inhalte nichts geändert werde, um genau und vollständig aus dem Dialoge selbst, ohne willkürlichen Zusatz aus eigenen Gedanken oder aus andern Schriften Platons die Beantwortung der entscheidenden, an Euthyphron gerichteten Frage über den Inhalt der göttlichen Wirksamkeit und mit ihr den unbestrittenen Abschluss der Definition der Frömmigkeit zu haben.

¹⁾ So glaubte mit Socher und andern schon Steinhart p. 197 in der Frage des Sokrates, welches treffliche Werk die Götter, indem sie unsere Dienste sich gefallen lassen, durch uns verrichten wollen, ganz richtig den Schlüssel des ganzen Dialogs gefunden zu haben; denn die Frage enthalte schon gewissermaßen die Antwort; sie habe wohl kaum eine andere sein können als, dass die Gottheit vermittle der Tugend und besonders durch jene königliche Kunst der Staatsleitung, von welcher im Euthydem und Menon die Rede war, uns zu Mitarbeitern an der Verwirklichung der höchsten Güter machen wollte; das sei gewiss ein des Platon würdiger und schon an christliche Ideen anstreichender Gedanke (cf. auch Anm. 18). Aber diese Sätze würden nicht weiter verfolgt, da Euthyphron sie noch nicht fassen könne(!).

Der Scharfsinn dieses Erklärungsversuches lässt sich nicht leugnen; das Missliche dabei ist nur der Umstand, dass er eben zu gesucht und gekünstelt ist, als dass er auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen könnte.¹⁾ Bonitz schmeichelt sich, dass man in der von ihm angegebenen Weise ohne Zuhilfenahme der andern Schriften Platons zu dem von ihm gefundenen Begriffe der Frömmigkeit nur auf Grund der Andeutungen des Verfassers im ersten Theile des Dialogs gelangen könne. Warum hat er dann selbst zuerst zu andern Dialogen seine Zuflucht genommen und nicht aus Euthyphron unmittelbar die Definition entwickelt? Dass man so einfach durch bloße Umsetzung jener Verwerfung der sittlich herabwürdigenden Ansichten über das göttliche Wesen in einen positiven Ausdruck die Beantwortung der Frage über den Inhalt der göttlichen Wirksamkeit erhalte, will uns nicht recht einleuchten, da ja oben von Kämpfen und Gewalt-

¹⁾ So meint auch Wohrab, Vorrede zur 2. Aufl., dass Bonitz' Auffassung doch vorwiegend durch Berücksichtigung späterer platonischer Schriften zu gewinnen war und sich aus dem vorliegenden Dialog zu wenig und zu indirect begründen lasse.

Als Curiosum der Herausinterpretierung von Winken, die auf die richtige Auffassung der Frömmigkeit hindeuten sollen, dürfte Munks Ansicht unübertroffen dastehen, der hier wie im Menon in einem Dichterworte (12 A) und dessen Erklärung einen deutlichen Fingerzeig zur richtigen Auffassung der wahren Meinung des Sokrates findet. „Sokrates will,“ so schreibt er p. 453 „dem Euthyphron deutlich machen, dass die Frömmigkeit eine Art der Gerechtigkeit, dass alles Fromme gerecht, aber nicht alles Gerechte fromm sei. Es ist nicht schwer zu verstehen, sagte er, was ich meine. Ich meine nämlich das Gegentheil von dem, was jener Dichter gedichtet hat, welcher sagt: Aber den Zeus, der's wirkte, der dies hat alles geordnet, weigerst du dich zu nennen; denn wo Furcht, da immer ist Scham auch. Denn viele, denke ich, welche Krankheit, Armut und dergleichen vielerlei fürchten, fürchten dies zwar, aber schämen sich keineswegs dessen, was sie fürchten. Wohl aber dünkt mich, wo Scham, da immer auch Furcht zu sein. Oder gibt es wohl jemanden, der eine Sache scheuend und sich schämend nicht auch Furcht und Angst hätte vor dem Rufe der Schlechtigkeit? Also ist es nicht richtig, zu sagen, wo nur Furcht, ist immer die Scham auch; wohl aber, wo Scham, ist immer auch Furcht. Nämlich größer ist (ἐπιπέον), glaube ich, die Furcht als die Scham; denn die Scham ist ein Theil der Furcht, sowie die ungerade Zahl ein Theil der Zahl überhaupt ist.“ Munk hat nun, durch die Worte des Sokrates, er meine das Gegentheil von jenem Dichter, verleitet, den Sinn und Zweck der citierten Stelle trotz 12 C, D ganz missverstanden und das, was als Beispiel zur Auffindung des Gattungs- und Artbegriffes dienen soll, als Inhalt der fraglichen Definition angesehen und daraus Folgendes erschlossen: „Frömmigkeit ist nicht die Götter fürchten, wie wir die Krankheit, die Armut und dergl. fürchten, sondern die Scheu vor den Göttern, womit immer die Furcht vor dem Rufe der Schlechtigkeit verbunden ist. Sie ist verwandt mit der Scheu vor den Eltern, die Euthyphron, und mit der Ehrfurcht vor dem Alter und dem Verdienste, die Meletos so tief verletzte. Die Götterfurcht beruht auf der Überzeugung, dass die Götter gut sind, und dass von ihnen das Gute geliebt wird“ etc. und so geht es noch mehr als eine Seite weiter, indem allerlei durch einander gemengt wird, bis p. 455 der Begriff der Frömmigkeit aus allen gegebenen, aufgegebenen und verworfenen Versuchen, denselben zu ermitteln, zusammengesetzt wird. „So ist die Frömmigkeit in der That das Gottgeliebte; sie ist ein Theil des Gerechten, der auf die Behandlung der Götter geht, nicht damit sie, sondern damit wir besser werden; sie ist ein Dienst, womit wir ihnen beistehen in ihrem Werke, die Menschen zu beglücken, die Häuser der Einzelnen und das Wohl der Staaten zu erretten; sie ist die Wissenschaft, die Götter um das zu bitten, dessen wir wahrhaft bedürfen, und ihnen das zu geben, was, indem es uns frommt, ihnen angenehm ist.“ P. 456 dagegen bemerkt Munk selbst wieder ganz richtig, dass an dem Beispiele von Furcht und Scham nur das Verhältnis der über- und untergeordneten Begriffe erläutert werde.

thätigkeiten unter den Göttern gesprochen wurde; eine Umsetzung derselben in der Weise, das nichts anderes als das Gute auf die göttliche Causalität zurückgeführt werden dürfe, und das demnach die Frömmigkeit nichts anderes sei als vollendete Sittlichkeit, so dass der Mensch sich selbst bewusst sei, hierdurch das dienende Organ für das göttliche Wirken zu sein, kann nicht auf Grund des Euthyphron, sondern eben nur auf Grund anderer platonischer Dialoge erfolgen. Das steht fest, dass eine Interpretation, welche zur Erklärung eines Euthyphron — vorausgesetzt seine platonische Abkunft — zu Timaios, Republik und andern greifen muss, nicht die rechte ist, und dass jene aus andern platonischen Dialogen entlehnte Ergänzung nicht als vorläufige Abkürzung bezeichnet werden kann. Die Andeutung im ersten Theile des Dialogs, welche nach Bonitz auf den rechten Weg führen sollte, ist nach unserer Ansicht zu unbestimmt gehalten und zu weit entlegen, als dass sie das hätte bewirken können. Dafür spricht auch nicht der Zusammenhang, in dem eben jene Verwerfung steht. Sokrates äußerte seine Missbilligung eines derartigen Götterglaubens zunächst nur mit Rücksicht auf Euthyphrons Berufung auf Zeus, dessen Verfahren gegen seinen Vater jener als Auctorität für seine eigene Handlungsweise hingestellt hatte; seine Worte haben mit der von Euthyphron gegebenen Erklärung der Frömmigkeit weiter nichts zu thun. Bei dem zweiten Versuch, die Frömmigkeit zu definieren, wird wohl von Sokrates der berührte Streit unter den Göttern zur Widerlegung des Euthyphron wieder angezogen, ohne aber etwas zur Sache zu thun; ¹⁾ Sokrates stellt sich einfach auf den Standpunkt des Euthyphron. Und hätte schon Sokrates, resp. der Verfasser des Dialogs mit jener missbilligenden Äußerung über einen solchen entwürdigenden Götterglauben wirklich einen Fingerzeig zur Auffindung der richtigen Begriffsbestimmung der Frömmigkeit geben wollen, so würde er es wenigstens dort nicht unerwähnt gelassen haben, wo es doch zunächst darauf ankommen musste, nämlich wo nach dem Inhalt und Zweck der göttlichen Wirksamkeit gefragt wird. Und so drängt sich uns die Überzeugung auf, dass jene Worte des Sokrates mit der sonst als Kern des Ganzen hervorgehobenen Erklärung der Frömmigkeit, dass sie ein Dienst gegen die Götter sei zur Darstellung der göttlichen Werke, nichts zu thun haben und vom Verfasser auch darauf nicht berechnet waren, damit in Verbindung gebracht zu werden; ²⁾ und so wird es wohl dabei bleiben müssen, dass der Dialog kein positives Ergebnis liefert, ja man wird immer mehr in der Ansicht bestärkt, dass es

¹⁾ Die ganze Widerlegung von Seiten des Sokrates auf Grund des Götterstreites hat eigentlich keinen rechten Sinn. Denn unter der Voraussetzung des Götterstreites kann es doch kaum zu einer Einigung unter den Göttern kommen. Und wenn Sokrates dann selbst die Definition „berichtigt“ τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσι, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον, so hat er wesentlich nichts anderes gesagt als Euthyphron: ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον (6 E), und das Ganze läuft auf eine kleinliche Pedanterie hinaus. Cf. dagegen Bonitz p. 218 f.

²⁾ Das Ganze macht eben den Eindruck, dass der Verfasser hier Platons Rep. II. im Sinne gehabt habe; sein Sokrates musste sich auch sittlich entrüstet zeigen über die Unwürdigkeit eines Glaubens, der den Göttern Streit, Kämpfe und allerlei andere Gebrechen andichtete.

dem Verfasser auch nicht um die Auffindung einer giltigen Definition der Frömmigkeit zu thun war,¹⁾ sondern, um mit Schaarschmidt zu sprechen, dass die verschiedenen Erörterungen, welche über das Wesen der *ὁσιότης* in dem Dialog angestellt werden, dazu dienen, die Unwissenheit des Euthyphron in einem Punkte zu zeigen, worin mit besonderer Weisheit ausgerüstet zu sein er sich wiederholt berüht (cf. p. 10).

Ähnlich wie Bonitz erklärt sich Wohlrab in der Einleitung zu seiner Schulausgabe des Euthyphron 1873 p. 7.²⁾ „Indes dürfte es nicht genügen, eine apologetische und polemische Tendenz im Euthyphron zu erkennen; man wird anerkennen müssen, dass in den in ihm enthaltenen Auseinandersetzungen zugleich Winke und Andeutungen über die eigene Ansicht Platons von der wahren Frömmigkeit enthalten sind. Zwar wird die Definition der Frömmigkeit, um die es sich im ganzen Dialog handelt, nicht ausdrücklich gegeben und konnte nicht gegeben werden. Euthyphron konnte sie nicht aussprechen, weil er ein zu beschränkter Mensch war, zu wenig geübt im philosophischen Denken. Von Sokrates konnte man sie ebensowenig erwarten, er gibt sich ja von vornherein den Anschein, als wisse er sie nicht, als sei er der Belehrung darüber bedürftig. Diese Illusion, die durch das ganze Gespräch geht, würde auf die plumpste Weise zerstört sein, wenn Sokrates zuletzt die Definition positiv hingestellt hätte. Nichtsdestoweniger gibt er einen deutlichen Fingerzeig, auf welche Weise die Definition der Frömmigkeit gefunden werden könne, indem er (14 B) zu Euthyphron sagt: *ὁ πρόθυμός με εἶ διδάξαι· ὀήλος εἶ. καὶ γὰρ νῦν, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπων· ὁ εἰ ἀπεκρίνω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμεμαθήκη.* Hiernach war Euthyphron nahe daran, die Frömmigkeit richtig zu definieren, gelangte aber nicht zum Ziel, weil er die angefangene Gedankenreihe vorzeitig abbrach.

Wollen wir also, was Euthyphron unvollendet gelassen hatte, zu Ende führen, so müssen wir fragen: welches war die angefangene Gedankenreihe? wie ist sie im Sinne Platons zu Ende zu führen? Sokrates hatte zunächst am Anfange des zweiten Theiles des Dialogs die Frömmigkeit als eine der Gerechtigkeit untergeordnete Tugend hingestellt, er hatte sie näher bezeichnet als den Theil der Gerechtigkeit, der unsere den Göttern

¹⁾ Dies hat schon Munk p. 452 angenommen und sich wegen des negativen Resultats des Dialogs gegen die gewöhnliche Annahme erklärt, dass der Zweck des Gespräches sei, die richtige Erklärung der Frömmigkeit zu geben. Wenn er jedoch meint, dass Platon gar nicht anzugeben brauchte, was Sokrates selbst unter Frömmigkeit verstehe, weil der Leser, wenn er bis zu der Stelle, die er (Munk) dem Dialoge im Cyclus angewiesen habe, gekommen sei, schon wissen müsse, dass ihm die Frömmigkeit wie die Tugend überhaupt die Einsicht der Idee des Guten oder die Erkenntnis Gottes sei, so ist er einfach aus dem Regen unter die Traufe gekommen, wie sich noch später ergeben wird.

²⁾ Da die 1880 erschienene zweite Auflage eine bedeutend verschiedene Auffassung des fraglichen Punktes aufweist, so hätte die erste als eine abgethane Sache füglich unberücksichtigt bleiben können. Weil aber Wohlrabs in der ersten Auflage kundgegebene Ansicht anderweitig Anklang fand, so schien es, abgesehen von dem Interesse, das eine solche Zusammenstellung bietet, angezeigt, auch diese einer kurzen Besprechung zu unterziehen. Um aber einem etwaigen Vorwurf der Verletzung chronologischer Abfolge zu begegnen, sei hier bemerkt, dass Bonitzens Aufsatz über Euthyphron bereits geschrieben war, ehe die Wohlrabsche Schulausgabe erschien (cf. Bonitz, Platonische Studien, 2. Aufl. Vorwort p. VIII).

zu leistenden Dienste feststellt und regelt. Was bezweckt aber dieser unser Gottesdienst? Euthyphron hatte geantwortet: vieles Gute. Was werden wir an die Stelle dieser zu allgemeinen Antwort setzen? Das Natürlichste ist wohl: die Götter selbst sind gut und wollen uns Menschen der höchsten Güter theilhaftig machen. Indem wir ihnen dienen, werden wir darauf ausgehen, ihre Mitarbeiter an der Verwirklichung der höchsten Güter zu werden.¹⁾ Freilich würde, auch wenn Euthyphron diese Gedanken ausgesprochen hätte, doch sachlich noch eine große Kluft zwischen ihm und Sokrates bestanden haben, da Sokrates von dem Wesen der Götter anders dachte als Euthyphron. Hieraus ergibt sich zugleich, warum Platon die Erörterung hier abbrechen musste. Sie würde auf Dinge geführt haben, deren Erfassung Euthyphron in seiner Beschränktheit nicht gewachsen gewesen wäre.“

Das geben wir unbedingt zu, dass Euthyphron die Definition nicht aussprechen konnte; dazu war er zu beschränkt. Dann hätte sie aber So-

¹⁾ Collmann (p. 26) gelangt zu einem ähnlichen, nur noch frömmeren Resultat: Frömmigkeit sei Gerechtigkeit im Dienste der Gottheit, welche diesen dazu benützt, den Menschen zu bessern und zu heben, durch ihn die Sittlichkeit zu gründen und zu erhalten. Cf. auch Urban über Platos Verhältnis zur griechischen Volksreligion. Progr. von Görlitz 1871, p. 8. — Mit Berufung auf Collmann, dessen Erklärung Lechthaler unbedingt acceptiert, führt dieser p. 27 weiter aus: Die *δαιοσύνη* in dieser Fassung könne sonach nicht mehr bloß ein Stück Gerechtigkeit sein, sie werde vielmehr das Lebensprincip aller Sittlichkeit und Tugend, sie erhebe und veredle den Einzelnen und die Gesamtheit und schaffe so Staaten, in denen Sittlichkeit und Tugend herrschen und die Menschen mit der Gottheit in seliger Verbindung stehen. Sehr schön habe Cicero diesen beseligenden Zustand geschildert in legg. I, 7, 23.! Das wäre nicht übel und würde sich in einer christlichen Predigt recht hübsch ausnehmen; aber eine andere Frage ist es, ob uns auch Euthyphron zu solch frommen Ergüssen berechtigt. Ich kann hier auf die Deduction Lechthalers, die er auch auf Walsers Erörterung stützt, nicht weiter eingehen; sie ist auch so unklar und verworren, dass sie einer längeren Widerlegung bedürfte, als es in den Rahmen vorliegender Abhandlung passt. Nur das eine will ich hier hervorheben, dass trotz Walser das *δαιον* im Euthyphron wirklich nur als ein Theil des *δικαιον* hingestellt wird. — Wie weit es eine künstliche und unnatürliche Interpretation bringen kann, zeigt aber Susemihl p. 115. Dieser glaubt in der Bemerkung, dass auch jede einzelne menschliche Thätigkeit vieles Schöne wirkt, einen Fingerzeig zu finden, auch hier die Kategorien des Allgemeinen und Besonderen anzuwenden, nämlich in der göttlichen Thätigkeit den gemeinsamen Zusammenhalt der menschlichen und als ihr Werk nicht die Schöpfung des Einzelnen, sondern die des Weltganzen, der physischen und besonders sittlichen Welt in ihrer harmonischen Ordnung zu erkennen. An ihr solle der Mensch Mitarbeiter, Selbstveredlung und Menschenbildung mithin der höchste Gottesdienst sein. Dieser Zusammenhang trete nun um so klarer hervor, indem Platon den Euthyphron plötzlich abspringen und die Frömmigkeit als die Kenntnis des richtigen Opfern und Betens bezeichnen lasse. Denn Sokrates gebe dieser Definition sofort die tiefere wissenschaftliche Bedeutung (wo denn?) als Kenntnis dessen, was man den Göttern geben und von ihnen begehren müsse etc. Wahrlich solche Gedanken vermag nur ein Susemihl aus unserem Euthyphron herauszuschälen. Von Susemihl verführt, hat auch Collmann p. 26 behauptet: „Hierdurch sucht Sokrates die einzelne Handlung, welche gleichgiltig ist, auf den Begriff, welcher die Hauptsache ist, zurückzuführen, zugleich auch diese Tugend auf den Boden zu verpflanzen, auf welchem nach ihm alle Tugend erwächst, nämlich auf den Boden des Wissens.“ Dabei aber vergessen beide Interpreten, dass das, was sie dem Sokrates so hoch anrechnen, Euthyphron gesagt hat, wie beide wunderbarerweise selbst bemerken. Man sieht, wie eigenmächtig von vielen Seiten bei der Erklärung vorgegangen wird.

krates von ihm auch nicht verlangen sollen; war er zu wenig geübt im philosophischen Denken, dann hatte er überhaupt für eine solche philosophische Untersuchung nicht getaugt. Dabei können wir nicht umhin, auf die Inconsequenz des Verfassers hinzuweisen, der einerseits bei Euthyphron die Kenntnis und das Verständnis der Ideenlehre voraussetzt und andererseits denselben, nachdem ihn Sokrates mit Mühe so weit gebracht hatte, sich wieder so unbeholfen benehmen lässt. War nun Euthyphron nahe am Ziel, warum hat ihn Sokrates, wie er wiederholt gethan, nicht auf den verlassenen richtigen Weg wieder zurückgeführt und ihm in einem Punkte geholfen, der gewiss an dessen geistige Begabung keine größeren Anforderungen stellte als die unmittelbar vorangehenden Erörterungen?¹⁾ So aber lässt er ihn bei seiner zuletzt aufgestellten Behauptung und behilft sich mit einer gezierten Phrase $\nu\delta\acute{\nu}$ δὲ ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρωῶντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν, ὅπῃ ἂν ἐκεῖνος ὑπάγῃ (!), eine Äußerung, die gewiss nicht zu Gunsten des Sokrates ausgefallen. Denn so muss man annehmen, dass unserem Sokrates selbst der Begriff der Frömmigkeit nicht recht klar war, oder dass er es mit der Belehrung seines irrenden Mitunterredners nicht recht ernst nahm, sondern dass er es nur auf seine Bloßstellung und Beschämung abgesehen hatte. Freilich konnte hier, wie sich später zeigen wird, von Belehrung eines Mannes, wie Euthyphron war, gar nicht die Rede sein. Dann war aber auch das ganze Unternehmen verfehlt; denn verlacht und verspottet wurde Euthyphron ohnehin (3 C). Doch dies nur nebenbei. Dass man aber die Definition, um zur eigentlichen Sache zurückzukehren, von Sokrates ebenso wenig erwarten konnte, da er sich von vornherein den Anschein gebe, als wisse er sie nicht, und dass diese Illusion auf die plumpste Weise zerstört sein würde, wenn Sokrates zuletzt die Definition positiv hingestellt hätte, will uns nicht recht einleuchten. Denn einem so beschränkten Menschen gegenüber, wie unser Euthyphron ist, kann doch im Ernst und vernünftigerweise von einer Illusion nicht die Rede sein; und wenn der Verfasser sie anstrebt oder angestrebt hat, so hat sie keinen rechten Sinn.

Was nun die „natürlichste“ Weiterführung der unterbrochenen Gedankenreihe angeht, die Götter selbst seien gut und wollten uns Menschen der höchsten Güter theilhaftig machen, und indem wir ihnen dienten, giengen wir darauf aus, ihre Mitarbeiter an der Verwirklichung der höchsten Güter zu werden, so ist dagegen zu bemerken, dass diese Ergänzung, abgesehen von ihrer Unbestimmtheit, in unserem Dialog nicht angedeutet, sondern aus andern entlehnt ist. Platons Schriften aber repräsentieren in sich abgeschlossene Kunstwerke, die höchstens auf vorhergehende Bezug nehmen,

¹⁾ Cf. die eigenthümliche Darstellung Lechthalers p. 26 (dessen Arbeit nichts anderes ist als ein unkritisches Conglomerat von Ansichten verschiedener Interpreten): „Es wäre nunmehr Dank der tüchtigen und einsichtsvollen Leitung (!) des Sokrates das Gespräch in positiver Richtung bis zu dem Punkte gelangt, wornach zur vollständigen Lösung der schwebenden Frage nur noch das letzte Wort beizufügen wäre. Aber Euthyphron, ganz verrannt in seine rein äußerliche Auffassung der $\delta\acute{\omega}\sigma\tau\eta\varsigma$, vermag nicht dasselbe zu finden (warum leitet ihn dann Sokrates nicht „tüchtig und einsichtsvoll“ weiter?), sondern bezeichnet diese erst (p. 14 D) als $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ αἰτήσεως καὶ δώσεως (vielleicht $\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$!) $\theta\epsilon\omega\iota\varsigma$ und kehrt schließlich (?), taub gegen alle Mahnungen (!) des Führers, zu seiner ersten Definition zurück $\tau\acute{\omega}$ ὁσιόν ἐστιν τὸ τοῖς θεοῖς φίλον.“

aber nicht erst in weit entlegenen die Ergänzung ihres eigenen Inhaltes zu suchen haben. Das ist wohl richtig, dass, wenn Euthyphron jene Gedanken ausgesprochen hätte (natürlich muss nach dem Gesagten zunächst nur an den Inhalt und Sinn gedacht werden), doch sachlich eine große Kluft zwischen ihm und Sokrates bestanden haben würde, da Sokrates von dem Wesen der Götter anders dachte als Euthyphron. Es zeigt aber gerade dieser Umstand, wie verkehrt die ganze Erörterung angelegt war, wenn sie in dem angegebenen Sinn zum Abschluss gebracht, auf Dinge geführt hätte, deren Erfassung Euthyphron in seiner Beschränktheit nicht gewachsen gewesen wäre. Da ist die Frage am Platze, wozu dann das ganze Gerede zwischen Sokrates und Euthyphron? ¹⁾

In der zweiten Auflage hat Wohlrab seine frühere Ansicht nicht unbedeutend abgeändert, doch mit welchem Glück, soll das Nachstehende zu zeigen versuchen.

„Indes dürfte es nicht genügen,“ so lesen wir p. 7 f. „eine apologetische und polemische Tendenz im Euthyphron zu finden; man wird anerkennen müssen, dass in den in ihm enthaltenen Auseinandersetzungen das Verständnis des Begriffes der wahren Frömmigkeit vollkommen erschlossen wird. Der Weg wird dadurch angebahnt, dass im ersten Theile nachgewiesen wird, was man unter Frömmigkeit nicht zu verstehen hat (das geschieht wohl am Schlusse auch). Dieser Nachweis ist um so wichtiger, als die Erklärung: ‚fromm ist das Gott Wohlgefällige‘, wie sie noch heute für den ersten Anblick und die Auffassung der meisten sich empfiehlt, so auch der allgemeinen Auffassung dieses Begriffes bei Platons Zeitgenossen sicherlich entsprach. Das wird ebenso sehr durch ihren Inhalt, wie durch die Persönlichkeit dessen wahrscheinlich, der sie vorgebracht hat.“ ²⁾

Aber bei dieser Abweisung der gewöhnlichen Ansicht von der Frömmigkeit bleibt Platon nicht stehen. Er stellt zwar die correcte Definition dieses Begriffes nicht selbst hin, aber er gibt doch einen sehr deutlichen Fingerzeig, wie sie zu finden sei.

Im zweiten Theile nämlich bezeichnet Platon die Frömmigkeit als die Art der Gerechtigkeit, die in unserem Verhältnisse zu den Göttern zur Darstellung komme. Der fromme Mensch macht sich zum Organ der Gottheit. Es fragt sich weiter, was durch dieses Dienstverhältnis der Menschen gegenüber den Göttern erreicht werden soll. Darauf antwortet Euthyphron ganz allgemein: *πολλὰ καὶ καλὰ*, viel Gutes (13 E). Das möchte Sokrates gern näher bestimmt haben. Euthyphron thut das mit den Worten: *τόδε μέντοι σοι ἀπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δ' ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὲ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν* (14 B).

Sokrates tadelt diese Antwort nicht so sehr wegen ihres Inhaltes, als wegen ihrer Form; sie hätte wesentlich kürzer sein können: ἢ πολὺ μοι διὰ

¹⁾ Der Ansicht Wohlrabs schließt sich Lechthaler p. 14 ziemlich treu an.

²⁾ Inwiefern diese letztere Bemerkung eine Berechtigung hat, wird sich später zeigen.

βραχυτέρων, ὃ Εὐθύφρων, εἰ ἐβούλου, εἶπες ἂν τὸ κεφάλαιον ὧν ἠρώτων. Euthyphron hatte auch vorher in der Regel keine langen Erklärungen gegeben. Hätte er strict nach der Frage und der Anleitung des Sokrates geantwortet, so konnte er kurz sagen: der Zweck der den Göttern geleisteten Dienste sei ἡ τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῆς πόλεως σωτηρία, ebenso wie als Zweck der Thätigkeit des Feldherrn bezeichnet war ἡ ἐν τῷ πολέμῳ νίκη, als Zweck der Thätigkeit der Landleute ἡ ἐκ τῆς γῆς τροφή. So würde man etwa zu der Definition gelangt sein: Die Frömmigkeit ist die Art der Gerechtigkeit, die unsere Dienstleistungen gegen die Götter regelt zur Wohlfahrt und Erhaltung der Einzelnen wie der Staaten. Diesen Zweck der frommen Handlungen hatte Euthyphron ganz klar und unzweideutig in den Worten angegeben: ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων, τὰ δ' ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν, und Sokrates hat in allem, was er noch gegen die lange Antwort des Euthyphron vorbringt, diesem Theile derselben nicht widersprochen.“

In dieser Auseinandersetzung bedarf wohl manches einer Berichtigung. Fürs erste können wir uns damit nicht einverstanden erklären, dass die Worte des Euthyphron τότε — ἀπόλλυσιν das allgemeine πολλά καὶ καλὰ näher zu bestimmen berechnet seien, schon aus dem Grunde nicht, dass Euthyphron die Frage des Sokrates einfach zurückweist. Καὶ ὀλίγον σοι πρότερον εἶπον, ὃ Σώκρατες, ὅτι πλείονος ἔργου ἔστιν ἀκριβῶς πάντα ταῦτα, ὡς ἔχει, μαθεῖν. Dass Euthyphron zu etwas Neuem abspringt, kann gar nicht wegdisputiert werden.¹⁾ Wohlrab hat den Fehler begangen, dass er auf den Zusatz καὶ σώζει . . . πόλεων das Hauptgewicht legt, was offenbar dem Wortlaute des Textes widerstreitet. Es ist somit unrichtig, wenn weiter behauptet wird, Euthyphron hätte, um den unbequemen Fragen des Sokrates endlich zu entkommen und mit der Sache fertig zu werden, alles, was mit der Frömmigkeit in Verbindung zu stehen schien, in seine Antwort mit aufgenommen und so Dinge vorgebracht, die zur vorgelegten Frage gar nicht

¹⁾ Denn abgesehen von der adversativen Anreihung des Satzes, in dem Wohlrab die nähere Bestimmung des allgemein gehaltenen πολλά καὶ καλὰ zu finden vermeint, sowie von der Form der Erwiderung des Euthyphron, welche der von Sokrates gestellten Frage gar nicht entspricht, erklärt Euthyphron mit gänzlicher Außerachtlung der früher gegebenen Definition, auf deren Vervollständigung Sokrates hinarbeitet, für Frömmigkeit das Verständnis, den Göttern in Wort und That durch Gebete und Opfer Erfreuliches zu bereiten (ἐὰν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ' ἔστι τὰ ὅσια). Was sich weiter anschließt (καὶ σώζει τὰ τοιαῦτα τοὺς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων), enthält nur eine Folge der Frömmigkeit und gehört nicht streng zu ihrer Definition. Dass dies richtig ist, beweisen die Worte des Sokrates: τί δὴ αὖ λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὁσιότητα, ὅχι ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι; und die Zustimmung des Euthyphron: Ἐγώ γε, sowie die folgende Kritik der von Euthyphron gegebenen Erklärung, wo auf jenen Zusatz gar keine Rücksicht genommen wird, was unmöglich hätte geschehen können, hätte der Verfasser — vorausgesetzt seine Ehrlichkeit selbst einem Euthyphron gegenüber — darin ein so wesentliches Merkmal der Frömmigkeit andeuten wollen. Nach dem Gesagten will uns auch nicht einleuchten, dass die neue Auffassung Wohlrabs, wie er in der Vorrede behauptet, von der des Bonitz im Wesentlichen nicht abweiche. Uns scheint eine solche Auffassung der Frömmigkeit, wie sie Wohlrab entwickelt, etwas gar zu materialistisch zu sein, die sich mit dem Idealismus eines Platon nicht recht dürfte vereinbaren lassen.

gehörten, oder da Euthyphron auch der Opfer und Gebete Erwähnung gethan hätte, die als Äußerungen der Frömmigkeit im gemeinen Leben allerdings auch beachtenswert seien, so habe sich Sokrates genöthigt gesehen, auch darauf einzugehen. Aber in der neuen Definition des Euthyphron — und dafür muss man doch seine Worte halten — sind die Opfer und Gebete gerade die Hauptsache (cf. p. 18, 1). Wir können daher nach dem Dargelegten durchaus nicht mit Wohlrab darin übereinstimmen, dass in den Worten des Euthyphron *καὶ σώζει — πόλεων* die Antwort auf die Frage des Sokrates gegeben sei. Hätte dieses letztere seine Richtigkeit, welche Berechtigung hätte dann die Behauptung Wohlrabs, Sokrates tadle den Euthyphron, dass er einen correcten Abschluss der angefangenen Definition vereitelt habe? Er hätte ja „ganz klar und unzweideutig“ alles gesagt, was von ihm gefordert wurde! Wie kann ihm dann Sokrates noch „mit Recht Mangel an gutem Willen“ vorwerfen? An gutem Willen hat es dem Euthyphron wahrlich nicht gefehlt (abgesehen davon, dass in den Worten *ἀλλὰ γὰρ οὐ πρόθυμός με εἰ διδάξει· ὄλιγος εἶ* eine Ironie liegt, von welcher ja der ganze Dialog geradezu strotzt). Darnach mag man Wohlrabs Behauptung in der Vorrede beurtheilen, dass sich seine Auffassung aus dem Dialog selbst auf das ungezwungenste zu ergeben scheine.

Man mag aber die Sache nehmen, wie man will, immer bleibt das Benehmen des Sokrates an und für sich, sowie dem Euthyphron gegenüber seiner unwürdig, ja unbegreiflich. Hätte nach der Annahme Wohlrabs Euthyphron die Frage des Sokrates nach dem Zwecke der frommen Handlungen, wenn auch in etwas längerer Form, aber doch ganz klar beantwortet,¹⁾ so dass dadurch das Verständnis des Begriffes der wahren Frömmigkeit vollständig erschlossen und die vollständige Definition erreicht worden wäre, so hätte der Vorwurf des Sokrates sammt der Ironie, dass es nämlich dem Euthyphron an gutem Willen fehle, und dass er die angefangene Definition nicht zu Ende geführt habe, keinen vernünftigen Sinn. Was wollte dann eigentlich Sokrates von Euthyphron, wenn dieser seine Aufgabe gelöst hat? Welchen Sinn haben dann die folgenden Auseinandersetzungen und gar der Schluss des Ganzen? Oder war es dem Sokrates nur darum zu thun, den Euthyphron zu chicanieren, ihn bloßzustellen und lächerlich zu machen? Dann hätte es wahrlich selbst ein Euthyphron nicht verdient, wenn er früher so brav und artig geantwortet hätte! Es kann demnach in jenen Auseinandersetzungen unmöglich der Begriff der Frömmigkeit erschlossen sei. Doch auch bei der Annahme, dass dort die fragliche Definition nicht vollständig gegeben sei, haben die Worte des Sokrates keinen rechten Sinn (cf. p. 16). Kurz der Leser weiß ebensowenig, wie unser Sokrates und Euthyphron, was er mit der Frömmigkeit anfangen soll, und das ganze Gerede ist und bleibt ein Räthsel, und dieses würde

¹⁾ Wenn Wohlrab meint, dass Sokrates die Antwort des Euthyphron nicht so sehr (?) wegen ihres Inhaltes als wegen ihrer Form tadle, sie hätte wesentlich kürzer sein können; so können wir ihm nur in Betreff der ersten Worte des Sokrates recht geben, die sich ganz wohl auf die Form der Antwort des Euthyphron beziehen lassen, wozu jedoch das Weitere *ἀλλὰ γὰρ ἐμεμαθήκη* durchaus nicht passen will, das unbedingt auf das Mangelhafte des Inhaltes hinweist, und so kommt man aus den Schwierigkeiten nicht heraus.

auch dadurch nicht gelöst, wenn man mit Munk den Euthyphron viel später ansetzte, als es sonst geschieht (cf. p. 9,1).

II. Die Ideenlehre im Euthyphron.

Wenn auch nach dem Gesagten die ganze Unterredung resultatlos geblieben ist, so ist der Gegenstand, die Untersuchung des Begriffes der Frömmigkeit, Platons keineswegs unwürdig; ebenso lässt die Behandlung die dialektische Kunst und den Geist Platons nicht so ganz und gar vermissen, dass das Schriftchen nothwendigerweise unplatonisch sein müsste.¹⁾ Aber erheblichere Bedenken entstehen bei der, wie Ueberweg richtig bemerkt, wenig dialektischen Art, wie die Ideenlehre gleich von vornherein (5 D) eingeführt wird.²⁾ Sokrates fragt den Euthyphron nach dem Begriff

¹⁾ Etwas zu hart und nicht ganz berechtigt scheint uns das Urtheil Schaarschmidts p. 392. „Der historische Sokrates mochte wohl behufs der Exetasis von Schülern oder Sophisten Unterredungen rein negativen Inhalts hie und da führen, wenn auch mit einer ganz andern Schärfe der Dialektik als hier im Dialog geschieht, aber für ein philosophisches Drama wäre dies kein zureichendes Motiv gewesen.“

²⁾ Um sich aus der Verlegenheit, die dieser Übelstand auch noch in einer andern Beziehung den Anhängern und Verfechtern der Echtheit des Dialogs bereitet, zu helfen, sucht man das Vorhandensein der Ideenlehre im Euthyphron einfach zu leugnen oder hinwegzunterpretieren. So meint Zeller p. 447, im Euthyphron fehle noch jede Spur jener Lehre, welche den Grundunterschied zwischen der platonischen und sokratischen Begriffs-Philosophie bilde, der Lehre vom selbständigen Dasein der Ideen außer und über der Erscheinung, und in einer Anmerkung p. 448 fügt er hinzu: „Denn dass Sokrates im Euthyphron 5 D, 6 D, nicht bloß einzelnes Frommes zu hören verlangt, ἀλλ' ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος, ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν, dass er erklärt: μὴ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια dürfte nicht zu viel beweisen (also etwas doch!) Auf die Feststellung der allgemeinen Begriffe hatte ja schon Sokrates gedrungen, die abgesonderte Existenz der Gattungen aber ist im Euthyphron noch nicht angedeutet. Auch aus dem Namen εἶδος oder ἰδέα kann man nichts schließen; so gut die allgemeinen Begriffe bei Xenophon γένη genannt werden, kann sie Platon noch im sokratischen Sinne mit εἶδος oder ἰδέα bezeichnen, was zunächst eben nur Art oder Form bedeutet. Platon steht hier zwar an der Schwelle der sokratischen Begriffslehre, aber er hat sie noch nicht überschritten.“ Inwieweit Zellers Ansicht richtig ist, will ich hier nicht erörtern, verweise nur auf meine Abhandlung „Zu Platons Ideenlehre,“ Nikolsburg, 1881, hebe aber noch einmal nachdrücklichst hervor, dass, wenn p. 6 E Euthyphron dem Sokrates auseinandersetzen soll αὐτὴν τὴν ἰδέαν, τίς ποτὲ ἐστίν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι κ. τ. λ. (cf. auch 11 A), ohne Voreingenommenheit das Vorhandensein der Ideenlehre im Euthyphron nicht zu leugnen ist; man wird im Gegentheil unwillkürlich an Stellen erinnert, wie Tim. 28 A ἕτοιμὸν μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτον τινὲ προσχρώμενος παραδείγματι κ. τ. λ. Rep. VII, 540 A. u. ä. Cf. auch Steinhart, Einl. p. 195: „Es tritt hier zuerst bei Platon die Bezeichnung der allgemeinen Begriffe als Ideen hervor, sowie wir auch hier zuerst dem platonischen Satze begegnen, dass die Idee das Urbild der Erscheinung sei“ (in Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, 1871, p. 246, versetzt Steinhart die Entstehung des Euthyphron in eine Zeit, wo die Ideenlehre bereits sogar eine festere Gestaltung in Platons Geist angenommen). Ähnlich erklärt sich auch Susemihl p. 122. „Der Euthyphron gewinnt aus der gegenseitigen Beziehung der Begriffe selbst bereits deren Hypostasierung zu Ideen; der subjective Begriff εἶδος geht in die objective Grundgestalt ἰδέα über (5 D, 6 D E),“ und Wohlrab p. 11: „Die Worte εἶδος und ἰδέα begegnen uns in demselben (Euthyphron) einigemale und bezeichnen ein Einheitliches, welches das wahre Wesen aller erscheinenden Dinge in sich fasst, das Urbild (παραδειγμα) für alles, was in dieser Welt in die Erscheinung tritt. In diesen Bestimmungen sind in der That wesentliche Merkmale der platonischen Ideen enthalten, wenn sich auch aus dem Umstand, dass sie nur in Verbindung

der Frömmigkeit und Unfrömmigkeit und fährt fort: ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτῷ αὐτῷ καὶ τὸ ἀνόσιον αὐτῷ μὲν ὅσιον παντός ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν, ὅτι περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι; — Ungeschickt ist schon der breit getretene Zusatz des ἀνόσιον im Verhältniß zu dem ὅσιον, als ob jenes und nicht dieses die Hauptsache wäre. Unplatonisch ist das Attribut ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν, welches dem ὅσιον und ἀνόσιον beigelegt wird,¹⁾ das doch vielmehr selbst eine Idee ist,²⁾

mit einer zu suchenden Definition vorgebracht werden, bezweifeln läßt, ob ihnen das wesentlichste Merkmal, das selbständige Sein beigelegt sei. Man wird also auch hiernach anzunehmen haben, dass Platon, als er den Euthyphron schrieb, dem Sokrates gegenüber schon zu größerer Selbständigkeit vorgedrungen war.⁴ Auch Collmann p. 16, 3 glaubt hier die erste Andeutung zu der später weiter entwickelten Ideenlehre zu finden. Cf. auch Ribbing, genet. Entwicklung II, 107 Anm. Eigenthümlich, ja geradezu absurd ist, was Lechthaler p. 22 einwendet und gegen die Annahme, dass im Euthyphron die Ideenlehre enthalten sei, vorbringt, das als Curiosität hier seinen Platz finden mag. „Dagegen ist,“ so schreibt er, „im allgemeinen einzuwenden, dass es hier noch keineswegs auf die schon entwickelte oder auch nur in der Entwicklung begriffene Ideenlehre ankommt. Es ist demzufolge eine Abweichung im Gebrauche der termini umsoweniger hinreichend, den Verdacht einer Nachahmung zu erwecken (?), als Platon selbst in seinen späteren Schriften, die ganz auf dem Boden der Ideenlehre stehen, in dieser Hinsicht keine strenge Consequenz beobachtet hat; eine Beziehung auf spätere Äußerungen erscheint aber als ungerechtfertigt, weil unser Dialog nur die ersten Andeutungen darüber enthält (!). Hier zum erstenmale begegnen wir der Bezeichnung der allgemeinen Begriffe als Ideen, sowie Platon auch hier zuerst die Idee als Urbild (παράδειγμα — bei Lechthaler παραδείγμα so auch p. 21) der Erscheinung hinstellt. (Wie reimt sich das mit dem Früheren?) Sokrates bedient sich dabei der Begriffe εἶδος und ἰδέα einfach(?) hiezu, um den gedankenarmen Euthyphron auf den Fehler in seiner Definition aufmerksam zu machen und ihm zu zeigen, worauf er bei der nächsten Erklärung Rücksicht zu nehmen habe. (Wo hatte schon Euthyphron in seiner Definition den Fehler gemacht? Er hatte ja vor der Einführung der Bezeichnung ἰδέα p. 5 D überhaupt noch gar nicht definiert. Doch hören wir weiter!) Sowohl für das ὅσιον als für das ἀνόσιον muss es ein solches εἶδος, eine ἰδέα geben (!), an denen man ihr Wesen zu erkennen vermag. Das Unfromme muss gewissermaßen, weil es unfromm ist, sofern es ein solches ist, nur eine Gestalt haben, und auf diese Gestalt, an der es zu erkennen sei, will Sokrates hinweisen, wenn er p. 6 E sagt εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι κ. τ. λ. Dem Standpunkte des beschränkten Unterredners sich unbequemend (!), musste er jeder falschen Auffassung möglichst vorzubeugen suchen (cf. das Frühere); εἶδος und ἰδέα sind hier gleichbedeutend, wie aus der ganzen Stelle erhellt.“ Das ganze ist ein höchst unkritisches Congregat von verschiedenen Ansichten, die jedoch, wie jedermann gleich sehen muss, nicht unbedeutend abweichen (cf. z. B. Steinhart 195 f., Zeller l. c., Wohlrab und Bonitz p. 227. Bei Wohlrab beruft sich Lechthaler auf seine Bemerkung p. 22; seine Einleitung hätte ihn eines Bessern belehren können). Auf die Widerlegung des Einzelnen brauchen wir nicht einzugehen; solche Dinge richten sich selbst. — Wenn Bonitz p. 226 meint, dass von der Ideenlehre in dem specifisch-platonischen Sinn hier nicht die Rede sei, so hat er ohne Absicht so ziemlich das Richtige getroffen; es ist eben von Ideen die Rede, aber nicht in dem specifisch-platonischen Sinn.

¹⁾ Eigentlich gehört es nur zu ἀνόσιον, wie man aus dem folgenden κατὰ τὴν ἀνοσιότητα ersieht; doch wir wollen die Ungeschicklichkeit der Darstellung nicht weiter urgieren und es im Sinne des Schreibers — denn dass es seine Absicht war, ziehen wir nicht in Zweifel — auch auf das ὅσιον beziehen.

²⁾ Wenn auch Ueberweg das αὐτὸ falsch auf ὅσιον bezogen hat, was Bonitz p. 227 hervorhebt (es sei nicht gemeint τὸ ὅσιον αὐτὸ, sondern αὐτὸ αὐτῷ ταῦτόν, wie hernach αὐτὸ αὐτῷ ὅμοιον), so wird die Sache nicht im mindesten alteriert; der Sinn bleibt sich gleich: das ὅσιον und ἀνόσιον ist eben als Idee beschrieben.

während das ἔχειν nach platonischem Gebrauch eher für eine einzelne Handlung passen würde, etwa im Sinne des sonst üblichen μετέχειν, κοινωνεῖν;¹⁾ denn das Sichselbstgleiche des ὅσιον (ταῦτόν αὐτὸ αὐτῷ) und des ἀνόσιον (αὐτὸ αὐτῷ ὅμοιον), das hier von den einzelnen frommen und unfrommen Handlungen unterschieden wird,²⁾ ist doch gewiss die über allem einzelnen Frommen stehende Totalität des Begriffes, die Idee der Frömmigkeit und Unfrömmigkeit. Und was soll, abgesehen von dem unbeholfen nachhinkenden πᾶν sammt seinem Zusatz, jenes κατὰ τὴν ἀνοσιότητα, das so geschraubt und gezwungen ist, dass es einem Platon nicht ähnlich sieht?³⁾ Wenn

¹⁾ Daran hat sich schon Ueberweg p. 251 gestoßen, der auch das Prädicat ἔχειν ἰδέαν, auf das ὅσιον (und ἀνόσιον) bezogen, nicht in Ordnung fand, was ihm aber von Bonitz p. 227 einen herben, doch wie uns scheint, ganz ungerechtfertigten Tadel zugezogen hat, der es unbegreiflich findet, dass ein solcher Kenner des Platon sich nicht daran erinnerte, dass mit fast denselben Worten im Menon (p. 72 C) der einheitliche Begriff der Tugend beschrieben ist: οὕτω δὲ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἄν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἴσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἴσιν ἀρεταί. Bonitz ist hier einfach der Plural ἀρεταί entgangen. Wenn die Tugenden auch zahlreich und mannigfaltig sind, so liegt ihnen doch allen ein einheitliches εἶδος zu Grunde, was ganz in der Ordnung ist. Aber im Euthyphron sind an der fraglichen Stelle unter ὅσιον und ἀνόσιον nicht die einzelnen frommen und unfrommen Handlungen zu verstehen (die sind in ἐν πάσῃ πράξει angedeutet), sondern das ὅσιον und ἀνόσιον, wie es hier bestimmt werden soll, ist gerade das, was jenen einzelnen Fällen, wie Bonitz merkwürdigerweise p. 226 selbst richtig interpretiert und p. 227 wiederholt hat, als Allgemeinbegriff gemeinsam, also ihre Idee ist. Das ὅσιον an unserer Stelle entspricht eben dem εἶδος im Menon, aber nicht den ἀρεταί. Das hätte also Bonitz besser unterlassen sollen. Die zweite Stelle aus Politikos (262 B), auf die sich Bonitz noch beruft, würde, selbst wenn jener Dialog echt wäre, nichts beweisen. Dagegen stimmen wir Bonitz vollkommen bei, dass Ueberweg sich mit Unrecht darüber verwundert, dass auf ἀνόσιον dieselbe Forderung des μίαν ἔχειν ἰδέαν ausgedehnt sei; denn die Einheitlichkeit des gemeinsamen Begriffes von ἀνόσιον lasse sich doch nicht in Abrede stellen, und nur von dieser sei hier die Rede. Man könne wohl ein Recht haben, in der Annahme einer ἰδέα τοῦ ἀνοσιῶτος im Sinne der Realität des Begriffes, also der Idee im platonischen Sinne, mit Aristoteles einen innern Widerspruch der Ideenlehre zu finden; aber für unplatonisch dürfe man diese Annahme nicht ausgeben, solange sich Stellen nicht beseitigen lassen wie Rep. V, 476 A, wo von ἄδικον und κακόν ebenso gut wie von δίκαιον und ἀγαθόν eine Idee gesetzt werde, und andere längst schon gesammelte Stellen des gleichen Sinnes.

²⁾ Schaarschmidt p. 394 hat daher Unrecht, wenn er behauptet, dass dort gesagt werde, das einzelne Gerechte (soll jedenfalls heißen „Fromme“) und das einzelne Ungerechte habe eine Idee und das ἀνόσιον empfangen das Prädicat αὐτὸ αὐτῷ ὅμοιον, was vielmehr und eigentlich der Idee, nicht dem einzelnen Dinge zukomme (was übrigens schon Steinhart „Platonisches“ p. 246 berührt hat). Denn bei der Frage nach dem Wesen des εὐσεβές καὶ ἀσεβές hebt Sokrates (5 D) ausdrücklich hervor, Euthyphron solle nicht einen einzelnen Fall, sondern den allgemeinen Begriff angeben. Sokrates will das ταῦτόν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ καὶ τὸ ἀνόσιον erfahren. Es ist also der Vorwurf Schaarschmidts unbegründet, dass jenes ein so unplatonischer Ausdruck sei, dass er nicht nur als solcher Anstoß gebe, sondern auch den Schreiber dem Verdacht aussetze, er habe die Idee des ὅσιον nur als einen abstracten Begriff, nicht als eine für sich bestehende Wesenheit angesehen.

³⁾ Bonitz (p. 227) findet dagegen den Ausdruck ἔχειν μίαν τιὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ganz treffend gewählt: in seinem gesammten Umfang (πᾶν) habe es, insofern es ἀνόσιον ist, eine einheitliche gemeinsame Gestalt, μίαν τιὰ ἰδέαν, einen einheitlichen Charakter. Wir wollen hier dem individuellen ästhetischen Geschmack nicht vorgreifen; uns aber will er sowohl mit Rücksicht auf das ἀνόσιον, als auch auf das Vorgehende nicht gefallen, abgesehen von der Unrichtigkeit der Interpretation des πᾶν, das wegen des

man alle diese Eigenthümlichkeiten ohne Vorurtheil liest, kann man sich nicht dem Eindruck entziehen, dass der Verfasser zwei Standpunkte mit einander vermengt, das *ῥσιον* und *ἀνόσιον* bald als einen rein logischen Begriff, bald als für sich bestehende Wesenheit fasst, was gewiss nicht für ein besonderes Verständniss der platonischen Lehre zeugt. Man vergleiche nur 6 E, wo es heißt: *ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν* und gleich darauf *εἰς ἐκείνην ἀποβλέπτων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι*. Alle diese Eigenthümlichkeiten erregen den Verdacht, dass sie nichts anderes sind als Reminiscenzen eines unselbständigen Kopfes, der eine fremde Weisheit ohne rechtes Verständniss benützt und seine Gelehrsamkeit auch recht schlecht angebracht hat.

III. Scenerie des Dialogs.

Geradeso wie die Einführung und Anwendung der Ideenlehre von der Unselbständigkeit des Verfassers ein Zeugnis ablegt, so auch die Scenerie und äußere Einkleidung des Themas. So zunächst in Betreff des Ortes und der Zeit des Gesprächs. Der Theaitetos schließt mit den Worten: *νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοάν ἐπὶ τὴν Μελήτρου γραφήν, ἣν με γέγραπται*. Platon will hiemit bei seinen Lesern die Vorstellung erwecken, das Gespräch sei zu der Zeit gehalten, in welcher der Hauptankläger Meletos den verhängnisvollen Process einleitete. Am Schluss des Theaitetos verlässt also Sokrates seine Mitunterredner und begibt sich nach der Königshalle, dem Amtlocal des zweiten Archon; zu Anfang des Euthyphron finden wir ihn schon vor derselben, wo er mit Euthyphron zusammentrifft. „Sieht es nicht so ganz aus, muss man da wohl fragen,¹⁾ als ob ein oder ein paar Nachahmer, die am Schluss des Theaitet hingeworfene Äußerung des Sokrates „nun gehe ich zur Königshalle“ benützt hätten, um auf plumpe Manier sich dadurch eine Scenerie für ihre Producte im Anschluss an Platons schönes und tiefsinniges Werk zu schaffen? Nachdem Platon an dessen Schluss die Königshalle erwähnt hat, muss dieselbe Königshalle im Euthyphron den Anfang machen, und an demselben Tag, wo dieser spielt, muss Sokrates auch noch den Kratylus-Dialog halten, tags darauf den Sophistes und Politikus, vielleicht auch den „leider verloren gegangenen“ Philosophen durchsprechen. Man wird gestehen, dass, wenn im Theaitet mit der Vorladung des Sokrates in die Königshalle auch nur eine vorläufige behufs der sogenannten *πρόσκλησις* gemeint ist, auf welche die Verhaftung des greisen Philosophen noch nicht erfolgte, dennoch diese Art der Zusammenhäufung der Scenen von fünf oder sechs zum Theil so umfänglichen und

nachfolgenden allgemein gehaltenen Relativsatzes *ὅτι περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι* doch nicht die Bedeutung haben kann „in seinem gesammten Umfang.“ Das *πάν*, nebenbei gesagt, womit der folgende Satz eng zu verbinden ist, kann nichts anderes bedeuten als „und zwar alles, was immer als Frömmigkeit gelten soll.“ Es würde dann für das *ἀνόσιον* quasi ein, wenn auch plump angefügtes Correlat bilden zu dem obigen *ἐν πάσῃ πράξει*: für das *ῥσιον* (wir sagten „plump,“ eigentlich soll es heißen „unrichtig“; denn durch den Relativsatz sind dann doch die einzelnen, als fromm geltenden Handlungen bezeichnet, was zu dem *ἀνόσιον* *ἀπὸ αὐτῶ ὁμοιον* durchaus nicht passt).

¹⁾ Wir stimmen hier mit Schaarschmidt im allgemeinen überein und eignen uns deshalb seine bezeichnenden Worte p. 248 f. an.

wenn auch in Beziehung zu einander stehenden, doch nicht zu einer höhern Einheit verbundenen Dialoge auf den Zeitraum zweier auf einander folgender und noch dazu durch eine Gerichtsverhandlung in Anspruch genommener Tage etwas sehr Gesuchtes und Künstliches hat, welches einem auch in der Wahl der Scenen und Situationen so genialen Autor wie Platon nicht ähnlich sieht.⁴ Es sind dies wohl Äußerlichkeiten, denen gerade kein so entscheidendes Gewicht beigelegt werden darf, aber zu Gunsten des Verfassers oder der Verfasser sprechen sie gewiss nicht.

Ungeschickt ist auch die Art der Einleitung und Anlage des Dialogs selbst.¹⁾ „Euthyphron ist im Begriffe (Schaarschmidt p. 393), wie wir gleich zu Anfang des Dialogs erfahren, aus religiöser Verkehrtheit gegen seinen Vater einen Criminalprocess anzustrengen. Sokrates tadelt dieses Beginnen zwar auf das stärkste, jedoch außer Stande, ihn davon abzubringen, lässt er sich mit ihm nunmehr auf lange Erörterungen über das *ὅσιον* und *ἀνόσιον* ein und versäumt dabei ganz die Hauptsache, die wahrlich nicht fernliegenden Argumente zur Geltung zu bringen, wodurch Euthyphron eines Bessern hätte belehrt und von seinem monströsen Vorhaben abgebracht werden müssen.“²⁾ Entweder also hat der Verfasser, wenn es ihm auf die

¹⁾ Euthyphron stellt sich ganz verwundert, dass Sokrates seine Unterhaltungen im Lykeion verlassen und vor einem Gerichtsgebäude zu sehen sei, und vermuthet, Sokrates habe es am Ende mit dem Gericht zu thun, als ob dieser nirgends anders als im Lykeion seine Zeit zugebracht hätte oder hätte zubringen dürfen und nie in eine andere Gegend gekommen wäre, und als ob jeder, der vor die Gerichtshalle kam, in einen Process hätte verwickelt sein müssen. Dies letztere könnte noch seine Erklärung finden, das erstere bleibt immerhin ungeschickt; dabei wollen wir noch absehen von der unbeholfenen Art, wie Euthyphron vorbringt, er habe es vor Gericht zu thun: er fällt geradezu mit der Thür ins Haus.

²⁾ Gegen diesen wohlberechtigten Einwand Schaarschmidts sucht Lechthaler p. 21 geltend zu machen, Sokrates habe nicht in directer Weise dem Euthyphron das Unrecht, welches dieser gegen seinen Vater begehen wollte, darthun können und ihn von seinem Vorhaben abzubringen suchen; denn das würde einem Euthyphron gegenüber ein schweres Stück Arbeit gewesen und hätte zu weit von der Sache(?) abführen müssen; das Interesse des Gegenstandes habe vielmehr erfordert, durch die Entwicklung und Darlegung des Wesens der wahren Frömmigkeit indirect seine irrigen Ansichten über das Fromme und Unfromme zu widerlegen. Deswegen gehe er hier (p. 6 E f.) in gleicher Weise wieder darauf aus, den Begriff des *ὅσιον* aufsuchen zu lassen und weise auf den rechten Pfad, indem er den Blick des Unterredners von den einzelnen Erscheinungen, von der Mannigfaltigkeit ab und auf das *εἶδος* oder die *ἰδέα* hinlenke, wodurch allein das Wesen der Einzelheiten und das Urbild (*παράδειγμα*) für alles Fromme fixiert werden könne. Mit Unrecht habe man daher dem Sokrates des Dialogs Euthyphron vorgeworfen, er verstehe es nicht, den Unterredner auf die richtige Bahn zu bringen; der Sokrates des Euthyphron verfare vielmehr im allgemeinen ganz so, wie jener der übrigen platonischen Gespräche. — Es mag sein, dass es einem Euthyphron gegenüber ein schweres Stück Arbeit gewesen wäre, ihm direct das Unrecht nachzuweisen und ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Wenn es aber direct nicht recht angiehg, dann glauben wir, dass es bei der Beschränktheit des Euthyphron auf indirecte Weise noch weniger möglich war; am wenigsten aber hätte es eine dialektische Erörterung des Begriffes der Frömmigkeit auf Grund der Ideenlehre vermocht und das noch auf eine Weise, wie sie uns im Euthyphron vorliegt. Kurz, das steht unumstößlich, dass die ganze Sache nicht geschickt angelegt ist. Es macht aber, nebenbei bemerkt, der Dialog durchaus nicht den Eindruck, als ob es dem Sokrates darum zu thun gewesen wäre, den Euthyphron zu bekehren, sondern der Verfasser wollte doch zunächst einen Dialog schreiben und darin nach Platons Weise den Begriff der Frömmigkeit entwickeln, wozu die

Verhandlung über das *ζῆλον* ankam, einen schlechten Anknüpfungspunkt mit jener über den Mord und dessen beabsichtigte Sühnung von Euthyphron vorgetragene Geschichte gewählt, oder er hat es, wenn er das Unrecht nachweisen wollte, welches ein seinen Vater auf den Tod anklagender Sohn begeht, dies zu thun ganz und gar nicht verstanden. So ist auch ein Missverhältnis zwischen dem anfänglich aufgestellten Motiv (4 B - D) und der nachfolgenden Ausführung.“ — Und nun erwäge man noch die Gezwungenheit in der innern Motivierung des Dialogs,¹⁾ die abermals von Schaarschmidt (p. 395) so treffend bezeichnet wurde, dass wir seine eigenen Worte hersetzen: „Um ferner den gegen Sokrates erhobenen Anklagepunkt der *ἀσεβεία* mit der vermeintlichen Forderung der Gerechtigkeit an den Euthyphron Klage zu erheben, zusammenzubringen, wird als mezzo terminus der Begriff des *ζῆλον* und *ἀνόσιον* hervorgezogen, der streng genommen, auf beide Fälle nicht passt. Bezieht doch Euthyphron am Schlusse seiner Erzählung (4 D, E) das *ἀνόσιον* nur sehr gezwungen von der Verletzung der Kindespflicht auf die Götter zurück, indem er sagt: *ἀγανακτεῖ — ἀνόσιον*. Nachdem also Impietät gegen den Vater mit der Pflichtverletzung gegen die Götter, was beides im griechischen Worte *ἀνόσιον* liegen kann, vertauscht²⁾ worden ist, kann nun Sokrates, was sofort geschieht, die Erwähnung seines eigenen Processes mit der ironischen Bemerkung anknüpfen, er möge wohl von der Weisheit des Euthyphron über das *ζῆλον* und *ἀνόσιον*

fingierten Absonderlichkeiten und die einstige Lage des Sokrates den äußern Anknüpfungspunkt bieten mussten. Wie es ihm aber gelungen, wird das Spätere noch weiter zeigen.

1) Cf. dagegen Wohlrab p. 2. „Euthyphron seinerseits ist zur Königshalle gegangen, um eine Anklage gegen seinen eigenen Vater wegen fahrlässiger Tödtung eines Tagelöhners zu erheben. Sokrates fürchtet, er möge damit eine unfrome Handlung begehen. So wird durch das Vorhaben des Euthyphron, wie durch die Anklage des Sokrates, die auf Gottlosigkeit lautet, die Frage nahe (?) gelegt: was ist denn eigentlich fromm?“

2) Diesen Vorwurf Schaarschmidts wegen „angeblicher“ Vertauschung der Bedeutung des Wortes *ἀνόσιον*, als ob Platon seinen Sokrates gleichsam durch eine listige Verdrehung der Begriffe sich die Brücke zum eigentlichen Thema, zum Übergang auf seinen Process, schlagen ließe (wo sagt das Schaarschmidt? Oder soll etwa der Process des Sokrates das eigentliche Thema des Gespräches bilden?), findet Lechthaler p. 14 f. ungerechtfertigt. Es mag sein, dass sich hier Schaarschmidt etwas ungenau ausgedrückt hat, aber thatsächlich bleibt sich die Sache ganz gleich. Wenn Lechthaler meint, dass die Annahme des mezzo terminus, der erst zur Sache führen müsste, eines jeden Grundes entbehre, wenn man beachte, dass Sokrates von dem allgemeinen Begriffe *τῶν θεῶν* ausgehe, dessen genaue Kenntnis er ironisch dem Euthyphron zuschreibe, so hat er unbedachterweise einen Fehler begangen, den er an Schaarschmidt rügen zu können vermeint, nur mit dem Unterschied, dass Schaarschmidt das Richtige gesehen. Denn gesetzt auch, dass „in den Begriff der *θεῖα* alles hineinfalle, sowohl die dem Sokrates zur Last gelegte Impietät gegen die Götter, als auch die des Euthyphron gegen seinen Vater,“ so wäre dann eben jenes *θεῖα* der Mittelbegriff für die beiden früheren. Mag immerhin von dem Begriff *τῶν θεῶν* als dem allgemeinen ausgegangen werden, Schaarschmidt behält trotzdem Recht; denn Impietät gegen die Eltern und gegen die Götter ist doch zunächst dem „künstlichen“ Mittelbegriff *ἀνόσιον* untergeordnet, und wenn diese auch in dem allgemeinen Begriffe *τῶν θεῶν* enthalten sind, so lenken sie doch nicht „geradenwegs auf den Gegenstand des Gespräches hin.“ Demnach ist das Urtheil Lechthalers etwas übereilt, wenn er sagt: „Es lässt sich somit in Hinsicht auf die Einkleidung des Ganzen nichts Gesuchtes entdecken, vielmehr muss man sagen, dass Platon in der ungezwungensten und natürlichsten (!) Weise seinen Sokrates zur Unterredung über die *δαιμότης* zu führen gewusst habe.“

für seine Vertheidigung Nutzen ziehen, und nun entwickelt sich die Unterredung über diesen Gegenstand, deren Resultatlosigkeit, ja man kann sagen, Inhaltlosigkeit den verschiedensten Interpretationen freie Bahn verschaffte.“

IV. Äußere Scenerie und Charakteristik.

Auch die Dürftigkeit in der äußern Scenerie und der Charakteristik der handelnden Personen zeigt die geistige Armut, ja Unfähigkeit des Verfassers.¹⁾ Außer den beiden Figuren des Sokrates und Euthyphron erfahren wir nichts von andern Personen, die etwa dem Gespräch beigewohnt hätten. Denn dass jene während der ganzen, wenn auch nicht gerade langen Unterredung so ganz allein geblieben wären, lässt sich nach dem Ort, wo das Gespräch spielt, wie bei dem Charakter des athenischen Volkes und dem Umstand, dass Sokrates als stadtbekannte Persönlichkeit durch den im Dialoge selbst angedeuteten Criminalprocess an Interesse hatte noch gewinnen müssen, nicht annehmen. Dann hätte es aber der Verfasser doch irgendwie auch andeuten sollen und das umsomehr, wenn man in Euthyphron etwa den Repräsentanten des athenischen Volkes erblicken soll, das den Sokrates der Gottlosigkeit anklagte und selbst nicht wusste, was Frömmigkeit sei.

Und nun sehe man sich die beiden Figuren selbst an, deren Charakter theils der Geschichte widerspricht, theils an innerer Unwahrscheinlichkeit leidet. Der Dialog verstößt, wie schon Schaarschmidt p. 393 betont hat, gegen den aus Xenophon und Platon so wohl bekannten Charakterzug des Sokrates, seinen Freunden mittelst der Theorie praktisch beizustehen; statt den Euthyphron eines Besseren zu belehren, zeigt er deutlich, dass es ihm nur darum zu thun sei, den Mann zu beschämen.²⁾

In der Apologie und bei Xenophon begnügt sich Sokrates zu sagen, dass er ohne jeden Lohn unterrichte im Gegensatze zu den Sophisten, die sich geradezu ungeheuerer Summen zahlen ließen; aber der Sokrates des Euthyphron fürchtet (3 D) μή ὑπὸ φιλανθρωπίας δοκῶ αὐτοῖς ὅ τι περ ἔχω ἐκκεχυμένως παντὶ ἀνδρὶ λέγειν, οὐ μόνον ἄνευ μισθοῦ, ἀλλὰ καὶ προστιθεὶς ἂν ἤδεως, εἴ τις μου ἐθέλοι ἀκοῦειν (!) — Auf welcher Seite die Ungeschicklichkeit liegt, brauchen wir nicht weiter zu erörtern, fragen nur, woher Sokrates dazu das Geld hätte hernehmen sollen, da er in der Apologie nur über eine Mine verfügt?

Wenn auch Sokrates seiner Anklage mit größerer Ruhe als andere Sterbliche, ja mit Gleichgiltigkeit entgegensehen mochte, so klingt es doch unwahrscheinlich, dass er so ganz seine Lage und die ihm drohende Gefahr verkannt und den Inhalt der gegen ihn erhobenen Klage heiter scherzend

¹⁾ Collmann (p. 9) findet im Anschluss an Steinhart, dass Euthyphron dem Protagoras und Gorgias der Zeit nach nicht gar fern zu liegen scheint, sowohl was die scharfe, lebensfrische Charakteristik, als auch, was die Scenerie betrifft, in welchen beiden Stücken Platon als dichterischer Philosoph so stark sei. Das letzte ist wohl wahr; ob es aber beim Euthyphron zutrifft, soll das Nachfolgende zu zeigen versuchen. Lebensfrisch mögen wohl die beiden Figuren sein, aber auch unnatürlich und unwahr.

²⁾ Dies bestärkt uns trotz des Protestes von Bonitz p. 220, 4 immer mehr in der von Schaarschmidt p. 392 geäußerten Ansicht, dass es dem Schreiber nicht um eine sachliche Kritik, sondern rein um die Person des Euthyphron zu thun war.

erzählt und sich so darüber förmlich lustig gemacht hätte. Dass sich Sokrates selbst keiner Täuschung hingab über die Gefahr, die ihm drohte, darüber vergleiche man nur die Berichte des Xenophon und die Äußerungen in der Apologie (bei Zeller p. 161 gesammelt).

Sokrates erscheint, wie Schaarschmidt l. c. richtig bemerkt, unbegreiflich und seiner ganz unwürdig, wenn er nicht nur den Ernst seiner eigenen Situation, sondern auch die dem Euthyphron drohende Gefahr sittlicher Verirrung vergessend, sich in spasshafter und ironischer Weise an dessen Verlegenheit, über das *ῥῆμα* Rede zu stehen, weide. Das setze einen starken Mangel sittlichen Taktes auch bei dem Verfasser voraus, dessen der Verfasser des so ernst und würdig gehaltenen Phaidon sich niemals schuldig gemacht hätte.¹⁾

Und nun der „fromme“ Euthyphron! — Alles, was wir über diese anderweitig nicht bekannte Persönlichkeit wissen, beschränkt sich auf den vorliegenden Dialog und einige Äußerungen im Kratylos.²⁾ Nach diesen Mittheilungen war er ein Wahrsager, dessen Prophezeiungen, die er öffentlich in Volksversammlungen mit dem Tone eingebildeter Unfehlbarkeit zum Besten gab, beim Publicum wenig Anklang fanden, ja allgemeine Heiterkeit erregten und ihn selbst lächerlich machten (3 C). Dieser Mann gibt sich einerseits den Anschein eines gelehrten Theologen, der in die entlegensten Theile der Mythologie eingeweiht sei, andererseits zeigt er sich wieder ungemein beschränkt in seinen Gedanken und ganz unnatürlich in seinen Handlungen. Es gibt wohl Söhne, welche ihre Väter aus den verschiedensten Motiven misshandeln, klagen, ja selbst tödten, aber Euthyphron ist ein wahres Monstrum gegen sie.³⁾ Man denke sich nur! Euthyphrons Vater hatte auf Naxos während der Feldarbeiten einen Tagelöhner, der in Trunkenheit einen Kameraden getödtet hatte, in Fesseln legen und in einen Graben werfen lassen. Während er beim Exegeten in Athen um Bescheid für diesen Fall anfragt, kommt der Mörder durch Hunger und Kälte um. Euthyphron erhebt nun, „um mit seiner Frömmigkeit vor aller Welt sich zu brüsten“ (Steinhart 190), die Anklage gegen seinen greisen Vater! Ist das überhaupt Frömmigkeit? Welcher Athener bei gesundem Menschenverstand hätte darin Frömmigkeit gesucht oder gefunden? Euthyphron ist nicht einfach ein eingebildeter Frömmling und hohler Fanatiker, der mit Erstickung der heiligsten und natürlichsten Gefühle durch erkünstelte Reflexion gegen seinen eigenen alten Vater eine lieblose Klage anbringt, sondern er ist ein verrückter

¹⁾ Lechthaler p. 24 findet die Wendung in der *ἀπορία* des Euthyphron sogar trefflich gezeichnet und wundert sich darüber, wie diametral die Ansichten der gelehrten Herren über einen und denselben Punkt auseinandergehen.

²⁾ „Auch im Kratylos (396) rühmt sich Sokrates ironisch des belehrenden Umganges mit Euthyphron . . . Er sagt, dass jener ihm in seinem Enthusiasmus nicht bloß die Ohren mit göttlicher Weisheit erfüllt, sondern auch das Herz ergriffen habe. Ebendasselbst ist fast sprichwörtlich von der Gottesbegeisterung, den raschen Rossen und der Muse des Euthyphron die Rede (p. 399, 407, 409, 428).“ Steinhart, Einl. Anm. 11.

³⁾ Es mochte immerhin durch die Sophistik die Pietät gegen die Eltern manchen Stoß erlitten haben, was zum Theil auch dem Sokrates zur Last gelegt wurde; doch der Beweggrund, der Euthyphron bestimmt, gegen seinen Vater klagend aufzutreten, stand jedenfalls ganz und gar im Widerspruch mit dem damaligen Zeitgeiste.

Mensch, ein unnatürlicher Narr, wofür er auch nach seiner eigenen ehrlichen Aussage allgemein gegolten (*καταγελωσεν ὡς μανιόμενον* 3 C, *ὃν διώκων αὐτὸν δοκῶ μάνισσθαι* 4 A).¹⁾ Nur in dieser Beziehung könnte man seine Charakteristik eine meisterhafte nennen, keineswegs aber in ihm „ein treues Abbild eines überfrommen, fanatischen Mannes“ oder „einen gebildeteren Vertheidiger der Volksreligion,“ „einen Rechtgläubigen vom reinsten Wasser“ erblicken.²⁾ Fürwahr, es kann keinen unglücklicheren Gedanken geben, als einen so unnatürlichen Sonderling, der im Widerspruch mit aller Welt lebt und darum allgemein für einen Narren gehalten wird, zum Repräsentanten des athenischen Volkes zu stempeln und anzunehmen, dass Platon einen solchen Missgriff gethan hätte.³⁾ Man denke sich diesen „orthodoxen Theologen“ in seinem Verhältnis und Benehmen gegen Sokrates und man wird das ausgesprochene Urtheil vollkommen bestätigt finden. Er, „der fromme Enthusiast und fanatische Vertreter der Partei der Rechtgläubigen,“ ist durchaus ein aufrichtiger Freund und Anhänger des wegen Gottlosigkeit angeklagten Sokrates⁴⁾ (warum, sieht man gar nicht ein; denn für den

¹⁾ Cf. dagegen, was Węclewski p. 11 sagt: *Sophistarum igitur artibus instructum et rerum, quae ad cultum deorum pertinent, gnarum ac propter earum rerum peritiam magna auctoritate florentem vulgoque acceptum fingit Euthyphronem Plato in hoc dialogo. Worauf sich ein solches Urtheil gründet, weiß der liebe Gott. Cf. auch 9 B. Kurz, unser Euthyphron ist ein verrückter Mensch und weiß es auch, dass er dafür gehalten wird.*

²⁾ Steinhart p. 190. „Ohne Zweifel hat Platon in seiner meisterhaften Charakteristik dieser anderweitig nicht bekannten Persönlichkeit ein treues Abbild des überfrommen, fanatischen Mannes gegeben.“ „So trat auch zur Zeit des Sokrates unter den gebildeteren Vertheidigern der Volksreligion besonders ein Mann hervor, Euthyphron, ein Rechtgläubiger vom reinsten Wasser.“ Wahrhaftig, es müsste mit der griechischen Volksreligion sehr schlecht bestellt gewesen sein, wenn die Rechtgläubigkeit solche Monstra herangezogen hätte; dann wäre es ein unbegreifliches Wunder, dass sich die echtgläubigen Griechen nicht schon längst gegenseitig aufgerieben. Doch die Geschichte weiß uns Gottlob anderes zu erzählen.

³⁾ Steinhart p. 191. „Aus zwei Gründen aber sah unser Platon in diesem Manne den passendsten Vertreter jener Rechtgläubigkeit, welche die damals in Athen herrschende Partei am Sokrates vermisste. Zunächst darum, weil Euthyphron unter den gelehrten Mythologen oder Theologen jener Zeit der bedeutendste war“ etc. P. 195 wird Euthyphron geradezu „Volksmann“ genannt und in einem gewissen Sinne zugleich Sophist, der die ungebildeten Vorstellungen der Volksreligion sophistisch zuzustutzen verstand (!) Cf. auch Munk p. 449, Susemihl p. 120: „Euthyphron ist der Repräsentant des gemeinen Bewusstseins über die Frömmigkeit.“ Ähnlich K. Urban, über Platons Verhältnis zur griechischen Volksreligion, Progr. von Görlitz 1871, p. 6 (offenbar im Anschluss an Steinhart), der den Euthyphron geradezu zu einem „wunderlichen Heiligen“ erhebt. Cf. auch Collmann p. 30 und St. Węclewski p. 9 und 10: *Plato Euthyphronem patrocinium omnium Atheniensium suscipere iussit . . . ea, quae Plato ipse in Cratylo et in hoc dialogo, de quo disputamus, de Euthyphrone dicit, docent nos, magis idoneum specimen exemplarque vitae morumque Atheniensium a philosopho eligi et proponi non potuisse (!) Ähnl. p. 11. Allein es könnte eingewendet werden, dass diese Bedeutung dem Euthyphron nur von den Interpreten vindiciert werde; gut, so nehmen wir ihm diese, dann aber hat das ganze Gespräch erst recht keinen Sinn.*

⁴⁾ Andere finden diese Stellung geradezu passend, ja „sehr fein berechnet,“ so Steinhart p. 191 und mit ihm Susemihl p. 120: „Indem das Verhältnis zwischen Sokrates und Euthyphron als ein freundliches dargestellt wird, kann Platon den letzteren seine Achtung gegen den ersteren aussprechen lassen (3 A und dadurch die Klage des Meletos als eine so grundlose darstellen (?), dass sie nicht einmal „von den ehrlichen und gebildeten Recht-

Standpunkt des Sokrates zeigt er kein Verständnis); er, der den wörtlichen Glauben an die Mythen von Uranos, Kronos und Zeus, sowie andere „geheime“ Göttergeschichten in Schutz nimmt, verurtheilt nicht die Verwerfung dieser Märchen von Seiten des Sokrates, sondern findet seine Anklage unberechtigt und erklärt sogar, wer dem Sokrates Unrecht thue, der untergrabe die Wohlfahrt des Staates (3 A), ja er glaubt nicht einmal recht an die Möglichkeit der Verurtheilung und hofft, dass der Process desselben einen ebenso erwünschten Ausgang nehmen werde, wie er es von dem seinigen voraussetze (3 E). Ja noch mehr, den Meletos, welchen er gar nicht kennt (2 B), würde er, wenn er etwa den Einfall hätte, auch ihn zu verklagen, bei seiner schwachen Seite schon zu fassen wissen und ihm selbst früher einen Process an den Hals binden (!) — Ist da nur irgend eine Spur von psychologischer Motivierung dieses Benehmens zu finden? Man würde ja doch das Gegentheil erwarten. Und so eine verrückte Natur soll „unter den gelehrten Mythologen oder Theologen jener Zeit wohl der bedeutendste“ gewesen sein! Wie müssten dann wohl die andern unbedeutenderen ausgesehen haben! Und nun fragen wir, ob es ohne Annahme eines Wunders denkbar ist, dass ein so verrückter Kopf, der noch dazu nach seinem eigenen Geständnis trotz des Einspruches aller Verwandten seinen Vater anklagen will, auf die im Dialoge angegebene Weise von seiner Verkehrtheit hätte geheilt werden können. Ein solcher Zustand bedurfte wohl einer andern Cur als einer dialektischen Erörterung und der Ideenlehre.

Für die Richtigkeit seiner Erklärung der Frömmigkeit, fromm sei so zu handeln, wie er es eben thue, nämlich den Übelthäter anzuklagen, selbst wenn es der eigene Vater wäre, beruft er sich auf das Verfahren des Zeus gegen seinen Vater, als ob Zeus als Muster der Frömmigkeit gegolten hätte! Und was soll die plumpe Bemerkung für einen Sinn haben, er könnte Sokrates noch andere Geschichten von Kämpfen und Gewaltthätigkeiten unter den Göttern erzählen, worüber Sokrates ganz außer sich kommen würde (6 C)? Was müssten das wohl für Dinge sein, dass er voraussetzt, Sokrates wisse sie nicht oder könne sie überhaupt nicht wissen? Kurz, der Charakter des Euthyphron und die ganze Darstellung stehen mit einander in innerem Widerspruch und leiden an innerer Unwahrscheinlichkeit (cf. auch p. 7, 1). Am begreiflichsten bei der ganzen Darstellung ist noch die starke Ironie („fein“ möchte ich sie durchaus nicht nennen), mit welcher Euthyphron von Sokrates behandelt wird; denn einen Narren kann man leicht ironisieren.¹⁾

gläubigen“ getheilt wird. Andererseits aber liegt ein schneidender Contrast darin, dass man solche Leute ungestraft sich bloß lächerlich machen lässt (3 C, 4 A), den Sokrates aber zum Tode verurtheilt (3 D, E).⁴ Ob aber ein solches Verhältnis nur irgendwie begründet ist, kümmert die Interpreten nicht. Übrigens wird sich später zeigen, inwieweit diese Annahme eine Berechtigung hat.

¹⁾ Ja, die Ironie einem solchen Individuum gegenüber, wie unser Euthyphron ist, hat, wenn man die Sache streng nimmt, eigentlich keinen Sinn. Das heißt einfach, mit und über einen Narren sich lustig machen, wie man es im Leben häufig findet. Nach Munks vielleicht richtiger Bezeichnung (457) hat Sokrates den Euthyphron einfach gefoppt; das war aber nicht die Art des historischen oder platonischen Sokrates.

Fasst man alles dies ins Auge, so kann man sich kaum des Zweifels erwehren, dass eine solche Unnatur, wie sie uns hier vorgeführt wird, historisch sein sollte ¹⁾, und wenn sie es wunderbarerweise wäre, dann war sie gewiss nicht die geeignete Person, dass sich Sokrates mit derselben in eine philosophische Unterredung über einen so ernsten und wichtigen Gegenstand eingelassen hätte. Wäre Platon der Verfasser, der hätte wohl eine passendere Persönlichkeit für eine derartige Untersuchung gefunden oder sie wenigstens ganz anders eingeführt und charakterisiert.

V. Zweck und Abfassungszeit des Dialogs.

Was nun die Frage nach dem Zweck und der Abfassungszeit des Dialogs betrifft, so gehen die Ansichten der verschiedenen Erklärer und Literaturhistoriker etwas auseinander. Schleiermacher suchte die nicht abzuleugnenden Mängel des Dialogs aus der Verflechtung seines wissenschaftlichen Inhaltes mit der apologetischen Tendenz und aus der Eilfertigkeit der Abfassung zu erklären. Die Hauptbedeutung des Gespräches verlegt Schleiermacher in die philosophische Erörterung des Begriffes der Frömmigkeit, die Vertheidigung des Sokrates sei nur eine gelegentliche Tendenz und, da das Gespräch unstreitig zwischen der Anklage und der Verurtheilung des Sokrates geschrieben sei, so habe Platon unvermeidlich zu dem Zweck, den Begriff der Frömmigkeit dialektisch zu erörtern, noch den andern gesellen müssen, den über diesen Gegenstand angeklagten Lehrer auf die ihm eigene Art zu vertheidigen. Ja es habe, je dringender die Umstände waren, um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche, ethisch dialektische so weit verschlingen können, dass Platon darüber versäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen. Wieweit die erste Ansicht ihre Berechtigung habe, ergibt sich aus dem Gesagten. Was die apologetische Tendenz betrifft, so hat dies schon

¹⁾ Diese Vermuthung hatte schon der besonnene Schleiermacher ausgesprochen, dass die Charakterzüge von andern Zeiten und andern Personen auf den Euthyphron übertragen seien. Dagegen sucht Steinhart p. 190 geltend zu machen, dass Platon, wenn er auch in andern Beziehungen mit der freiesten künstlerischen Willkür verfare, es unmöglich über sich vermocht haben würde, einem allen Athenern hinlänglich bekannten Manne eine Sache (nämlich die Anklage gegen seinen Vater) anzudichten, die diesen nothwendig in ein zweideutiges, ja gehässiges Licht stellen müsste. Das hat wohl seine Richtigkeit, dass Platon einer historischen Persönlichkeit unmöglich solche unnatürliche Dinge angedichtet hätte. Andererseits ist es aber doch höchst auffallend, dass ein so komischer, ja lächerlicher und verrückter religiöser Schwärmer, der „allen Athenern hinlänglich bekannt gewesen,“ der Komödie so ganz entgangen wäre, dass sich nicht einmal eine Erwähnung desselben findet. Aristophanes hätte gewiss jede Gelegenheit benützt, um einen solchen stadtbekanntem Sonderling unbarmerzig zu geißeln, und an Gelegenheit hätte es selbst in den uns erhaltenen Stücken nicht gefehlt. So aber beschränkt sich alles, was wir von diesem „allbekanntem“ Manne wissen, auf die erwähnten zwei Dialoge, deren Echtheit auch aus andern Gründen sehr zweifelhaft ist (im Kratylos ist, nebenbei bemerkt, seine Schilderung wenigstens nicht unnatürlich). Demnach halten wir daran fest, dass unser Euthyphron entweder keine historische Persönlichkeit ist, oder wenn sie es sein sollte, Sokrates sich mit einer solchen unmöglich in eine so ernste philosophische Erörterung eingelassen hätte. Wahrscheinlich ist die Figur des Euthyphron in unserem Dialog erst eine Schöpfung des Verfassers, der jener Figur im Kratylos die oben angedeuteten Charakterzüge lieh, was ihm aber auch herzlich schlecht gelang.

Munk ins richtige Licht gestellt: „Ein für seinen Lehrer,“ so schreibt er p. 446, „wie für ihn (Platon) so folgenschweres Ereignis wie die Anklage hätte Platon wohl, wenn er sich einmal angetrieben fühlte, für die Rettung des Sokrates etwas zu thun, bewegen können, die Fortsetzung seiner philosophischen Auseinandersetzungen, mit der es doch gewiss keine solche Eile hatte, ein wenig bei Seite zu setzen und seine Zeit und Kraft ganz der Vertheidigung seines Meisters zu widmen. Eine so beiläufige Vertheidigung, wie sie nach Schleiermachers Meinung der Euthyphron enthält, konnte nur den Erfolg haben, den sie auch wirklich gehabt hat. Die Schrift erfüllt weder als Apologie noch als philosophische Abhandlung über die Frömmigkeit ihren Zweck; - sie ist in beider Hinsicht verfehlt. Verhielte es sich wirklich so, wie Schleiermacher annimmt, so können wir Ast nicht ganz Unrecht geben, wenn er neben dem Mangel an höherer speculativer Ansicht eine gewisse Kälte und Indifferenz des Verfassers gegen die Person des Sokrates wahrnimmt und daher das Gespräch dem Platon abspricht. In der That, wer seinen Lehrer nur so beiläufig vertheidigt, und zwar in der Gewissheit, dass die Schrift als Auswuchs des Protagoras und als Vorbereitung des Parmenides doch nur von solchen würde gelesen werden, die sich für die Entwicklung des platonischen Systems interessierten, die doch unmöglich die Majorität in der richtenden Volksversammlung gebildet haben werden, der zeigt gerade keinen warmen Eifer für seinen Lehrer und väterlichen Freund.“

Die Voraussetzung einer apologetischen Tendenz findet sich auch bei Neueren, so bei Wohlrab p. 6 f.: „Der Dialog macht zunächst den Eindruck, als sei er zur Vertheidigung des Sokrates gegen die verleumderische Anklage des Meletos geschrieben. Gleich im Eingange des Gespräches gibt der überfromme Euthyphron seiner Verwunderung und seinem Unwillen darüber Ausdruck, dass man den Sokrates der Gottlosigkeit anklagen könne. Wenn ein solcher Mann, der aus einem Übermaß von Frömmigkeit fast zum Fanatiker wird, die Grundlosigkeit der gegen Sokrates vorgebrachten Anklage ins Licht stellt und ihm selbst eine innige Verehrung und Hochachtung widmet, ja seine Vertheidigung zu übernehmen bereit ist, so muss wohl in jedem die Ueberzeugung Raum gewinnen, dass zu einer Anklage des Sokrates wegen Gottlosigkeit sehr wenig Veranlassung war.“¹⁾

¹⁾ Aehnlich schon Steinhart p. 192 f. „Indem also Platon einen Mann, wie dieser Euthyphron war, den Sokrates ohne Verdächtigung anerkennen lässt, deutet er zugleich sehr fein an (! Munk p. 450 findet das „treffend“ und Lechthaler p. 15 „ganz berechtigt“), dass die von einem jungen, namenlosen, geistig unbedeutenden Menschen, wie Meletos, angestellte Klage eine so nichtige und grundlose sei (?), dass sie nicht einmal von den ehrlichen und gebildeten Rechtgläubigen gebilligt werden könne.“ Dieser Ansicht schloss sich auch Susemihl an p. 120 f. Auch Zeller p. 161, 1 hält den Euthyphron für eine bald nach dem Anfang des Processes verfasste Flugschrift, in welcher Platon zeigen wollte, wie hoch der wegen seiner Gottlosigkeit verklagte Sokrates an wahrer Frömmigkeit und an Einsicht in das Wesen der Frömmigkeit über einem Mann stehe, der durch seine Uebertreibungen zwar vielfachen Spott sich zugezogen, zugleich aber sich in den Geruch der Heiligkeit (!) gebracht hatte. Gegen eine solche Ansicht hatte schon Hermann, und zwar mit Recht eingewendet, dass zu viel philosophischer Ernst und Bitterkeit in unserem Dialoge enthalten sei, als dass er für eine bloße Flugschrift gelten dürfte. Das andere wird im Obigen seine Widerlegung finden. Nur noch auf Lechthaler möchte ich verweisen, der p. 24 sagt: „In

„Noch mehr. Der fromme und gelehrte Euthyphron lässt sich mit Sokrates in ein Gespräch ein über die Frage: was ist Frömmigkeit? Er tritt mit der Prätension auf, dem Sokrates an Weisheit weit überlegen zu sein, Sokrates selbst bezeichnet sich als der Belehrung bedürftig. Wie haben beide am Ende des Gespräches die Rollen vertauscht! Jeder (?) Leser hat den Eindruck, dass Sokrates, wie er die echte Frömmigkeit besitzt, so auch allein das wahre Wesen derselben erkennt, dass Euthyphrons Weisheit eine eingebildete und durchaus hohle ist, wie denn auch sein Vorhaben nicht nur unnatürlich, sondern auch unförmig ist. Wenn aber die Frömmigkeit und das Wissen von derselben, wie es Euthyphron hat, dem Sokrates gegenüber nicht bestehen kann, was soll man dann von der Frömmigkeit und dem Wissen von derselben bei den Zeitgenossen erwarten?“¹⁾

Das wäre alles recht nett und ließe sich hören, wenn man nur nicht dabei ein wichtiges Moment außeracht gelassen hätte, nämlich die Frage, wem gegenüber Sokrates vertheidigt werden soll, und wie es mit der Qualifikation seines Vertheidigers aussieht. Abgesehen von der schielenden und unmotivierten, ja geradezu unbegreiflichen Stellung des Euthyphron zu Sokrates (cf. p. 28 f.), ist es das athenische Volk, vor dem Euthyphron den Sokrates reinwaschen soll. Ist dies aber denkbar, wenn die Athener den Euthyphron, wie er selbst gutmüthig eingesteht, für einen verrückten Menschen, kurz für einen Narren halten, den sie jede Weile auslachen? Kann man sich wohl einen vernünftigen Athener denken, der sich in seinem Urtheil über Sokrates durch die „Verehrung und Hochachtung“ bestimmen ließe, welche ihm ein Mann entgegenbringt, der wie unser Euthyphron sich mit seinen Albernheiten öffentlich vor allen Leuten nur lächerlich macht, ja geradezu Ärger erregt? (cf. 3 C). Was geht das die Athener an,

schroffem Gegensatz zur obigen (?) Äußerung Asts und Schaarschmidts findet K. Fr. Hermann an unserem Gespräche zu viel philosophischen Ernst auf der einen und zu viel Bitterkeit auf der andern Seite, um es als bloße Gelegenheitsschrift mit apologetischer Haltung gelten lassen zu können, weswegen er die polemische an die Spitze stellt. Ebenso (um das noch beiläufig zu bemerken) findet Hermann im Euthyphron bedeutsame Winke und Beispiele von Begriffsbildung und logischen Formen, so dass derselbe nach dieser Auffassung mehr an den Theaitet als an die vorausgehenden kleineren Gespräche der ersten Periode erinnere. In Bezug auf beide Punkte gilt wohl auch hier: *in medio virtus et veritas*.^{*} Abgesehen von der ungeschickten Wendung, als hätte Hermann in einen schroffen Gegensatz zu Schaarschmidt treten wollen oder können, muss man fragen, wo Ast und Schaarschmidt den Euthyphron als bloße Gelegenheitsschrift mit apologetischer Haltung hätten gelten lassen wollen. Ebenso nichtssagend ist die eingeflochtene Sentenz; der Verfasser hätte doch, wenn er sich schon überhaupt etwas Bestimmtes gedacht hatte, angeben sollen, worin er eben jene *virtus et veritas* finde; wir wären ihm dafür vielleicht dankbar gewesen.

¹⁾ Cf. auch St. Węciewski p. 9: *Contendo, eo consilio Platonem composuisse Euthyphronem, ut civibus suis ostenderet, non fuisse iis iustam causam obiurgandi Socratis in re, de qua ipsi apertam perspicuamque rationem non habuissent. Ipse enim Euthyphro, qui tamquam patronus contra Socratem Atheniensium (!) causam agit, argumentis confirmat, se non novisse, quid sit pium deoque acceptum; unde colligi potest, cunctos Athenienses aequae atque Euthyphronem in eiusmodi rebus rudes aut etiam magis quam illum ignaros iudices non fuisse idoneos ad explorandum, utrum Socrates illis virtutibus praeditus fuerit an non (!). Ähnlich Collmann p. 30 und Lechthaler p. 15.*

was ein allgemein als Narr bekannter Mensch über einen andern urtheilt.¹⁾ Ein solches Patrocinium hätte dem Sokrates, wenn nicht geschadet, so doch gewiss nicht im mindesten genützt. Und wie steht es mit der Frömmigkeit des Euthyphron? War er denn wirklich fromm? Sein Benehmen in unserem Dialoge spricht nicht dafür, und wenn das hier entworfene Bild der historischen Wirklichkeit entsprechen sollte, so hätte ihn auch kein Athener mit gesundem Sinn für fromm gehalten. Im Gegentheil, es hätte jeden Athener auf das unangenehmste berühren müssen und das umso mehr, als jener sich schon früher durch verschiedene Verkehrtheiten dem Gespötte der Menge preisgegeben hatte. Der „fromme“ Mann mag nun welchen Unsinn immer sagen, ein unbefangener Leser wird aus dem Dialog keineswegs den Eindruck empfangen, dass Sokrates allein das wahre Wesen der Frömmigkeit erkenne. Das müssen wir als gewiss annehmen, dass eine Zusammenstellung des Sokrates mit einem Manne, der in so auffallender Weise von der gewöhnlichen und natürlichen Auffassung der Frömmigkeit abwich, keinen vernünftigen Schluss erlaubt auf die religiöse Gesinnung des erstern, wenn sich auch der Verfasser alle Mühe gab, den Unterschied zwischen beiden recht hervortreten zu lassen²⁾; ja wir glauben, dass sich Sokrates eine derartige Zusammenstellung im Ernste feierlichst verboten hätte. Und welches Recht hat man, fragen wir, aus der „Frömmigkeit“ eines Euthyphron, der ja allgemein als verrückt galt, auf die Frömmigkeit bei den Zeitgenossen zu schließen? — Nicht anders verhält es sich auch mit der Gelehrtheit und Weisheit dieses unnatürlichen Mannes.

Wenn Wohlrab p. 7 auch darin eine apologetische Tendenz leicht zu erkennen vermeint³⁾, dass Sokrates das Vorgehen des Euthyphron gegen

¹⁾ Dagegen Lechthaler p. 18. „Sollten aber die Athener gewährt haben, Sokrates trete mit dem Glauben an sein *δαμόνιον* feindlich gegen den Volksglauben auf, so konnten sie sich darüber umso eher beruhigen, als selbst der pedantische Euthyphron darin keinerlei Gefahr einer Neuerung witterte“ (!), als ob Euthyphrons Ansichten für Sokrates einen Maßstab abgeben könnten.

²⁾ Von diesem Standpunkt aus lässt sich auch die Richtigkeit der Ansicht Steinharts beurtheilen, wenn er p. 193 schreibt: „Aber nicht bloß einen Gegensatz des falschen und wahren Wissens von der Frömmigkeit wollte Platon darstellen, sondern auch den Gegensatz der echten und der falschen Frömmigkeit selbst. Die nur in Worten bestehende Frömmigkeit des einen hindert denselben nicht, mit Verleugnung des kindlichen Gefühls seinen Vater wegen eines keineswegs todwürdigen Verbrechens gerichtlich zu verfolgen (das hielt ja der Narr gerade für Frömmigkeit 5 D). Und grade in diesem unnatürlichen und eitlen Bestreben, das vermeintliche Recht der Götter zu schützen, sieht er den höchsten Triumph seiner Gottseligkeit und gottgefälligen Heiligkeit. Ihm gegenüber erscheint der andere als Vertheidiger des heiligen, den Menschen eingepflanzten göttlichen Rechts, dem die äußere Satzung nie widersprechen darf.“ Und p. 191 findet er dies alles sogar „wahrhaft“ genial. Cf. auch Munk p. 450. Inwieweit es aber eine Berechtigung hat, wird der Leser im Obigen gefunden haben.

³⁾ „Wie aus dem bereits Dargelegten, so ist auch daraus eine apologetische Tendenz leicht erkenntlich, dass Sokrates das Vorgehen des Euthyphron gegen seinen eigenen Vater entschieden missbilligt. Aus den Wolken des Aristophanes ersehen wir, dass man dem Sokrates vorwarf, er verderbe die Jugend, indem er sie zum Ungehorsam gegen die Eltern verleite. Wie konnte man dieser Anschuldigung entschiedener und überzeugender entgegen-treten als dadurch, dass man den Sokrates aussprechen ließ, das Vorhaben des Euthyphron sei geradezu unbegreiflich, er müsse wohl eine ganz absonderlich tiefe Weisheit besitzen, wenn er von der natürlichen Auffassung der Frömmigkeit so weit abweiche?“

seinen eigenen Vater entschieden missbilligt, so ist dies nichts weniger als billig und natürlich; jeder vernünftige Mensch hätte das thun müssen, und es ist auch geschehen, wie im Dialog selbst zu lesen ist. Ja es ist geschehen auf eine bei weitem entschiedenere Weise, als es der Sokrates des Euthyphron gethan. Denn nach Euthyphrons eigenem Geständnis wurde sein Vorhaben nicht bloß von seinen Verwandten missbilligt, sondern man sah sein Beginnen als eine Verrücktheit an (*ὃν διώκων αὐτὸν δοκῶ μαινέσθαι* 4 A). Die Missbilligung von Seiten des Sokrates kann aber durchaus nicht, wie Wohlrab meint ¹⁾, als eine Widerlegung des Vorwurfes gelten, der in den Wolken des Aristophanes dem Sokrates gemacht wurde, er verderbe die Jugend, indem er sie zum Ungehorsam gegen die Eltern verleite. Denn zwischen Ungehorsam gegen die Eltern und einer lieblosen Todesanklage seines eigenen Vaters ist doch ein gewaltiger Unterschied, und wir glauben sogar, dass der Verfasser des Dialogs, als er jene Worte niederschrieb, an jenen Vorwurf des Aristophanes gar nicht gedacht hat.

Im wesentlichen derselben Ansicht, dass der Euthyphron einen apologetischen Zweck verfolge, ist auch Susemihl p. 120 f. Die Richtigkeit dieser Annahme bezweifelt schon Bonitz p. 215. „Gewiss, wenn in dem Dialoge der Lauterkeit der religiösen Gedanken des Sokrates der unsinnige Aberglaube des für fromm sich haltenden und geltenden Euthyphron gegenüber gestellt wird, so erscheint die Anklage des Sokrates auf Asebie, an welche die Einkleidung des Dialogs noch ausdrücklich erinnert, wie eine Ironie.“ — Dass man aber aus jener Zusammenstellung keinen vernünftigen Schluss ziehen könne und dürfe, ist oben gezeigt worden, und Sokrates hätte sich, wie schon gesagt, solches sicherlich auch feierlichst verboten. „Aber,“ fährt Bonitz fort, „abgesehen von dieser durch die Scenerie gegebenen Erinnerung an die Anklage des Sokrates ist doch des Apologetischen in dem Dialog nicht wesentlich mehr zu finden als eben in jedem platonischen Dialog, in welchem uns Sokrates in seinem Verkehre mit Jünglingen dargestellt wird; denn gegenüber dieser Einwirkung des Sokrates auf den sittlichen Ernst und die wissenschaftliche Bescheidenheit der Jünglinge muss ja ebenfalls die gegen ihn als Verderber der Jugend erhobene Anklage wie ein bloßer Scherz erscheinen.“

Neben dieser apologetischen Tendenz nehmen einige Interpreten auch eine polemische an. So auch Lechthaler p. 16. „Mit der apologetischen Tendenz im innigsten Zusammenhang steht jedoch eine polemische, die darauf abzielt, das starre, unbeugsame Festhalten an jenen oft geradezu unsittlichen Göttermythen in seiner ganzen Blöße aufzudecken und als gänzlich unvereinbar mit echter Frömmigkeit zu brandmarken. Schaarschmidt stellt zwar das polemische Motiv dem apologetischen voran,

¹⁾ Ähnlich schon Steinhart p. 193. „Unverkennbar ist hier die Absicht, die Nichtigkeit des schon in den Wolken des Aristophanes auf die Bühne gebrachten Vorurtheils darzuthun, dass die Lehre des Sokrates bei den jungen Leuten unter andern auch den kindlichen Gehorsam und die Ehrfurcht gegen ihre Eltern beeinträchtigt; zugleich aber wird auch hier wieder das belehrende Gespräch des Sokrates im Gegensatz zu den bezahlten Vorträgen der Sophisten als ein bereitwillig und uneigennützig jedem, der es begehre, dargebotener Ausfluss wahrer Humanität bezeichnet.“ Was darüber zu urtheilen ist, cf. p. 26.

unterschätzt aber dessen Tragweite, wenn er sagt, es seien ja nicht erhebliche Irrthümer, die hier widerlegt werden. Hiegegen ist zu bemerken: Die Irrthümer, will sagen, Euthyphrons Ansichten über das Wesen der Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen und umgekehrt, sind jedenfalls so erheblich, dass Sokrates mit voller Berechtigung fortwährend (?) dem Unterredner den Gedanken nahe legt, bei einer solchen Anschauung über das Wesen der Götter sei es unmöglich, zu einem klaren Verständnis der *ὁσιότης* zu gelangen.“ Das kann im allgemeinen seine Richtigkeit haben; die Irrthümer mögen noch so erheblich sein, ihre Bekämpfung durch Sokrates einem Euthyphron gegenüber hat keinen vernünftigen Sinn. Wozu aber, muss man fragen, legt Sokrates dem Unterredner „fortwährend“ jenen Gedanken nahe, wenn er ein so beschränkter Mensch ist und Sokrates ihn auch von dieser Seite wohl kennen musste? Was hat das für einen Sinn? ¹⁾

Steinhart p. 198 findet in dem Gespräche drei Zwecke vereinigt, die dialektische Entwicklung des Begriffes der Frömmigkeit, den Einspruch gegen einige der Sittlichkeit besonders schädliche Lehren der Volksreligion und die Vertheidigung des Sokrates gegen eine verleumderische Anklage. Nach Susemihl p. 119 wird im Euthyphron die Begründung der Sittlichkeit, auf die wahrhafte, d. h. von der wahrhaften Erkenntnis des Göttlichen geleitete Religion direct dargethan, indem das Wesen einer solchen auch wirklich entwickelt werde, und so weise denn gerade diese Ansicht unmittelbar darauf hin, vielmehr diese positive Seite zum Ausgangspunkte der Gesamtbetrachtung zu

¹⁾ Gemäßigter klingt, was Wohlrab p. 7 vorbringt: „Auch wird schießlich der Einspruch zu beachten sein, den Sokrates gegen einige das sittliche Bewusstsein des Volkes schädigende Erzählungen von den Göttern erhebt, sowie die Aufdeckung der Widersprüche, in welche sich ganz unbewusst der Glaube und die sittlichen Begriffe des Volkes verwickeln. Wenn man das Thun der Götter dem menschlichen Treiben so ähnlich fand, dass alle Verirrungen und Gebrechen der Menschen bei ihnen ihr Gegenbild fanden, was Wunder, wenn sich dann die Anforderungen an die eigene Sittlichkeit sehr herabstimmten.“ Lechthaler findet aber in unserem Dialoge noch etwas anderes p. 16 f. „Ein zweiter nicht weniger erheblicher Irrthum, der indirecte bekämpft und widerlegt wird, ist jene an sich höchst gefährliche und mit wahrer Frömmigkeit ebenso unverträgliche Meinung, dass Opfer und Gebete als rein äußerliche Akte der Frömmigkeit für sich allein schon genügend seien, die Götter sich geneigt zu machen, eine Meinung, die bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgt, zu dem Satze führt: Die Götter lassen sich durch derlei Huldigungen bestechen, auch der größte Frevler kann sich dadurch leichten Kaufes mit ihnen abfinden, ohne doch irgendwie seine Gesinnung zu ändern. Diese heillose Ansicht von der Bestechlichkeit der Götter lag zum Theil schon in der unwürdigen Darstellung des göttlichen Wesens bei Homer, gewann jedoch mehr Boden und Verbreitung, als durch die Philosophen, besonders durch die Sophisten, sowie auch durch die Dichter, namentlich Euripides, den Philosophen der Bühne, und den Komiker Aristophanes die Götter vollends ihrer Würde entkleidet und dem Gespötte der Menge preisgegeben wurden und so die Harmonie des religiös-sittlichen Lebens in die größte Dissonanz überschlug. — Es ist wahrlich eine große That Platons, dass er so verderblichen Vorstellungen mit der ganzen Kraft seines erhabenen Geistes entgegentrat. Hier im Euthyphron geschieht das freilich mehr nur implicite durch die Zweifel, die Sokrates derartigen Mythen gegenüber äußert“ etc. Die Zusammenhangslosigkeit, Verworrenheit und Unrichtigkeit der hier gemachten Behauptungen, die nichts anderes sind als eine Wiedergabe missverstandener und so auch schlecht angebrachter Äußerungen Steinharts in seiner Einleitung, ist so augenfällig, dass sie uns jeder weiteren Widerlegung überhebt.

nehmen, mithin an der Widerlegung der vulgären Religionsvorstellungen die eigene Ansicht Platons von der wahren Frömmigkeit sich entwickeln zu lassen, die Verwirklichung derselben im Sokrates anzuschauen, endlich aber auch in der apologetischen Tendenz nichts Fremdes zu erkennen, indem jene Verwirklichung ganz von selbst die Verherrlichung des unschuldig Getödteten und die Gegenanklage seiner Feinde einschlieÙe (cf. auch Lechthaler p. 24). Demnach werde man (nach p. 125) als eigentlichen Zweck dies angeben müssen, an den Widersprüchen der Volksreligion die wahre Frömmigkeit dahin zu bestimmen, dass sie mit der wahren Philosophie identisch erscheine zu dem Ende, dass die Ethik in der Theologie und Ideenlehre ihren tieferen wissenschaftlichen Rückhalt zu finden habe. — Inwieweit solche Annahmen in dem wahren Sachverhalt eine Begründung haben, wird einer unbefangenen Lectüre des Dialogs nicht entgehen; namentlich Susemihls Überschwenglichkeit, die überall so viel findet, oder besser gesagt, hineinlegt, muss auf das gehörige Maß reducirt werden.¹⁾ Was unser Urtheil über den Zweck des Dialogs angeht, so soll dieses erst nach Erledigung der Frage über die Abfassungszeit der Schrift dargelegt werden.

Was nun diese Frage selbst betrifft, so hat die Voraussetzung eines apologetischen Zweckes Schleiermacher zu der Annahme geführt, dass die Entstehung des Dialogs in die Zeit zwischen der Anklage und der Gerichtsverhandlung, also gleichzeitig mit der scheinbaren Zeit des Gespräches selbst anzusetzen sei²⁾; andere, die gleichfalls an der apologetischen Tendenz festhalten, fühlten sich aus gewichtigen Gründen veranlasst, eine spätere Abfassungszeit anzunehmen. Wenn man aber die Sache recht ins Auge fasst, so müsste — die platonische Abkunft des Dialogs vorausgesetzt — seine Abfassung entweder 1. in die Zeit unmittelbar vor oder wenigstens bald nach dem Tode des Sokrates, oder 2. in eine spätere Periode fallen, was

¹⁾ Ganz vereinzelt steht und wird stehen bleiben die Auffassung Węclewskis p. 10: *Platoni vero, ut supra planissime explanavimus, ea via, quam iniiit, ineunda erat. Cum enim supplicium capitis de Socrate iam esset sumptum, nihil aliud discipulis studium caritatemque suam in magistrum probaturis relictum erat, quam ut Atheniensibus magnum commoverent dolorem et poenitentiam facinoris atque ut Socratem non solum apud aequales, sed etiam apud posteros contra calumniatores defenderent et impietatis sceleratae suspicionem iudicum sententia confirmatam removerent. Also Schmerz und Reue sollte unser Dialog bei den Athenern erwecken! Daran glaube, wer will! Aber noch mehr; p. 16 heißt es weiter: *Scripsisse dialogum hunc Platonem impulsus et coactus poenitentia et amore et pietate erga magistrum suum, ut mortuum Socratem placaret et quamvis tarda purgatione et defensione iusti debitive officii exsequeretur partem eam, quam deseruisset, cum ab interitu etiam vindicari potuisset magister (!) — Seinen Tribut hat wohl Platon in der Apologie, im Kriton und Phaidon seinem Lehrer geleistet; mit dem Euthyphron hätte er ihm einen schlechten Dienst erwiesen.**

²⁾ Diese Ansicht acceptierte auch Steinhart p. 199, ließ sich aber später eines Besseren belehren und änderte seine Ansicht dahin, dass wohl das nächste Motiv des Dialogs die Verurtheilung des Sokrates wegen angeblicher Unfrömmigkeit gewesen sein möge, der aber die kleine Schrift, wenn sie platonisch sei, nicht sofort gefolgt, sondern erst zu einer Zeit verfasst worden sein werde, wo die Ideenlehre bereits eine festere Gestaltung in Platons Geist angenommen („Platonisches“ in *Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik* 1871, p. 246). Cf. auch Zeller p. 191 und über die Ansetzung des Dialogs bei den andern Literaturhistorikern p. 431 ff. nebst Ribbing II. p. 105.

aber beides nach dem Inhalt und der Darstellung des Dialogs nicht möglich ist.

In die Zeit des Sokrates oder wenigstens bald nach seinem Tode kann die Abfassung des Euthyphron schon deshalb nicht fallen, weil die im Dialog unzweifelhaft vorkommende Ideenlehre über den sokratischen Standpunkt hinausgeht. Diese, ein ganz besonderes Eigenthum Platons, weist mit aller Bestimmtheit darauf hin, dass sich Platon zu der Zeit, als er den Euthyphron verfasste (wir setzen, wie gesagt, die Auctorschaft Platons voraus), von den Anregungen, die er von Sokrates empfangen, bedeutend entfernt haben und seinem Lehrer gegenüber schon zu größerer Selbständigkeit vorgedrungen sein muss (cf. Wohlrab p. 11)¹⁾. Der Euthyphron muss daher unbedingt einer späteren Zeit angehören.

Einen zweiten Beweis für die spätere Abfassung findet Wohlrab mit Recht in den im Euthyphron gegebenen Definitionen der Frömmigkeit. „Der Euthyphron gehört offenbar in die Reihe der Dialoge, in welchen der Bruch mit dieser älteren Anschauung stattgefunden hat, in welchen die Frömmigkeit der Gerechtigkeit untergeordnet ist. Da sich nun bei Sokrates jener weitere Begriff der Gerechtigkeit, wornach die Frömmigkeit nur ein Theil derselben ist, noch nicht zu finden scheint²⁾, so ist sehr wahrscheinlich, dass Platon, als er jene fünf Cardinaltugenden annahm, vom Sokrates noch abhängig war, und es mag als ein Zeichen seiner größeren Selbständigkeit im Philosophieren gelten, dass er aufhörte, die Frömmigkeit als eine besondere Tugend aufzuführen.“

Wollte man aber von dem letzteren absehen und die Schrift doch als eine Art directer Apologie des wegen Asebie angeklagten Sokrates betrachten, wozu in der That einige äußere Anspielungen, namentlich der Schluss des Werkchens zu berechtigen scheinen, so ist wohl zu bedenken, was schon Munk p. 442 richtig dagegen eingewendet hat: „Platon konnte bei der Abfassung einer solchen Vertheidigungsschrift nur die Absicht haben, entweder auf die Ankläger oder auf die Richter einzuwirken, damit entweder jene die Klage zurücknehmen, oder diese den Angeklagten freisprechen sollten. Im ersteren Falle musste Meletos mit mehr Schonung behandelt werden, „nur eine Unklugheit, sagt Hermann mit Recht, konnte einen Freund des Angeklagten vor der Entscheidung zu solchen Ausfällen auf die Person des Klägers verleiten, wie sie hier die Schilderung des Meletos enthält.“³⁾ Im zweiten Falle musste das Gespräch den positiven Nachweis

¹⁾ Auf diese Schwierigkeit hat schon Munk p. 455 gegen Steinharts Annahme hingewiesen, dass das Räthsel, wie Platon in der Zeit vor Sokrates' Tode schon das Princip seiner eigenen Philosophie, zu dem er erst nach langen Studien und Reisen in seinen reiferen Jahren gelangt sein soll, wenn auch beiläufig, doch deutlich und bestimmt aussprechen konnte, nicht gelöst werde.

²⁾ Ähnlich Susemihl p. 123, der den Euthyphron hinter Gorgias ansetzt; der Gorgias enthalte zwar schon dieselbe Definition der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (507 B), ordne aber trotzdem noch nicht die letztere der ersteren unter, sondern vielmehr beide neben einander. Der Gorgias habe noch fünf Cardinaltugenden, durch die Untersuchungen des Euthyphron würden sie auf vier reducirt.

³⁾ „Es ist keinem derjenigen,“ sagt Susemihl p. 125 f., dem wir in dieser Richtung im allgemeinen beistimmen, „welche die Abfassung in die Zwischenzeit zwischen dieser Anklage

liefern, dass Sokrates nicht ein Gegner der Volksreligion sei, dass besonders der Glaube an sein Dämonion mit dem Volksglauben nicht im Widerspruch stehe. Platon hätte, wenn er auf das richtende Volk einwirken wollte, seinen Sokrates sich ungefähr in der Art vertheidigen lassen müssen, wie ihn Xenophon zu Anfange seiner Memorabilien gegen die Anklage des Meletos vertheidigt. Statt dessen läuft die Vertheidigung auf das Resultat hinaus, dass Sokrates ebenso wenig wie der fromme Euthyphron finden kann, was eigentlich Frömmigkeit sei.¹⁾ Der philosophische Leser, der mit der Denkweise und Lehrart des Sokrates bekannt war, konnte freilich aus dem Gespräche das von Steinhart so angegebene Resultat herauslesen: „Frömmigkeit ist ihrer äußern Seite nach ein Theil der Gerechtigkeit, nach der innern aber nicht eine einzelne Tugend, sondern die Seele und der edelste Beweggrund aller Tugend.“ Aber vermochte wohl auch das Volk, für das doch nur eine solche Vertheidigungsschrift bestimmt sein konnte, aus der dialektischen Behandlung des Gegenstandes dies Ergebnis zu finden? Viel eher konnten die Gegner des Sokrates aus der Schrift die Bestätigung für ihre Beschuldigungen herauslesen; denn deutlich genug gibt es Sokrates zu verstehen, dass er nicht an die Mythen der Volksreligion glaube, und dass ihm Gebet und Opfer keine gottgefälligen Handlungen seien. „Allein, meint Steinhart, solche freiere Ansichten sind längst schon von Dichtern ausgesprochen oder angedeutet worden, an deren Rechtgläubigkeit kein Athener zweifelte.“ Allerdings! Und wir können sogar annehmen, dass der größte Theil

und der wirklich erfolgten Verurtheilung verlegen wollen, gelungen, die Unklugheit zu rechtfertigen, welche zu dieser Zeit darin gelegen haben würde, das juristische Fundament dieser Anklage zuzugestehen und vielmehr seinerseits dasselbe als unmoralisch anzugreifen, zumal ohne alle Noth, da man doch schwerlich dem historischen Sokrates eine solche feindliche Stellung gegen die Volksreligion beilegen kann, als sie hier ausgesprochen wird. Eine solche Vertheidigung müsste nothwendig das gerade Gegentheil von dem beabsichtigten Erfolge zur Wirkung gehabt haben.“

¹⁾ Dieser wohlbegründeten Ansicht folgt auch Ueberweg p. 250. „Als Vertheidigungsschrift hätte dieser Dialog seinen Zweck durchaus verfehlt, wäre ins Volk schwerlich recht gedrungen und hätte dann mit seiner wenigstens anscheinend resultatlosen Dialektik nicht die vermeintlich beabsichtigte Wirkung üben können; die Ankläger aber, zunächst Meletos, wären dadurch wohl nur noch mehr erbittert worden.“ So findet auch Schaarschmidt, dass die Vertheidigung des Sokrates, wie sie uns im Euthyphron vorliegt, doch gar zu indirect und darum nichtig ausgefallen sei. Was dagegen Lechthaler p. 18 einwendet, ist ganz ohne Belang. Cf. auch Węclewski p. 12. Gegen den oben erwähnten Einwand Hermanns bemerkt wohl Steinhart p. 199: Der Einwurf, dass der Ausfall gegen den Meletos und die freieren Ansichten über den Volksglauben und den Opferdienst vor der Entscheidung des Processes dem Sokrates mehr würden geschadet als genützt haben, erweise sich als wenig haltbar; denn statt der komischen Schilderung des Meletos, die für ein der Derbheiten der alten Komödie gewohntes Volk gewiss nichts Übertriebenes hatte (gefrennt hätte es aber den Meletos doch nicht), würde Platon sicherlich nach dem Tode des Sokrates ein viel schwärzeres Bild von demselben entworfen haben, jene freieren Ansichten seien längst von Dichtern ausgesprochen oder angedeutet gewesen, an deren Rechtgläubigkeit kein Athener zweifelte. In beiden Beziehungen aber trete eben die hoffnungsvolle Sicherheit Platons hervor, der von solchen Gegnern für seinen Lehrer nichts fürchtete, am wenigsten ein Todesurtheil. Somit falle die Abfassungszeit dieser Schrift fast ganz mit der Zeit, in welche das Gespräch selbst versetzt sei, zusammen. Einer weiteren Widerlegung dieser Ansicht, als es oben von Munk geschehen, glauben wir umso mehr überhoben zu sein, als sie Steinhart selbst später stillschweigend zurückgenommen hat (cf. p. 36, 2).

der damaligen Athener hierin mit Sokrates einerlei Ansicht war; macht ihm doch selbst der fromme und rechtgläubige Euthyphron aus seiner Ansicht kein Verbrechen. In einer Schrift von bloß wissenschaftlicher Tendenz wäre es auch ganz angemessen, wenn Platon den Sokrates nachweisen lässt, wie verkehrt die gemeine Ansicht von den Göttern, dem Gebete und den Opfern sei; allein in einer Vertheidigungsschrift, wie doch der Euthyphron sein soll, handelte es sich darum, die Beschuldigungen der mehr aus andern Zwecken, als aus religiöser Überzeugung handelnden Kläger durch Thatsachen als unbegründet zurückzuweisen, nicht aber dialektisch die Irrthümlichkeiten des Volksglaubens zu zeigen; hier musste gerade alles vermieden werden, was die Gegner zu ihrem Vortheile benutzen konnten. Das hat denn auch Steinhart, wie vor ihm Socher, richtig gefühlt, dass, wenn Platon so den Sokrates hätte im Ernst vertheidigen wollen, er sich als einen sehr ungeschickten Apologeten bewiesen hätte. Daher sehen sie auch das Gespräch mehr als einen Scherz an.“

Dazu kommt noch der wichtige Umstand, wie Ueberweg p. 250 treffend ausführt, dass als heiterer Scherz eine solche Schrift zu dem Ernst der Situation nicht passe, selbst dann nicht, wenn die Hilfhypothese richtig sein sollte, dass die Freunde des Sokrates die Anklage ursprünglich nicht für gefährlich gehalten hätten. Aber diese letztere Voraussetzung habe Socher durch die Berufung auf den Kriton nicht bewiesen, noch auch nur wahrscheinlich gemacht; denn dort sage Kriton (44 B, C, 45 E) nur, es sei der Vorwurf der Lässigkeit zu fürchten, worauf ihn Sokrates belehre (44 C, 46 B ff), es seien eben nicht alle Meinungen der Menschen zu beachten, sondern nur die der Einsichtigen, die über den Fall richtig zu urtheilen vermögen. Die Freunde seien nicht lässig gewesen nach der Verurtheilung, sondern Sokrates habe seinerseits auf ihr Vorhaben nicht eingehen wollen; und dass vor der Verurtheilung die Sache nicht wesentlich anders lag, sondern dass auch damals wenigstens manche Freunde die Anklage besorglicher aufnahmen als Sokrates selbst, den der schlimme Ausgang nicht schreckte, gehe schon aus dem Gespräche zwischen Sokrates und Hermogenes Xenoph. Mem. IV, 8, 4 hervor. Nun mochte zwar Platon zu den Unbesorgtesten gehören, und ein Scherz über die vermeintliche Gefahr ihm naheliegen, schwerlich aber die sofortige Verwendung der Situation zur Scenerie eines dialektischen Übungsstückes.¹⁾ Dazu kommt, worauf Munk p. 443 mit Recht hinweist, noch der Umstand, dass Platon, der dem Sokrates im Kriton eine so edle Gesinnung beilege und ihn in der Apologie die Mittel, zu denen gewöhnlich die Angeklagten ihre Zuflucht nehmen, verschmähen lasse, unmöglich ihn so ver-

¹⁾ Wenn wir Munk p. 445 unbedingt Recht geben, dass der scherzende und heitere Ton des Dialogs nicht der Ausdruck sei der Sorglosigkeit Platons über den Ausgang des Processes gegen solche Gegner, die man schon mit leichtem Spott unschädlich machen könnte, so können wir ihm andererseits wieder nicht unbedingt beipflichten, dass jener Ton der Ausdruck der Gemüthsstimmung des Sokrates sei, der im Gefühle seiner Unschuld und unbekümmert um den Ausgang des Processes selbst in dem Augenblicke, wo er die Klage entgegennahm, noch heiter scherzen könne, und hierin eine historisch treue Schilderung der Seelenstimmung und Gemüthsruhe des seinem Schicksal entgegengehenden Weisen gegeben sei. Cf. p. 26 f.

kann haben sollte, dass er glauben konnte, ihm durch Vertheidigungsschriften wie Menon und Euthyphron, worin er seine Gegner schlecht oder lächerlich machte, einen wahren Dienst zu erweisen. Das habe Platon auch vor dem Prozesse wissen können, dass Sokrates seine Rettung nicht der Schlechtigkeit oder Lächerlichkeit seiner Ankläger, sondern der Anerkennung seiner Unschuld würde verdanken wollen. Wie es Sokrates nicht zulassen durfte, dass seine Kinder und Verwandten durch Thränen und Bitten seine Richter zum Mitleid bewegten, ebenso wenig habe er es seinen Freunden gestatten dürfen, durch gehässige oder spöttische Darstellung seiner Ankläger die Richter vor seiner Vertheidigung für ihn einzunehmen und zu bestechen und so seine Sache in ein falsches Licht zu setzen.

Die Schrift kann aber auch nicht bald nach der Verurtheilung oder bald nach dem Tode des Sokrates von Platon verfasst sein.¹⁾ Denn abgesehen von der Schwierigkeit, die in der Ideenlehre liegt, muss die Verurtheilung des Sokrates Platon jedenfalls tief erschüttert haben, und es mag diese Erschütterung immerhin die Ursache jener Krankheit gewesen sein, die Platon hinderte, gerade am letzten Tage seinem geliebten Lehrer zur Seite zu stehen (Phaid. 59 B). Diese und noch mehr die Hinrichtung des Sokrates musste in Platon eine Stimmung hervorrufen, die wir uns der Natur der Sache gemäss nur als eine in hohem Grade ernste denken können, zu der aber der leichte und scherzende Ton des Dialogs durchaus nicht passt. Und „die Annahme einer kurzen Zeit reichte schwerlich aus, um den Contrast mit der Bitterkeit zu erklären, die sich im Gorgias kundgibt.“²⁾

¹⁾ Dass der Euthyphron unmöglich eine Vertheidigungsschrift vor dem Prozesse sein könne, hat schon Hermann richtig erkannt. Wenn er aber seine Abfassung einige Zeit nach dem Tode des Sokrates verlegt und dies damit zu motivieren sucht, dass das Gespräch auf der einen Seite zu viel philosophischen Ernst, auf der andern zu viel Bitterkeit enthalte, um als bloße zwischen Sokrates' Anklage und Verurtheilung zur Bearbeitung der öffentlichen Meinung geschriebene Flugschrift gelten zu können, so hat schon Steinhart dagegen bemerkt, dass dieses Urtheil schwerlich auf allgemeine Zustimmung dürfte rechnen können, da im Gegentheile in dem Schriftchen ein heiter scherzender Ton herrsche, wozu Munk p. 447 noch die treffende Bemerkung macht, dass es in der That auch ein Fehler wäre, den sich Platon gegen die treue Charakteristik des Sokrates hätte zuschulden kommen lassen, wenn er ihn im Euthyphron bitter gegen seine Ankläger hätte darstellen wollen, da er ihn selbst in der Apologie sagen lasse, dass sterben und aller Mühen entledigt werden das Beste für ihn sei, und dass er deshalb auch gar nicht auf seine Verurtheiler und Ankläger zürne. — Hermann nun schloss sich Susemihl an; wenn er jedoch p. 126 den heiteren, scherzenden Ton des Euthyphron theils aus der Wahl der unschuldigen (!), gegen den Sokrates friedlich und freundlich gesinnten zweiten Gesprächsperson zu erklären sucht, theils hierin schon die beginnende Rückkehr jener heiteren Stimmung im Platon zu erkennen vermeint (cf. auch Węclewski p. 16), so dürfte er mit dieser Annahme ebenfalls kaum allgemeine Anerkennung finden.

Nach Hermanns Vermuthung, die Susemihl im ganzen annimmt, soll der Gorgias und Euthyphron noch in Athen verfasst sein, so dass Platon noch einige Zeit nach dem Tode des Sokrates in Athen verweilte, bevor er seinen bekannten Aufenthalt in Megara antrat. In dieser Zwischenzeit hätte Platon seine philosophische Lectüre fortgesetzt und überhaupt in solchen literarischen Studien einen Trost gesucht. Hätte er sich aber so bald getröstet? Cf. Scheiding, Platons Ansichten über die Tugend, Progr. von Waldenburg II, 1881, p. 5.

²⁾ Wir stimmen Ueberweg bei, wenn er p. 251 sagt, dass die Angabe im Phaidon: Πλάτων δέ, οἶμαι, ἡσθένει gewiss nicht als eine bloße Fiction zu verstehen sei, welche dazu

Die Schrift kann aber von Platon auch nicht in der spätern Zeit, wo er sich schon über den sokratischen Standpunkt erhoben hatte, worauf auch die im Dialog enthaltene Ideenlehre hinweisen würde, verfasst sein; denn dann passt dazu wieder das eigentliche Thema des Dialogs nicht, das dem Bereich der Tugendlehre entnommen ist (cf. auch Wohlrab p. 11), noch weniger aber die Art der Behandlung.¹⁾ Und bei der Pietät Platons gegen seinen Lehrer, bei der inneren Entrüstung, welche der Schmerz über die ungerechte Verurtheilung des Sokrates in Platons Herzen wohl niemals ganz ersterben ließ, hätten die wiederholten scherzenden Anspielungen auf den Process des Sokrates, die ganze leichte, ironische, mitunter satirische Darstellung neben andern Unzukömmlichkeiten keinen vernünftigen Erklärungsgrund.

Alle diese Schwierigkeiten geben zu starken Bedenken Anlass, über welche keine Künstelei und Klügelei hinweghilft. Munk glaubt wohl p. 447 f. alle Widersprüche damit zu lösen, dass er die Abfassung der ganzen Gesprächsreihe, die sich auf den Process und den Tod des Sokrates bezieht, zu der er auch den Euthyphron zählt, in eine Zeit verlegt, die der Katastrophe schon so fern lag, dass Platon mit der Ruhe eines Dichters seinen Helden in poetischer Verklärung darstellen konnte. Einen Beweis für ihre spätere Abfassung findet er auch darin, dass aus den Gesprächen Platons subjective Gefühle ganz und gar nicht sichtbar seien, so dass Ast im Euthyphron sogar eine gewisse Kälte und Indifferenz des Verfassers nicht mit Unrecht gefunden habe. Diese Gespräche sollen, nebenbei gesagt, ein Ganzes bilden; reiße man eines oder das andere aus dem Zusammenhange, so sei es natürlich, dass es in seiner poetischen und philosophischen Bedeutung verkannt werden müsse, während sie im Zusammenhange in jeder Hinsicht von Platons künstlerischer und wissenschaftlicher Meisterschaft zeugen. Werde so der Euthyphron als ein Theil der ganzen Tragödie von dem Tode des Sokrates gefasst, so fielen alle Ausstellungen, die man gegen ihn

dienen sollte, die Abwesenheit, die der Idealisierung freieren Spielraum lasse, zu motivieren, sondern sie sei (mit Hermann und andern) auf eine wirkliche Krankheit zu beziehen, die sich an die ermattende Nachwirkung des erschütternden Ereignisses knüpfen mochte; das sei nicht (wie Susemihl I, 477 Hermann entgegenhalte) moderne Sentimentalität; auch könne die freilich nicht belobende Erwähnung der heftigen Gefühlsäußerungen des Apollodorus (59 A) mit einem tiefen Schmerze Platons selbst, der auch die angegebene Folge hatte, sehr wohl zusammenbestehen.

¹⁾ Hat Platon mit der älteren Anschauung, der gemäß die Frömmigkeit als fünfte Cardinaltugend aufgeführt wurde, einmal gebrochen, wozu hätte er dann wieder auf den bereits überwundenen Standpunkt zurückkommen sollen oder wollen? Wenn auch die an Sokrates' Lehre streifenden Definitionen der Frömmigkeit als unzulänglich abgewiesen werden, so scheint doch ihr Durcheinanderwerfen keinen rechten Sinn zu haben, findet aber seine natürliche Erklärung darin, dass der Verf. sser des Dialogs ohne rechtes Verständnis verschiedene Phasen der platonischen Tugendlehre durcheinandermengt, um ein leidliches dialektisches Übungsstück zustande zu bringen. Nicht anders verhält es sich mit der Ideenlehre, deren undialektische, ja plumpe Einführung und von der sonstigen platonischen Weise abweichende, ungeschickte Anwendung, namentlich bei der Annahme Munks, der gemäß der Euthyphron erst auf die sogenannten constructiven Dialoge folgen soll, ganz unbegreiflich ist. Ebenso lässt die ganze Anlage und Darstellung jeden triftigen Grund vermissen, weshalb Platon jene ausgebildete und reife Kunst hier wieder aufgegeben haben sollte.

erhoben habe, und er sei an seiner Stelle ein ebenso treffliches, Platons würdiges Werk, wie nur irgend ein anderer Dialog. Wie sich die Sache in Betreff der andern Dialoge verhalten mag, ist nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung. Darin geben wir Munk Recht, dass die Abfassung des Euthyphron in eine spätere Zeit fallen müsse, als man gewöhnlich annimmt, dass aber in demselben eine poetische Verklärung des Sokrates liegen soll, will uns nach dem Gesagten durchaus nicht einleuchten, ebensowenig, dass, wenn der Euthyphron als Theil der ganzen Tragödie gefasst werde, alle Ausstellungen wegfallen sollen, die man gegen ihn erhoben habe (den Nachweis ist Munk schuldig geblieben); und ob Euthyphron, auch so gefasst, ein ebenso treffliches, Platons würdiges Werk sei, wird sich aus dem Angeführten ergeben haben.¹⁾

VI. Äußere Form des Dialogs.

Zu den sachlichen Mängeln des Dialogs gesellen sich noch zahlreiche formale, die uns gar nicht glauben lassen, dass der Euthyphron, wie er uns vorliegt, das Werk eines so klar und kunstvoll schaffenden Schriftstellers wie Platon sein sollte. Es soll hier einiges zur näheren Prüfung, resp. Würdigung und Lösung seinen Platz finden. 2 B. Οὐδ' αὐτὸς — ἐπιγρυπον δέ, wo, abgesehen von der Verbindung νέος γὰρ τίς μοι φαίνεται καὶ ἀγνώως, das Einschlebsel ὡς ἐγώμμαι nach dem Stande der Dinge und nach dem, was sich unmittelbar anschließt, jedes Sinns entbehrt.

Besonderer Beachtung empfehlen wir den Abschnitt 3 C — E: Ὁ φίλε Εὐθύφρων — μάντεσσιν, der jeder gesunden Erklärung zu spotten scheint, ob man ihn nun so oder so fasst. Euthyphron hatte sich beklagt, dass er mit seinen Weissagungen nur ausgelacht werde; der eigentliche Grund aber sei Miss-

¹⁾ Cf. auch p. 456 f. „Dachte sich nun Platon bei Abfassung dieser Gespräche (des Menon, Euthyphron) seine Leser auf derselben niedern Stufe geistiger Entwicklung, auf welcher ihnen das Licht der Erkenntnis noch nicht aufgegangen ist, so hat er sie mit diesen Gesprächen eigentlich ebenso gefoppt, wie Sokrates den Menon und Euthyphron; auch sie müssen entweder erstarrt oder im Kopfe drehend die Schriften aus der Hand legen. Kein Wunder, wenn sie dann in ihrer Rathlosigkeit die Schuld auf den Verfasser werfend ihre Unklarheit entweder mit der jugendlichen Unerfahrenheit oder der dringenden Eile Platons entschuldigen.“ Die Richtigkeit dieser Ansicht angenommen, was folgt dann, wenn Platon solche Leser nicht vorausgesetzt hat? Gewiss nicht, was Munk deduciert: „Nur dann üben der Ernst und Scherz dieser Gespräche ihre volle Wirkung auf den Leser und gewähren ihm eine wahre Befriedigung, wenn er selbst schon auf dem festen Boden der Erkenntnis stehend sieht, wie andere noch auf dem unsteten Strome der Meinungen hin und her schwanken und ihnen das, was sie für unumstößliche Wahrheit gehalten, locker wird und davon geht. Diesen Genuss gewähren die Gespräche nur dann, wenn wir sie auf die sogenannten constructiven folgen lassen; alsdann erst erscheinen sie in künstlerischer, wie in wissenschaftlicher Hinsicht in ihrem wahren Meisterwerte.“ Wir wollen hiemit dem individuellen Geschmack keine Gewalt anthun, auch davon absehen, dass wir mit Platons Charakter durchaus nicht eine solche Schadenfreude vereinbar finden können, dass er sich auch seine Leser so schadenfroh gedacht hätte, die mit wahrer Befriedigung auf andere noch auf dem unsteten Strome der Meinungen hin und herschwankende blicken, wir glauben jedoch im Sinne des allgemeinen Urtheils zu sprechen, wenn wir die Behauptung aufstellen, dass der genannte Dialog, wenn er schon an dem Platz, der ihm sonst nach seinem Inhalt angewiesen wird, keinen rechten Sinn hat, an der Stelle, wo ihn Munk ansetzt, für Platon ganz und gar unbegreiflich bleibt.

gunst. Was gibt ihm Sokrates nun für einen Trost? Das Ausgelachtwerden sei vielleicht ohne Bedeutung. Und was soll das folgende Ἀθηναίους γὰρ κ. τ. λ., was die Antwort des Euthyphron und gar die nachfolgende Auseinandersetzung des Sokrates? Ich muss gestehen, dass ich außer Stande bin, einen befriedigenden Sinn herauszubringen.

Ungeschickt, wenn nicht plump, ist die Frage des Sokrates 4 A: Πετόμενόν τινα διώκεις; nachdem Sokrates selbst unmittelbar zuvor das διώκειν im juristischen Sinne gebraucht hat. Wir wollen hier selbst von der Frage des Sokrates und der Antwort des Euthyphron absehen, können aber nicht umhin, dem Verfasser einen völligen Mangel an Zartgefühl und pietätvollem, Takt vorzuwerfen; derselbe wollte witzig sein, was aber nicht ein Witz, sondern einfach eine Frivolität ist, die sich kein sittlich ernster Athener, geschweige denn ein Platon erlaubt hätte.

Zu erklären bleibt trotz Wohlrab p. 17, Anm. 11 auch 4 A: Ἡράκλειος — ἐλαύνοντος· 5 A: πρὸ τῆς γραφῆς τῆς πρὸς Μέλητρον.

Nachdem die Definition der Frömmigkeit, sie sei das Gottgefällige, widerlegt ist und Euthyphron das Wesen derselben „bereitwillig“ angeben soll, entschuldigt sich dieser, er wisse nicht, wie er das, was er sich denke, ausdrücken solle; denn alle ihre Aufstellungen drehten sich wie im Kreise und hätten keinen Stand. Diese gezierte Diction ist offenbar gewählt, wie jeder aufmerksame Leser sofort merken muss, nur dem Folgenden zuliebe. Dem Verfasser gefiel einmal der Scherz im Menon 97 D, und so musste er ihn auch anbringen und zwar nicht bloß hier, sondern auch 15 B, erwies sich aber dabei nicht nur als ein affectierter, sondern geradezu ungeschickter Compiler. Auf die obige Bemerkung des Euthyphron lässt er seinen Sokrates sagen: Τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, ἔοικεν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα. καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ ἔλεγον καὶ ἐτιθέμην, ἴσως ἂν με ἐπέσχωπτες, ὡς ἄρα καὶ ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου ξυγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν, ὅπου ἂν τις αὐτὰ θῆ. Abgesehen von anderem, welcher gesunde Sinn liegt in den Worten: ἴσως ἂν με ἐπέσχωπτες? Woher hätte der „beschränkte“ Euthyphron, über dessen geistige Armut sich Sokrates schon wiederholt, so auch bald nachher 12 A (τροφῆς ὑπὸ πλούτου τῆς σοφίας) mit einer an Sarkasmus grenzenden Ironie lustig macht, auf einmal so viel dialektische Übung erhalten, um zu erkennen, dass, wenn Sokrates jene Behauptung aufgestellt hätte, derselbe damit etwas Ungeheimtes behauptet hätte, und ihn damit aufzuziehen? Die Sache wird auch durch das gespreizte, ja nichtssagende ἴσως nicht alteriert. Und nun stelle man sich die zwei Sätze zusammen: Τοῦ ἡμετέρου προγόνου . . . αὐτὰ θῆ und νῦν δὲ . . . σκώμματος nebst der Antwort des Euthyphron und suche ein passendes Verhältniß zwischen diesen Dingen herauszufinden (ἄλλου δὲ τινος δεῖ σκώμματος! — Euthyphron hat ja den Scherz mit Daidalos nicht vorgebracht, sondern Sokrates selbst).

P. 11 E sagt Sokrates: ἐπειδὴ δέ μοι δοκεῖς σὺ τροφᾶν, αὐτός σοι ξυμ-προθυμήσομαι δεῖξαι, ὅπως ἂν με διδάξαις περὶ τοῦ ὅσιου· καὶ μὴ προαποκάμης· ἰδέγάρ, εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὅσιον, worauf Euthyphron erwidert: Ἔμοιγε. Welche Ungereimtheiten sind da nicht vereinigt! Euthyphron soll zu „bequem sein“ (τροφᾶν) bei der Auffindung des Begriffes der

Frömmigkeit. Bisher hat aber der Leser den Eindruck nicht empfangen, und so hat die Behauptung auch als Ironie keinen Sinn. Und zugegeben, was heißt es, wenn Sokrates sich bereit erklärt, dem Euthyphron zu zeigen, wie er ihn über die Frömmigkeit belehren soll, und den Begriff, wenn auch in nuce, selbst gibt? Setzt das nicht voraus, dass Sokrates den Begriff der Frömmigkeit kenne? Welchen Sinn haben dann seine bis zum Überdruß wiederholten Erklärungen, er möchte gern über das Wesen der Frömmigkeit belehrt werden? Ist das Sokrates' Methode? Kann da noch von einer sokratischen Ironie die Rede sein? Euthyphron ist zu bequem, und doch soll er nicht zu früh ermüden! Doch gehen wir weiter!

Den von Sokrates aufgestellten Satz *δικαιον πᾶν τὸ ὅσιον* hat Euthyphron verstanden, wie aus seiner Antwort hervorgeht, aber das Folgende, ob auch *πᾶν τὸ δικαίον ὅσιον* sei, kann er nicht verstehen. Das Ganze verräth offenbar die Sucht des Verfassers, eine Gelegenheit herbeizuführen, um auch eine Dichterstelle anzubringen und mit seiner Gelehrsamkeit zu prahlen (wahrscheinlich, weil auch im Menon Ähnliches vorkam); doch das mag ihm noch zugute gehalten werden. Euthyphron, wie gesagt, begreift nicht, ob auch *πᾶν τὸ δικαίον ὅσιον* sei, Sokrates wirft ihm dafür zunächst wieder einen ironischen Brocken zu (*Καὶ μὴν νεώτερός γέ μου εἶ οὐκ ἐλάττων: ἢ ὅσοι σοφώτερος*, nebst dem abgeschmackten *ἀλλ', ὅ λέγω, τρυφᾷς ὑπὸ πλοῦτος τῆς σοφίας*) und fordert ihn auf, sich ja zusammenzunehmen; denn es sei ja auch nicht schwer zu begreifen, was er meine; was, man mag die Sache, wie sie uns hier vorliegt, nehmen, wie man will, im Ernst affectiert, ja läppisch ist.

Beispiele von solchen Dingen ließen sich noch in Menge anführen, die alle ein Zeugnis ablegen nicht nur von der Unbeholfenheit des Verfassers in der Anbringung und Durchführung eigener Gedanken, sondern auch von der kleinmeisterlichen Nachahmung und ungeschickten Verwertung fremden Eigenthums. Doch wir wollen hier abbrechen und überlassen das andere dem Urtheil einer unbefangenen Lectüre.

Fasst man die im Vorliegenden besprochenen Punkte noch einmal zusammen, so ergibt sich, dass weder die gezwungene Anlage des Gespräches, noch die ganz resultatlose Durchführung des behandelten Gegenstandes Platons Geist verräth, dass einzelne Lehren Platons ungeschickt eingeführt und ohne tieferes Verständnis verwendet sind, dass die Scenerie arm und dürftig, die Charakteristik der auftretenden Personen unwahr, ja zum Theil geradezu unnatürlich ist, dass das Gespräch, wie es ist, seinen Zweck, sei es als wissenschaftliche Abhandlung, sei es als apologetische Schrift oder auch beides, durchaus verfehlt hätte, dass man nach Inhalt und Form der Darstellung für Platon keinen Zeitpunkt angeben kann, in den sie vernünftigerweise verlegt werden könnte; lauter Schwierigkeiten, über die keine Künstelei und Klügelei der Interpretation hinweghilft.¹⁾ Und

¹⁾ Cf. auch Lechthaler p. 12. „Wenn es ein Beweis von Klugheit und weiser Berechnung ist, zur Erreichung irgend eines Zweckes die passendsten Mittel zu wählen, so kann man in der Wahl des Zeitpunktes für die Unterredung, sowie der beiden Unterredner besonders in Rücksicht auf ihre Verhältnisse und ihren Charakter, die Spuren platonischer Genialität kaum vermissen und vom Dialog Euthyphron mit Recht behaupten, er sei an

so kann man unmöglich im Euthyphron ein Product platonischen Geistes erblicken, sondern sieht sich gezwungen, mit Schaarschmidt anzunehmen, dass man es hier mit einer ungeschickt durchgeführten Schülerarbeit zu thun habe; und so stehen wir nicht an, den Euthyphron als Flickwerk eines Nachahmers aus der Reihe der platonischen Werke auszuweisen.¹⁾

Hiemit ist freilich das Werk der Kritik noch nicht erschöpft, wie Steinhart („Platonisches“ in Zeitsch. f. Philos. und philos. Kritik 1871, p. 42, 246) zunächst gegen Schaarschmidt, dann wohl gegen alle verwerfenden Kritiken einwendet; sie ist allerdings verpflichtet, auch da, wo sie verwerfen muss, der Negation die Position hinzuzufügen, indem sie sich bemüht, so genau wie möglich nachzuweisen, welcher Zeit die Fremdlinge angehören, welches Geistes Kinder, welcher philosophischen Richtung sie entsprossen sind, und wie sie zum Theil bereits in einer Zeit, wo platonische Traditionen noch lebendig fortwirkten, die Aufnahme in eine der frühesten Sammlungen haben erschleichen können. Doch hier verweisen wir nur auf die umsichtigen Auseinandersetzungen Zellers p. 380—388 und auf unsere Abhandlung p. 3 f. Steinhart stellt hier an die Kritik Forderungen,

seiner Stelle ebenso eine meisterhafte Schöpfung, wie es etwa der Phädon oder Phädrus sind.“ Zu einem solchen Preise gehört wahrhaftig ein hoher Grad von Selbstverleugnung und Selbstüberwindung; eine solche Anerkennung würde am Ende den Verfasser des Dialogs selbst mindestens überrascht haben. Hätte Lechthaler das später herabgestimmte Urtheil Steinharts, als dessen unbedingter Nachbeter er sich wie sonst, so auch hier erwies, gekannt oder mehr gewürdigt, so hätte er sich kaum zu einer solchen Lobeserhebung hinreißen lassen.

¹⁾ Wie für Platon alle jene Eigenthümlichkeiten unbegreiflich sind, so lassen sie sich begreifen, wenn man nicht darauf beharrt, im Euthyphron ein Product platonischen Geistes zu sehen. Das Werk ist nichts anderes, um mit Schaarschmidt p. 163 zu reden, als eine in Dialog gebrachte Abhandlung, eine Übung des Schulwitzes und insofern interessant, als sie uns einen Einblick in die platonische Literatur, wie sie sich durch den Einfluss Platons bildete, gewährt.

Das Thema entnahm der Verfasser nach Schaarschmidt p. 395 aus Repub. 378 οὐδὲ λεπτεῖον . . . μάχονται, wie er auch den Ausdruck *κολάζειν τὸν πατέρα* wiederholt, aber ungeschicklich anwende (5 B, 8 B). Jenen platonischen Satz verdichtete nun unser Verfasser zu einem besonderen, aber auch ungeheuerlichen Fall der Wirklichkeit und machte den schon aus dem Kratylos bekannten Schwärmer Euthyphron zum Träger der Geschichte. Die Bemerkung des Sokrates am Schluss des Theaitetos, er gehe nun zur Königshalle, schien eine Gelegenheit zu bieten, den so ausgestatteten Euthyphron dort vor der Königshalle mit Sokrates zusammenzubringen, um mit demselben über die Frömmigkeit eine Untersuchung zu eröffnen, für deren Gang, Resultat und dialektische Art der Behandlung, wie Munk richtig erkannt und p. 450—455 nachzuweisen gesucht hat, der Menon und Theaitetos maßgebend gewesen sind, so dass diese beiden Gespräche im allgemeinen als Vorbilder des Euthyphron zu betrachten seien. An Menon erinnert besonders die Art, an die materiell gegebenen Begriffsbestimmungen logische Erörterungen und Belehrungen anzuknüpfen, sowie das wiederkehrende Gleichnis von den Bildwerken des Daidalos. Das übrige Material liefert vornehmlich die Apologie sowohl in sachlicher, als in formeller Beziehung, mitunter übertrieben und ungeschickt, ferner Kratylos 396 D, 399 A ff; in Betreff der Ideenlehre sind compilirt Phädon, Timaios u. a.; die Äußerungen über die Götter in beiderlei Beziehung stammen aus Rep. II, 365 E, 377 E ff; dass das *δαμόνιον* nicht fehlen durfte, versteht sich von selbst. Dass der Dialog einer viel späteren Zeit seinen Ursprung verdanke, schließt Ueberweg p. 251 nicht ohne Grund aus den termini wie *ὁπόθεσις* (11 C), *διατριβαί* (2 A), dem Gegensatz von *ὁδία* und *πάθος* (11 A).

die er selbst nicht erfüllt hat; er nennt ja selbst eine stattliche Reihe von Dialogen, die auch er trotz ihrer Aufnahme im Kanon des Aristophanes doch für untergeschobene Kinder Platons hält. Wo hat er oder ein anderer mit annähernder Sicherheit die Entstehungszeit, die philosophische Richtung sowie die die Abfassung motivierende Tendenz bei allen den auch von ihm verworfenen Machwerken ermittelt und angegeben? Die Forderung ist, wie gesagt, an und für sich nicht unbillig, doch bei dem Umstande, dass uns außer den Zeugnissen des Aristoteles nicht bloß aus der Zeit dieses Mannes, sondern auch aus dem ganzen Jahrhundert nach seinem Tode nur wenige Aussagen alter Schriftsteller über platonische Werke erhalten sind, die sich aber wieder fast ausschließlich auf solche Schriften beziehen, welche auch schon Aristoteles Platon mit Bestimmtheit beilegt (cf. Zeller p. 385), ist eine allseitig befriedigende Lösung derartiger Probleme ausgeschlossen; die Kritik muss auf dem halben Wege stehen bleiben, darüber hinaus gibt es nur Muthmaßungen. Doch auch dieses vorwiegend negative Resultat, der Nachweis der Unsicherheit vermeintlich zuverlässiger Annahmen, scheint uns ein hinreichender Gewinn zu sein; denn die Hälfte der Wahrheit hat gefunden, wer das Falsche entdeckt. Übrigens scheint uns Steinhart selbst wieder jener Verpflichtung zu entheben, wenn er l. c. p. 246 erklärt, dass wir gerade keinen Raub an Platon begehen, wenn wir ihm den Dialog nehmen.
