Über die platonische Lehre vom Eros.

Welche ethischen Anforderungen
stellt Plato in dieser Lehre an den Philosophen?
In wie weit hat die Persönlichkeit Platos diesen Anforderungen entsprochen?

Von

H. Hille,

Ordentlicher Lehrer und Inspector.

Beilage zum Programm der Königlichen Ritter-Akademie zu Liegnitz

Ostern 1892.

Liegnitz;
Druck von Oscar Heinze.

1892. Progr. Nr. 194.

Wie das philosophische Denken bei den Griechen eine Fortsetzung ihres religiösen und poetischen Denkens war, insofern die mythischen Kosmogonien desselben gewisse Vorschriften des sittlichen und praktischen Lebens enthielten, so finden wir die ersten Spuren einer Lehre vom Eros, die doch einen Hauptbestandteil des Höhepunktes der griechischen Philosophie, der platonischen, ausmacht, schon bei Hesiod, dem ersten Religionsphilosophen. Bei ihm, sowie bei den späteren Orphikern, deren Theogonien nur eine Umbildung und ein weiterer Ausbau der hesiodeischen war, ist Eros der Gestaltungs- und Zeugungstrieb in kosmogonischer Bedeutung, der neben den andern Naturgöttern wie Chaos, Gäa, Tartarus bestehend einen einigenden und bindenden Einfluss ausübt, und der seinen Hauptkult in Thespiä am Helikon hatte, wo ihm zu Ehren alle fünf Jahre die Erotidien gefeiert wurden. —

Ein Ausläufer des theologischen Epos, das sich, wie bekannt, an das hesiodeische anschloss, insofern es ebenfalls gewisse kosmogonische Elemente enthielt, war unter den späteren jonischen Naturphilosophen Empedokles, der die Philosophie seiner Vorgänger gewissermassen zusammenfasste, indem er sowohl die Lehre der Eleaten von einem ewigen Sein als auch das heraklitische Prinzip des Werdens in seinen vier Elementen zum Ausdruck bringt, die sich gegenseitig mischen und entmischen. Den Anstoss zu dieser Bewegung findet er in dem Gegensatze von *νεῖκος* und *φιλότης*, und zwar musste, wenn eine Entwicklung überhaupt möglich sein sollte, die letztere das Übergewicht haben. Diese *φιλότης* aber ist augenscheinlich nichts anderes als der Eros des Hesiod, den Empedokles in ganz derselben kosmogonischen Bedeutung übernahm und nur philosophischer fasste.

Diese Lehre vom Eros enthält aber lange noch nicht den Keim zu der später von Plato entwickelten; dazwischen liegt ein wichtiges Moment, das wir aber nur dann richtig verstehen können, wenn wir einen kurzen Blick auf die Entwicklung der griechischen Philosophie, mit der die Lehre vom Eros Hand in Hand geht, geworfen haben.

Schon Heraklit hatte die Erkenntnis der objectiven Wirklichkeit, deren Erforschung den Gegenstand der älteren jonischen Naturphilosophie bildete, durch sein Prinzip des Werdens zur Unmöglichkeit gemacht. Einen Schritt weiter ging Anaxagoras, der das im Gegensatz zur

Erscheinungswelt gefasste und mit dem Denken identificierte ewige Sein der Eleaten fortbildete zur Lehre vom weltschaffenden und ordnenden *νοῦς*. Zeigt sich in diesen beiden Momenten ein Fortschreiten von der Objectivität zum Subjectivismus, so wurde derselbe von den Sophisten zur vollen Geltung gebracht, zugleich aber auch in's Extreme gesteigert, indem sie das Subject mit allen seinen Mängeln und Fehlern zum Massstabe alles Wissens machten. Die Reaction gegen diesen Auswuchs der Subjectivität ging aus von Sokrates, der an die Stelle der einzelnen subjectiven Überzeugung den idealen Menschen, d. h. die Vernunft in ihrem normalen Zustande setzte. Das war das ewige und objective Sittengesetz, zu dessen Erkenntnis der Mensch befähigt werden sollte durch das begriffliche Denken, das dem Sokrates nicht als dialectisches Spiel galt, sondern als Voraussetzung zum richtigen vernunftgemässen Handeln.

Mit diesem Grundsatz wandte sich Sokrates, wie denn seine, sowie überhaupt die alte griechische Philosophie ganz im Gegensatz zur modernen auf's innigste mit dem Leben verknüpft war,[1]) an die Jugend, in deren überhand nehmender Verderbnis er mit Recht die grösste Gefahr für den Staat erblickte, und zwar suchte er im vertraulichen Verkehr besonders mit körperlich wohlgebildeten Jünglingen diese zunächst zur Selbsterkenntnis, dem *γνῶθι σεαυτόν* des delphischen Orakels, anzuleiten, um sie dann, war so die Überzeugung der eigenen Nichtigkeit wachgerufen, für seine ethischen Grundsätze zu gewinnen. Er schloss sich hierbei scheinbar an das herrschende Laster seiner Zeit, die Knabenliebe, an, und zwar ging er, wie er denn in allem seinem Thun den echten Griechen nicht verleugnete, von der sinnlichen Seite derselben aus, die er läutern und zur Liebe und Erkenntnis aller geistigen Schönheit verklären wollte. Dieses Streben brachte ihn sogar in den Verdacht der Unsittlichkeit, doch wird dieser Vorwurf indirect durch das Stillschweigen des Aristophanes entkräftet, der eine so willkommene Angriffswaffe gewiss nicht ungenutzt gelassen hätte, während er direct seine schönste Widerlegung im platonischen Symposium findet, wo Alkibiades, der allgemein für den Geliebten des Sokrates angesehen wurde, gerade seiner Sittlichkeit ein beredtes Zeugnis ausstellt.[2])

In diesem Sinne konnte sich Sokrates einen Erotiker nennen. Das war der Keim, aus welchem sich die platonische Lehre entfalten sollte.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so unterliegt es keinem Zweifel, dass wir seit Hesiod und Empedokles zuerst in der sokratischen Lehre den Eros wieder in philosophischem Gewande erblicken, freilich modificiert in Gemässheit der Entwicklung der griechischen Philosophie. War Eros bei jenem ein kosmogonischer, eine Naturmacht, welche die Schöpfungskraft der Natur

---

[1]) Vgl. D. C. Ackermann: Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, Hamburg, 1835, p. 168—172.

[2]) Vgl. über die castitas des Sokrates Bruckeri historia critica philosophiae, Lips. 1767 tom. I p. 539 und symposion 217—219 c.

erklären sollte, so ist er bei Sokrates in den Dienst des Einzelnen gezogen, also auch hier derselbe Gegensatz zwischen Objectivität und Subjectivität. Nun war es ja allerdings nicht Sokrates, der das Prinzip der persönlichen Freiheit zuerst ausgesprochen, auch war Eros ja schon in der Geschlechts- und der Knabenliebe personificiert worden, aber wie der willkürliche Subjectivismus der Sophisten erst durch Sokrates zu einem vernünftigen veredelt wurde, so erhielt Eros erst in der philosophischen Fassung des Sokrates wahrhafte Subjectivität, weil er jetzt nicht mehr eine blasse Personifikation darstellte, sondern in Form einer allgemeingiltigen Forderung an jeden einzelnen herantrat. —

In der Darstellung der platonischen Lehre vom Eros, zu der wir jetzt übergehen, wird es uns nicht um ein dürres Herausschälen der platonischen Erotik zu thun sein, wie wir sie im Phädrus und dem Gastmahl vorfinden. Vielmehr erfordert eine richtige Würdigung des platonischen Standpunktes ein wenn auch kurzes Eingehen auf das Verhältnis der beiden hier in Betracht kommenden Reden des Sokrates zu den übrigen meist die Anschauungsweise der Zeitgenossen vertretenden Reden beider Dialoge. Endlich darf, wenn wir nicht eine Geschichte des platonischen Eros missen wollen, ein dritter Dialog, Lysis, nicht unerwähnt bleiben, der, wenn er zwar meist nur die Liebe und Freundschaft in ihrer allgemeinsten Form im Auge hat, doch oft genug auf die Grundbedingungen eines erotischen Freundschaftsverhältnisses Bezug nimmt und manches enthält, was hier als flüchtige Idee hingeworfen im Phädrus eine ausführliche Bestätigung oder Erläuterung erfährt.

Im Lysis ist die Rede von einem erotischen Verhältnis zwischen einem gewissen Hippothales und dem schönen Knaben Lysis. Jener, der seinen Liebling durch nichts besser zu fesseln glaubt, als dadurch, dass er ihn in Prosa und Poesie verherrlicht, wird von Sokrates deswegen verspottet. Dieser giebt nun eine Anweisung zu einer zweckmässigen Behandlung des Geliebten, indem er an der Hand der Thatsache, dass das Bestreben der Eltern darauf ginge, ihre Kinder möglichst glücklich zu machen, wahre Glückseligkeit aber bedingt werde durch einen gewissen Grad der Erkenntnis, den Lysis zu dem Geständnis zwingt, dass er erst dann auf Freundschaft und Liebe Anspruch erheben dürfe, wenn er verständig und einsichtig geworden sei. So ist der Zweck des Gespräches erreicht, zugleich aber wird der Hauptgegenstand des folgenden vorbereitet, indem unvermerkt eine Auffassung der Freundschaft als eines die wissenschaftliche Erkenntnis fördernden Verhältnisses einfliesst.

Diese Definition genügt aber noch nicht; um sie zu vervollständigen, wirft Sokrates die Frage auf, auf welche Weise zwei einander Freund werden können. Nachdem er mehrere Arten der Freundschaftsbildung verworfen hat, kommt er zu dem Resultat, dass das weder Gute noch Böse nur dem Guten Freund sein könne und zwar wegen Anhaftens eines Mangels, weil der, welcher sich eines solchen bewusst sei, eben weil er nicht böse sei, das Verlangen nach dem

Guten empfinde. Nun sind wir aber jemandem Freund um eines Guten willen, diesem wieder Freund um eines anderen Guten willen u. s. w. So stossen wir endlich auf ein Gut, das den Ausgangspunkt aller vorangegangenen bildet und dem wir um seiner selbst willen Freund sind. Das ist das höchste Gut.

Dazu kommt noch ein anderes Moment. Der Begriff des Mangels bedingt ein Begehren. Wer aber begehrt, dem fehlt etwas. Was aber jemandem fehlt, muss ihm entzogen worden sein; das Fehlende muss ihm also angehörig oder verwandt sein. So erschliesst sich ein neuer Quell der Freundschaft in der Seelenverwandtschaft.

Fünf Momente sind es also, die das Wesen der Freundschaft oder Liebe*) ausmachen. Freundschaft ist ein auf einem gegenseitigen Mangel und einer gewissen Seelenverwandtschaft beruhendes Verhältnis zweier, das in dem auf wissenschaftlicher Belehrung ruhendem Streben nach dem höchsten Gute gipfelt. Das ist, wie mir scheint, das Ergebnis, das uns der Lysis bietet, freilich versteckt unter dem Scheine ganz einfacher und meist negativ ausfallender Untersuchungen und gewonnen zum Teil durch die unverkennbare, wenn auch etwas modificierende Bezugnahme, die diese Punkte im Phädrus finden. —

Gehen wir nun zu einer Betrachtung dieses Dialoges über, so gehen der zweiten Rede des Sokrates, die den Höhepunkt der ersten Hälfte des Dialoges ausmacht, zwei Reden untergeordneter Bedeutung voraus, deren erstere dem Redeschreiber Lysias in den Mund gelegt das paradoxe Thema behandelt, dass der Geliebte dem Nichtliebenden eher als dem Liebenden seine Gunst schenken dürfe, weil jener vor diesem die Herrschaft über die Vernunft voraus habe. Es folgt dann die erste Rede des Sokrates, die denselben Gegenstand nochmals behandelt, freilich einseitig, insofern sie nur die Nachteile leidenschaftlicher Liebe hervorhebt.

Um so begeisterter ist die jetzt folgende Lobrede auf Eros, eine Palinodie, wie sie Sokrates nach dem Vorbild des Stesichorus nennt. Nicht jedes Heraustreten aus dem Zustande ruhiger Besonnenheit, so beginnt Sokrates, ist zu verwerfen, sondern es giebt gewisse Arten des Wahnsinns, die, weil sie göttlicher Natur sind, uns zum allergrössten Segen gereichen. Er führt kurz die Begeisterung der Wahrsager, der Agyrten und Dichter an, aber nur, um die vierte Art der Begeisterung, den Liebeswahnsinn, in desto hellerem Glanze erscheinen zu lassen. Um diesen als eine *ἀνόμνησις* zu kennzeichnen, nimmt er Veranlassung auf seine Philosophie näher einzugehen und uns über das Wesen der göttlichen und menschlichen Seele, ihr Leiden und Wirken in einem farbenprächtigen Mythus zu belehren.

Er beginnt mit dem Beweise der Unsterblichkeit der Seele, der noch durchaus dialectisch

*) Plato hat, wenn er auch meist nur von einer *φιλία* spricht, doch immer das erotische Verhältnis zwischen Lysis und Hippothales im Auge, wie er denn auch beides ausdrücklich neben einander stellt, z. B. 221, e: *Τοῦ οἰκείου δή ἁς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα.*

gehalten ist. Die Seele hat das Prinzip der Bewegung in sich selber. Aus dieser Selbstthätigkeit wird dann ihre Anfangs- und Endlosigkeit, also ihre Ewigkeit gefolgert. Ist aber die Seele unsterblich, woher kommt dann ihre Verbindung mit dem sterblichen Leibe?

Alle Seele, göttliche sowohl wie menschliche, gleicht einem Gespann geflügelter Rosse mit ihrem Lenker. Der Götter Rosse nun und Lenker sind alle gut, der menschlichen Seele Zweigespann aber ist ungleich, es besteht aus einem guten und folgsamen und einem bösen und widerspenstigen Rosse. Ursprünglich nun hatte die menschliche Seele Anteil am Leben der Götter, und bei den Umzügen derselben im Himmel folgte eine jede dem Gotte, mit dem sie sich in Bezug auf ihr Streben verwandt fühlt. Wenn es aber zum Mahle geht, überwindet sie wegen der Bosheit des einen Rosses schwerer die hinansteigende Wölbung. Die Götter aber geniessen beim Umschwunge den Anblick der Ideen des Seins, der Gerechtigkeit, Mässigung, des Guten und Schönen und nähren sich davon, bis sie nach vollbrachtem Umschwunge wieder in den Himmel zurückkehren. Von den übrigen Seelen aber erhebt die, welche am besten ihrem Gott folgen kann, das Haupt ihres Wagenlenkers dann und wann hinüber in jenen überhimmlischen Raum, die meisten aber sind es nicht im Stande wegen der Widerspenstigkeit des einen Rosses, alle aber gehen wieder davon, ohne zum vollen und ungestörten Anschauen der Ideen gelangt zu sein und zehren an der Erinnerung und zwar die, welche am meisten gesehen haben, um so mehr, weshalb auch bei ihnen das Streben nach dem Wahren und Guten und Schönen am lebendigsten ist. Denn der Anblick der Ideen ist die beste Weide für die Seele und den Flügel, der ja vermöge seiner Fähigkeit, das Schwere in die Höhe zu heben, sich am meisten dem Göttlichen nähert. Konnte aber die Seele nicht zum Anblick des Seienden gelangen, so verliert der Flügel die Nahrung, er wird schwer, fällt auf die Erde und nimmt irdische Gestalt an und zwar die Seele, die noch am meisten geschaut, die Gestalt eines Philosophen oder Freundes des Schönen, der Musen oder der Liebe, die Seele, welche am wenigsten gesehen hat, die letzte der neun Rangklassen, die Gestalt eines Tyrannen. —

Hier sehen wir, um den Gedankengang auf einen Augenblick zu unterbrechen, den Begriff *ἔρως* zum ersten Mal nicht in der sinnlichen Fassung auftreten, die er bisher hatte, und die zu des Sokrates und Plato Zeiten die landläufige gewesen ist. Er wird vielmehr in nahe Verbindung mit der Philosophie oder der Liebe zum Schönen und zu den Musen gebracht, bei welchem Worte nicht an Dichter u. s. w. gedacht werden darf, die der sechsten Rangklasse einverleibt werden, sondern ebenfalls an Philosophie, was hervorgeht aus Phädon 61a: *ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς* (vergl. ferner Timäus 88 c u. Republ. III. 398, b.) — Daher wird denn auch die philosophische Seele am ehesten wieder fähig, den früheren Zustand wieder zu erlangen, denn sie hängt am meisten den Erinnerungen nach, die in dieser Zeitlichkeit identisch sind mit dem begrifflichen Erkennen.

Freilich sehen wir aber in dem schönen Gegenstande, den wir lieben, nur ein Abbild jener idealen Schönheit. Wer sich aber genug Erinnerung an diese bewahrt hat, der wird durch das Schauen der irdischen Schönheit nicht zur sinnlichen Lust gereizt. Entdeckt nun einer aus dem Gefolge des Zeus, des Gottes der Philosophie, in dem Gegenstande seiner Sehnsucht etwas von der Zeusnatur, so wird seine Seele mächtig an das erinnert, was sie im Gefolge dieses Gottes geschaut, er strebt dann nicht nur selber darnach, diesem Gott ähnlich zu werden, sondern er sucht auch den Geliebten möglichst zur Gottähnlichkeit heranzubilden. Dasselbe gemeinsame Streben nach Gottähnlichkeit beseelt auch die, die im Geleit eines anderen Gottes, so des Ares, der Hera, des Apollo u. s. w. waren, aber dem Philosophen wird der Kampf zwischen dem sinnlichen und göttlichen Teil in seiner Seele, der niemandem erspart bleibt, der sich durchringen will zur Gottähnlichkeit, weit leichter, er allein kann zu einer völligen Unterwerfung des Sinnlichen unter das Geistige gelangen. —

Haben wir so den Inhalt der drei Reden kurz angegeben, so zeigt uns ein vergleichender Blick, dass sie in engem Zusammenhange zu einander stehen. Die erste enthält ausgehend von jener paradoxen Behauptung des Lysias, die unter dem Mantel der Besonnenheit nur um so grössere sinnliche Glut verbirgt, eine Vergleichung der Vorteile, die der Knabe vom Nichtliebenden und der Nachteile, die er vom Liebenden zu erwarten hätte. Die beiden Reden des Sokrates bilden dazu das Gegenstück, die erste, indem sie auf die eine Seite der Lysianischen Rede scheinbar eingehend und sie weiter ausspinnend doch nur eine Schilderung der verderblichen Folgen der sinnlichen Liebe geben und somit die folgende anbahnen will, die als die Ausführung des von Phädrus vermissten zweiten Teiles aufgefasst werden kann, indem sie den Ausdruck „nicht liebend“ fasst in dem Sinne von „nicht sinnlich liebend“ und von diesem Gesichtspunkt aus der wahren, echten, der philosophischen Liebe ein begeistertes Loblied singt.

So haben wir in den drei Reden den Standpunkt der Sinnlichkeit vertreten durch Lysias und im Gegensatz hierzu die Persönlichkeit des Sokrates, der nicht nur energischen Protest gegen jenes unnatürliche Laster seiner Zeit einlegt, sondern auch einen positiven Vorteil zu schaffen sucht, indem er als Ersatz für die sinnliche die vergeistigte Liebe empfiehlt.

Ehe wir nun zur Betrachtung des Gastmahls schreiten, wird es sich empfehlen, einen vergleichenden Blick auf die beiden bisher behandelten Dialoge zu werfen, um zu sehen, wie der im Lysis begonnene Faden im Phädrus weitergeführt wird.*)

Wie Sokrates als erste Forderung jeder wissenschaftlichen Untersuchung die Begriffsbestimmung geltend macht, so sehen wir auch die Lehre von der Freundschaft und Liebe bei der Definition beginnen. Diese wird uns im Lysis gegeben. Aber während hier mehr von der

*) Die Priorität des Lysis, die hier vorausgesetzt wird, findet im folgenden hoffentlich ihren Beweis.

Freundschaft in ihrer allgemeinsten Art die Rede ist, geht der Phädrus einen Schritt weiter, indem er an ihre Stelle die philosophische Liebe setzt, über deren Entstehungsursache und Wert gehandelt wird. Das ist nach platonischer Anschauungsweise, der auch auf dem Höhepunkt seiner Erotik, den das Gastmahl bildet, nur die philosophische Liebe gelten lässt, ein Fortschritt, nicht Rückschritt, wie Schleiermacher meint.[1])

Bei der Begriffsbestimmung der Freundschaft hatte sich als wesentliche Ursache ein Mangel, als gemeinsamer Zweck das Streben nach dem höchsten Gute herausgestellt. Beides finden wir im Phädrus wieder, jenen in der irdischen Unvollkommenheit, dieses in der vorzeitlichen Gottähnlichkeit. Auch hierin kann ich nicht umhin, einen Fortschritt festzustellen, ein Streben vom Subjectiven zum Objectiven, insofern der Mangel des Einzelnen, von dem dort die Rede war, hier zum Elende des zeitlichen Lebens erweitert, der Begriff des höchsten Gutes, das im Lysis als eine „Spitze alles Strebens“[2]) erschien, hier zergliedert wird zum Streben nach dem Anschaun der Ideen des wahrhaft Seienden, d. h. nach der Gottähnlichkeit. Während im Lysis die Brauchbarkeit und Nützlichkeit ein wesentliches Erfordernis der Freundschaft bildet, die Lehre vom höchsten Gut, nachdem sie kaum aufgestellt worden ist, auch schon wieder, wenn auch scheinbar, untergeordnete Bedeutung erhält, insofern das Gute als um des Bösen willen geschaffen hingestellt wird, soll nach dem Phädrus der Geist, das Göttliche in uns, von dem Mangel der Zeitlichkeit, den Fesseln der Sinnlichkeit, befreit und so der Gottähnlichkeit näher gebracht werden, deren Identität mit dem höchsten Gut zwar nirgends direct ausgesprochen wird, die aber dennoch als höchst wahrscheinlich angesehen werden muss, wenn Plato z. B. Gott das Mass aller Dinge nennt.[3]) Das Mittel hierzu aber ist die Liebe im platonischen Sinne, die zwar göttlich, aber doch an den irdischen Leib gebannt das Bindeglied zwischen beiden bilden soll.

Damit hängt zusammen, was in beiden Dialogen über die Freundschaftsbildung zwischen Guten gesagt wird.

Im Lysis kann der Gute dem Guten nicht Freund werden, weil er sich selbst genügt, also keinen Mangel hat.[4]) Der Phädrus dagegen bestreitet keineswegs die Möglichkeit einer derartigen Freundschaft.[5]) Bei jenem ist der Begriff Mangel gefasst als ein Act subjectiven Begehrens; dieser hat ihn erweitert zum zeitlichen Elend, an dem jeder Mensch, und wäre er der beste, Teil hat. Je besser aber ein Mensch ist, desto mehr ist er sich dessen bewusst und desto grössere Sehnsucht empfindet er nach seiner einstigen Schönheit. So beruht dieser Unterschied lediglich auf dem verschiedenen Standpunkt beider Dialoge.

---

[1]) Einleitung zum Lysis, Band I, p. 175.
[2]) v. Stein: Vorgeschichte und System des Platonismus. Gött. 1862, I, p. 100.
[3]) de legibus IV, 716 c.: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα.*
[4]) Lysis 215.
[5]) Phädrus 255

Noch ein Moment der Ähnlichkeit sei erwähnt. Der Lysis fand in dem Angehörigen oder Verwandtsein, dem *οἰκεῖον*, eine neue Quelle der Freundschaft, im Phädrus wird die Liebe gegründet auf die Identität des Ideals[1]) zweier Menschen. Jener Begriff ist der weitere und entspricht der allgemeinen Fassung der Freundschaft im Lysis, dieser ist der engere, der gar wohl mit der idealen Fassung der Freundschaft als philosophischer Liebe im Einklang steht. —

Das Symposion hat nach Schleiermachers treffender Bemerkung[2]) den Zweck, das Gebiet der Liebe in seinem ganzen Umfange zu verzeichnen. Der Rede des Sokrates, die wie gewöhnlich Platos eigene Meinung kundgiebt, gehen fünf Reden voraus, die von verschiedenen Standpunkten ausgehend dem Standpunkt des Philosophen gegenüber doch nur als Folie dienen sollen. Zugleich aber steht, wie das Schlucken des Aristophanes andeutet, wodurch die Reihenfolge der Redner in auffallender Weise unterbrochen wird, auch der Inhalt der Reden in innerem Zusammenhange, indem die Idee der Liebe eine stufenweise Fortbildung erfährt, bis sie in der Rede des Sokrates ihre höchste Entwicklung findet. Nach dieser Auffassung zerfällt unser Dialog in zwei Abschnitte.[3]) Der erste, die Reden des Phädrus, Pausanias, Eryximachus umfassende Abschnitt, der insofern stufenweise aufsteigt, als Phädrus die Begriffe der Knaben- und Geschlechts- —, sinnlichen und geistigen Liebe noch in gemischter Fassung vorträgt, Pausanias dann den Unterschied zwischen pandemistischem und uranischem Eros feststellt, während Eryximachus den Anlauf zu einer philosophischen Behandlung des Gegenstandes nimmt, der freilich nichts weiter als „eine Variation des alten kosmogonischen Eros enthält“[4]) — der erste Abschnitt findet seine Critik in der persifflierenden Rede des Aristophanes, der nach Art der alten attischen Comödie die unsittlichen Tendenzen seiner Vorgänger auf die Spitze treibt, um so seine Ansicht vom Gegenteil um so wirksamer zur Geltung zu bringen.[5]) So hat diese Rede des Comikers eine doppelte Seite, sie macht unter dem Schein übertriebenen Lobes[6]) Front gegen das Laster der Zeit, trägt aber zugleich zu einer höheren Auffassung des Eros bei, indem sie teils unter dem Deckmantel des Tadels[7]), teils durch eingestreute ernste Winke die monogamistische Verbindung von Individuen verschiedenen Geschlechts zu gegenseitiger Ergänzung empfiehlt.

Hatten die bisherigen Redner weniger den Eros selbst gelobt als vielmehr den Gegen-

---

[1]) Schleiermacher, Einleit. z. Lysis, Band I, p. 176.

[2]) Einleitung z. Symp., Band II, 2, p. 375.

[3]) Von der Rede des Alcibiades sehen wir vorläufig ab.

[4]) Vgl. Wiegand: Die wissenschaftliche Bedeutung der platon. Liebe. Berlin, 1879, p. 15. in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge von Virchow u. Holtzendorf. Heft 284.

[5]) Vgl. G. F. Rettigii commentatio de oratione Aristophanis in symposio Platonis (Univers.-Progr., Bern 1860) und Platons Symposion von demselben (Halle 1876, p. 22).

[6]) Symp. 192 am Anfang.

[7]) Symp. 191 am Ende.

stand der Liebe und ihre Wirkungen, so sucht nun der Dichter Agathon seiner sophistischen Rede*) einen philosophischen Anstrich zu geben, indem er sokratischem Grundsatz folgend mit wichtiger Miene erst die bisher vermisste Definition des Eros zu geben verheisst. Gleichwohl verfällt er sogleich demselben Fehler, da auch er nur die Macht des Eros, wie sie sich in den einzelnen Menschen äussert, lobpreist. Diese Rede, so wenig sie auf philosophische Behandlung des Gegenstandes Anspruch erheben darf, entbehrt dennoch nicht einer gewissen Bedeutung. Einerseits stellt sie zum ersten Male die Frage nach dem Wesen des Eros auf, andrerseits kommt sie durch ihre wenn auch falsche Definition, dass Eros das Streben nach dem Schönen und Guten bezeichne, dem Standpunkt des Sokrates schon näher, der auch wirklich auf diesem Satze seine Theorie der Liebe aufbaut. Wenn wir nun ohne des weiteren auf den Inhalt der fünf Reden einzugehen zur Betrachtung der Rede des Sokrates übergehen, so geschieht dies, weil dieselbe eine allumfassende ist, die das Gute der vorangegangenen wohl zu würdigen und mit dem eignen Inhalt liebevoll zu verknüpfen versteht. Nach einer kurzen Critik, welche die bisherigen Reden als Scheinberedsamkeit kennzeichnet, folgt zunächst die Demütigung des Agathon, der zu dem Geständnis gezwungen wird, dass Eros, der ja das Streben nach dem Schönen und Guten bezeichne, unmöglich selber schön und gut sein könne. Nachdem er sich so die Wege geebnet, geht er zu seinem Gespräch mit Diotima über und beweist an das soeben gewonnene Resultat anknüpfend, dass Eros nicht deswegen, weil er nicht schön und gut sei, durchaus als hässlich und schlecht angesehen werden müsse; vielmehr stehe er ebenso in der Mitte zwischen beiden, wie die richtige Meinung zwischen Wissenschaft und Unwissenheit die Mitte halte. Auch auf die Bezeichnung eines Gottes könne er keinen Anspruch erheben, da ihm die nötigen Merkmale eines solchen, Schönheit und Güte, abgingen. Doch sei er deshalb nicht sterblicher Natur, sondern er habe als in der Mitte stehend zwischen Sterblichkeit und Unsterblichkeit die Bestimmung Vermittler zu sein zwischen Menschheit und Gottheit. Also sei er ein Dämon. —

Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung, dass die Vernunft als das Göttliche im Menschen diesen vermittelst der Philosophie der Gottheit, d. h. der Erkenntnis der Ideale nähern solle, wird dann in dem schönen Mythus von der Geburt des Eros noch einmal besprochen. Gezeugt wurde er am Geburtsfeste der Aphrodite von Poros, dem Sohn der Metis und der Penia. Als solcher hat er einen zwiefachen Character: Von seiner Mutter her ist er arm, keineswegs zart und schön, sondern rauh, verwildert, barfuss, heimatlos, immer am Boden liegend, kurz jedweden Mangels teilhaftig. Nach der Natur seines Vaters geht er dem Schönen und Guten nach, er ist tapfer, keck, unternehmend, voll kluger Anschläge, wissbegierig. Er ist weder unsterblich noch sterblich, sondern er blüht an demselben Tage bald auf, wenn es ihm gut geht, bald

*) Vgl. A. Schwegler: Über die Composition des platon. Symposion. Dissertation. Tübingen 1843, p. 29—30.

schwindet er wieder dahin, um in kurzem von neuem wieder aufzuleben. Er ist ferner ein geborener Philosoph, weil er als Sohn einer hilflosen Mutter, aber eines erfindsamen Vaters in der Mitte steht zwischen Weisheit und Thorheit, ein Zustand, der nach platonischer Anschauung einzig und allein zum Philosophieren befähigt.[1]) — Nach dieser mythischen Schilderung der Zeugung des Eros hätte die Frage wohl Berechtigung, warum ihn Plato, wenn er ihm als dem beständigen Begleiter der Aphrodite das Streben nach Schönheit innewohnen lässt, nicht zum Sohn der Aphrodite gemacht habe. Aber Eros durfte kein Ausfluss der Schönheit sein, [2]) sonst hätte er diese als mütterliches Erbteil schon mit auf die Welt gebracht. Er musste mit der einen Seite seines Daseins am irdischen Mangel haften, aber durch die väterlichen Eigenschaften befähigt werden, durch eigene Anstrengung von der zeitlichen Sterblichkeit sich hindurch zu ringen zur Unsterblichkeit, die, weil er sich seines Mangels bewusst ist, den Gegenstand seiner Sehnsucht bildet.

Was ferner die Eigenschaften betrifft, die ihm beigelegt werden, so characterisieren ihn diese nicht nur als das Symbol philosophischer Begeisterung. Dieser Standpunkt ist kein neuer. Schon im Phädrus hatten wir gesehen, dass die einzelnen Seelen sich im Gefolge der Götter befinden, denen sie sich nach ihrer qualitativen Natur am verwandtesten fühlen. Hieraus geht hervor, dass Plato unter dem Eros nicht nur den Trieb nach philosophischer Erzeugung versteht, sondern überhaupt jedes vom Feuer der Begeisterung getragene künstlerische Bestreben. So im Gastmahl. Alle die oben genannten Eigenschaften des Eros gehen nicht allein auf das Nimmersichgenügen des Philosophen, der in dem qualvollen Drang nach Weiterbildung ewig einem höchsten Gute nachjagt, der sich in dem Bewusstsein seines höheren Strebens nicht vornehm von den Menschen zurückzieht, vielmehr darf nicht verkannt werden, dass das Schöne und Gute ebenso den Gegenstand der schöpferischen Künste bildet, dass Eigenschaften, wie Erfindsamkeit, mutige Ausdauer, Unternehmungslust dem Künstler nicht weniger zukommen als dem Philosophen. Doch ist es nach allem, was uns Plato auch sonst als das charakteristische Merkmal einer von dem Stachel der Philosophie getroffenen Seele angiebt, nicht zweifelhaft, dass er hier, wie auch an der oben erwähnten Stelle des Phädrus, vor allem diese Begeisterung im Auge hatte, eine Ansicht, die auch dadurch bestätigt wird, dass der Schluss unserer Rede auf sie als die höchste, wenn auch nicht einzig berechtigte, wieder zurückkommt.

Ist nun Eros das Streben nach dem Schönen und Guten, d. h. nach der Glückseligkeit, warum sagt man da nicht von allen Menschen, dass sie lieben, da sie doch alle den Drang nach Glückseligkeit empfinden? Das ist, so belehrt uns Diotima, Willkür des Sprachgebrauches, der oft einen Ausdruck von allgemeiner Bedeutung zur Bezeichnung einer speciellen Art verwendet,

---

[1]) Vgl. auch Lysis 218, b.

[2]) Vgl. Fortlage: „Über das Gastmahl des Plato" in seinen „sechs philosophischen Vorträgen." Jena 1869, p. 179—180.

so hier den Ausdruck „lieben“, der allen Menschen zukäme, nur zur Bezeichnung der Liebhaber. Durch diese kleine sprachliche Abschweifung hat Sokrates seinen Zweck erreicht, nämlich in's Gebiet der Geschlechtsliebe hinüberzuleiten, das die Grundlage des folgenden bilden soll. Der Trieb der Geschlechtsliebe geht auf die Erzeugung des Schönen im Schönen, also auf Unsterblichkeit; denn die Erzeugung ist für den Menschen das Ewige und Unsterbliche. Die Liebe geht also nicht sowohl auf das Schöne als auf die Ausgeburt im Schönen. Ganz ähnlich verhält es sich nun mit dem geistigen Zeugungstrieb, d. h. dem Trieb auch andere Menschen geistig zu befruchten. Und haben schon eine Alkestis, ein Achill durch ihre Opferfreudigkeit sich unsterblichen Nachruhm erworben, so gilt dies noch vielmehr von allen Errungenschaften des Geistes, von allen erhabenen und edlen Gedanken, mögen sie nun in der weisen Einrichtung von Staaten oder in der Ausübung der Dichtkunst oder anderer schöpferischen Künste ihre Verwirklichung gefunden haben. Die herrlichste und schönste Ausbildung des menschlichen Geistes aber ist und bleibt doch die Philosophie; ihr ist deshalb der Schluss der Rede gewidmet, der uns eine Stufenfolge des Bildungsganges angiebt, die derjenige durchlaufen muss, der zum höchsten Ziel der platonischen Erotik, dem Anschaun der Idee der Schönheit, gelangen will. Der Ausgangspunkt ist ihm die Liebe zur schönen Gestalt des Einzelnen; von ihr soll man fortschreiten zur Liebe der Gattung des Schönen in allen Gestalten, sodann zur Liebe des Schönen in der Seele und der geistigen Schönheit in allen Beschäftigungen und Wissenschaften; das Ziel und die höchste Vollendung des Ganzen wird dann die Erkenntnis der Schönheit in ihrer Reinheit und Vollkommenheit, der absoluten Schönheit, sein.

Hier haben wir also im Gegensatz zum Dialog Phädrus, der zwar auch die sinnliche und geistige Liebe zum Gegenstande hatte, beide aber schroffer und nur durch die Lehre von der ἀνάμνησις lose verbunden einander gegenüber stellte, zwischen den beiden Extremen gewisse Etappen, ein Standpunkt, der verglichen mit dem mythischen Aufbau im Phädrus auf die Bezeichnung einer Methodelehre des Eros Anspruch erheben darf. Zugleich aber — und das ist der wesentliche Fortschritt des Symposion — tritt Eros in einer höheren und vollkommeren Fassung auf. Er bezeichnet nicht nur den philosophischen Drang wie im Phädrus, sondern er ist fortgebildet zum bewussten Streben nach Unsterblichkeit.

Damit ist der Höhepunkt nicht nur unseres Dialoges, sondern der Lehre vom Eros überhaupt erreicht und zugleich der innige Zusammenhang klar, in welchem dieselbe mit der übrigen platonischen Philosophie steht.

Denn besteht das Ziel platonischer Philosophie, kurz gefasst, darin, zur Erkenntnis der Ideen des Guten, Wahren, Schönen u. s. w. zu gelangen und so die verlorene Glückseligkeit wieder zu erringen, so ist es Eros, der als Mittler zwischen irdischer Unvollkommenheit und himmlischer Vollkommenheit den Menschen befähigt, von der Bewunderung irdischer Schönheit

fortzuschreiten zur Betrachtung der absoluten Schönheit, die nach Platos Behauptung unter den Ideen am schärfsten hervortritt, und deren Erkenntnis zugleich die Erkenntnis der Ideen des Guten und Wahren in sich schliesst. So könnte die Lehre vom Eros vielleicht nicht mit Unrecht als eine „Philosophie in der Philosophie" bezeichnet werden. Sie versucht im Kleinen genau dasselbe, was die platonische Philosophie im Grossen. Freilich darf der Begriff Philosophie nicht allzugenau gefasst werden, da die Strenge dialectischer Beweisführung oft durch die anschauliche, leicht fassliche und ausserdem den Character immanenter Ideen an sich tragende mythische Darstellungsweise unterbrochen wird.

Aber, könnte da jemand fragen, was nützt es denn, eine derartige Theorie des Eros aufzubauen, wenn nicht auch die Möglichkeit ihrer Verwirklichung im practischen Leben, die doch das Kennzeichen einer jeden richtigen Theorie bilden soll, bewiesen wird? Diesem gewiss berechtigten Verlangen entspricht die Rede des Alcibiades, die den Sokrates als den verkörperten Eros, als die „persönlich gewordene Philosophie" feiernd der theoretischen Ausführung den bisher vermissten practischen Beleg an die Seite giebt. Es ist daher selbstverständlich, dass im Grossen und Ganzen nur diejenigen Vorzüge an Sokrates gerühmt werden, die in ihrer Verwirklichung das Gegenstück bilden zu den in der vorausgegangenen Lehre ausgesprochenen Anforderungen.

Welcher Art sind aber diese Anforderungen? Die Beantwortung dieser Frage ergiebt sich, auch wenn wir jene in der bisherigen Entwicklung nicht schon angedeutet hätten, ganz von selbst aus einer kurzen Betrachtung des Characters der platonischen Philosophie überhaupt.

Hatte schon Sokrates durch die innige Verbindung, in welche er die Tugend zum Wissen brachte, seiner Philosophie einen ethischen Character beigelegt, so sprach Plato die völlige Einheit der philosophischen Erkenntnis und der ethischen Lehren dadurch aus, dass er die Begriffe des Schönen, Wahren und Guten auf's engste mit einander verknüpfte. Ihnen entspricht die Identität der Liebe, Philosophie und der Tugend.*) Die Anforderungen, welche an den philosophischen Erotiker herantreten, können also nur ethischer Natur sein.

Unsere Arbeit wird also im Grossen und Ganzen bei Plato das zu erweisen haben, was die Rede des Alcibiades bei Sokrates beweisen soll, nur dass der Begriff Persönlichkeit, welcher bei Sokrates, der nichts Schriftliches hinterlassen hat, nur auf sein Leben und Wirken bezogen werden konnte, bei Plato ausserdem eine Berücksichtigung seines Characterbildes, wie es uns aus seinen übrigen Schriften entgegen tritt, nötig macht. — —

Plato beschreibt uns im Phädrus (254, a – e) den Kampf des mutigen (*θυμοειδές*) und vernünftigen (*λογιστικόν*) Teils der Seele gegen den begehrlichen (*ἐπιθυμητικόν*) in einem farbenprächtigen Mythus. Derselbe hat aber nicht nur beschreibenden Character, vielmehr tritt uns in der Unterdrückung der sinnlichen Triebe und ihrer Unterwerfung unter die Herrschaft der Vernunft

*) Vgl. K. F. Hermann: Geschichte und System der platon. Philosophie, Teil I, p. 513 (Heidelberg 1839).

Platos erste ethische Anforderung an den Philosophen entgegen. Nun beruht ja die ganze platonische Ethik auf der Herrschaft, welche die Vernunft ausübt, aber Plato hat, wenn er diese Forderung in unserer Lehre wiederholt und in das drastische Gewand des Mythus kleidet, vornehmlich die Unterdrückung eines sinnlichen Triebes und zwar des stärksten von allen, des Geschlechtstriebes, im Auge. Es war das Laster der Knabenliebe, das er bekämpfen wollte, ein Laster, das deutlich zeigt, dass der Höhepunkt von Bildung und Intelligenz ein Volk keineswegs schütze gegen die Ausgeburten einer unnatürlichen Sinnlichkeit. Freilich waren die Bedingungen dazu im alten Griechenland gegeben.

Ein wesentlicher Unterschied griechischer und moderner, spec. deutscher Verhältnisse zeigt sich in der Stellung des weiblichen Geschlechts. Während schon Tacitus in seiner Germania die Wertschätzung der Frauen an unseren Vorfahren rühmend hervorhebt, sehen wir bei den alten Griechen und besonders bei den Attikern das weibliche Geschlecht in einer sehr untergeordneten und vernachlässigten Stellung. Das männliche Geschlecht war das bevorzugte, und besonders war es die für bildungsfähiger gehaltene männliche Jugend, für deren harmonische Körper- und Geistesbildung in ausreichender Weise gesorgt war. Nun bestand der Unterricht nicht wie bei uns in regelmässigem Schulbesuch, sondern man eignete sich die zum Dienst des Gemeinwesens erforderlichen Kenntnisse im Verkehr mit älteren Bürgern an, unter deren Aufsicht auch die gymnastischen Uebungen stattfanden. Ein solches Verhältnis nahm oft einen sehr intimen Character an und konnte bei der vorherrschenden Neigung der Griechen für das sinnlich Schöne sehr leicht zum Missbrauch ausarten, wie denn auch thatsächlich das Laster der Knabenliebe so überhand genommen hatte, dass die Geschlechtsliebe nur noch einen praktischen Zweck verfolgte.[1]) Es ist hier nicht meine Aufgabe, auf die sittliche Seite derselben hinzuweisen, die, so gewiss sie in der älteren Zeit und besonders in der lykurgischen Verfassung vorhanden war, doch sicher späterhin der sinnlichen nicht die Wagschale hielt, ich beschränke mich vielmehr darauf hinzuweisen, dass Plato das Andenken seines Lehrers und Meisters Sokrates, der bekanntlich den ersten Protest gegen jenes Laster eingelegt hat, nicht besser ehren konnte als dadurch, dass er diesen Kampf in Wort und Schrift fortsetzte.

Wer aber auf seine Zeit sittlich bessernd einwirken will, muss auch selbst besser sein; er darf die Tugend nicht nur predigen und beschreiben, sondern er muss sie auch ausüben und seinen Zeitgenossen vor allem das Vorbild eines sittlich reinen, makellosen Lebenswandels geben. Ist nun Plato dieser ersten aller Forderungen, deren Befolgung mehr wirkt als die beste Theorie, auch wirklich nachgekommen? Oder findet auf ihn die Beschuldigung des Seneka Anwendung, der ihm wie auch anderen Philosophen das bekannte „aliter loqueris, aliter vivis“ entgegenschleudert.[2])

[1]) Ich verweise auf den Aufsatz von M. Wohlrab: Knabenliebe und Frauenliebe im platonischen Symposion in „Jahns Jahrbüchern“, B. 119 (1879), p. 673 ff.

[2]) Seneca de vita beata c. 18; Ausgabe von Fickert, vol. III, p. 173.

Um mit den Zeugnissen zu beginnen, die von Gegnern der platonischen Schule ausgehen, so berichtet Cicero (Tusc. 4, 34,) dass Dicäarch, ein Schüler des Aristoteles, unserm Philosophen Ausschreitungen in der Liebe vorgeworfen habe. Erregt hier schon der offenbare Gegensatz der platonischen und aristotelischen Schule unser Misstrauen, so wird die Nachricht noch mehr entkräftet durch das völlige Stillschweigen des Aristoteles, der eine so auffallende Disharmonie von Lehre und Leben gewiss nicht ungerügt gelassen hätte.

Ferner soll Antisthenes, ein Mann, der mit seiner plebejischen Moral und seiner cynischen, die Bedürfnislosigkeit als höchste Tugend preisenden Asketik zu Plato in schroffem Gegensatz stand, aus gekränkter Eitelkeit, wie Diogenes Laertius III, 35 schreibt, einen Dialog gegen seine Sittlichkeit geschrieben und ihn mit hässlicher Verdrehung von Platos Namen Σάθων genannt haben.

Denselben Stempel der Gehässigkeit trägt die Schrift „περὶ παλαιᾶς τρυφῆς", die dem Aristipp, dem Gründer der kyrenaischen Schule, zugeschrieben wurde und die wie über andere Philosophen, so auch über Plato allerlei Klätschereien zu verbreiten suchte.

Was zunächst die Echtheit beider Schriften betrifft, so hat Steinhart [1]) wohl nicht Unrecht, wenn er sie, die eine mit Wahrscheinlichkeit, die andere mit Gewissheit den genannten Männern abspricht. Wir haben es hier wahrscheinlich mit Producten einer späteren Zeit zu thun, die das Schlüpfrige der platonischen Sprache, die sich oft hart an den Grenzen der Sittlichkeit bewegt, dazu benutzten, ihn in der öffentlichen Meinung herabzusetzen. Solche Männer brauchten, zumal wenn sie die Namen berühmter Zeitgenossen des Plato vorschoben, durchaus nicht zu fürchten Anstoss zu erregen, da ja selbst ein so begeisterter Anhänger des Plato wie der Jude Philo (de vita contemplativa, Frankof. 1691, 898 b) im Symposion nichts als eine Verherrlichung der gemeinen Knabenliebe fand.

Wenden wir uns jetzt zu einer kurzen Besprechung der von Aristipp in dem erwähnten Buche dem Plato zum Vorwurf gemachten Liebesverhältnisse, so bringt Diogenes L. III, 29—33 unter Platons Namen 8 kleine Liebesgedichte [2]) auf Knaben und Mädchen, die mit ihren erotischen Tändeleien zum Teil zwar den Kenner platonischer Philosophie befremden, die aber in der

---

[1]) Platon's Leben, Einleitung zu Platon's sämtlichen Werken, übersetzt von Müller. Leipzig 1873, p. 14, Anm. 39 u. 40; vgl. auch J. Bruckeri historia critica philosophiae, Lips. 1767, vol. I p. 592 u. 647.

[2]) Dass Plato, bevor er sich dem Sokrates ergab, auf poetischem Gebiete thätig gewesen, ist durch die dramatische Anlage seiner Dialoge, die feine Characteristik der Personen erwiesen und wird durch glaubwürdige Zeugnisse des Altertums verbürgt. Vgl. Gellius, noctes Atticae XIX, 11: neque adeo pauci sunt veteres scriptores, qui quidem eos Platonis esse philosophi affirmant, quibus ille adolescens luserit, cum tragoediis quoque eodem tempore faciendis praeluderet, worauf mit geringer Abweichung das Epigramm auf Agathon folgt, und Apuleius, de magia c. 10: cuius (scil. Platonis) nulla carmina exstant nisi amoris elegia: nam cetera omnia, credo, quod tam lepida non erant, igni deussit. Hierauf folgen in wörtlicher Übereinstimmung mit Diogenes die beiden Epigramme auf Aster, das auf Alexis und Phädrus und das letzte Drittel der Grabschrift auf Dio.

Mehrzahl durch ihren Inhalt keineswegs zu der Annahme berechtigen, dass ihr Verfasser unlauteren Regungen gefolgt sei. Vielmehr sind besonders die an Aster gerichteten so harmloser Natur, dass ich Steinhart (p. 166) nur beistimmen und in einer unedlen Auffassung nur einen unedlen Sinn erkennen kann. Was ferner die Persönlichkeiten der Geliebten angeht, so liegt nichts näher als die Vermutung, dass die Namen Phädrus und Agathon durch eine Verwechslung aus dem sokratischen in den platonischen Freundeskreis geraten seien, eine Ansicht, die von Socher (über Platons Schriften, München 1820, p. 432), Steinhart (p. 166) und anderen mit Recht geltend gemacht worden ist. Die Namen Aster und Alexis endlich werden einerseits sonst nirgends als Freunde des Plato erwähnt, während andrerseits der Name Aster recht wohl eine bildliche Deutung zulässt.

Ist bei allen diesen Epigrammen die Unechtheit wahrscheinlich, so ist sie sicher bei dem Gedicht auf Dion, das bei Diogenes folgenden Wortlaut hat:

Δάκρυα μὲν Ἑκάβῃ τε καὶ Ἰλιάδεσσι γυναιξί
Μοῖραι ἐπέκλωσαν δήποτε γεινομέναις.
Σοὶ δὲ, Δίων, ῥέξαντι καλῶν ἐπινίκιον ἔργων
Δαίμονες εὐρείας ἐλπίδας ἐξέχεαν,
Κεῖσαι δ' εὐρυχόρῳ ἐν πατρίδι τίμιος ἀστοῖς,
Ὦ ἐμὸν ἐκμήνας θυμὸν ἔρωτι Δίων.

Das Epigramm enthält also eine Grabschrift auf Dion. Dieser aber war 19 Jahr alt, als er die Bekanntschaft des 40jährigen Plato machte. Nun fallen aber zugegebener Weise alle poetischen Versuche Platos in die Zeit bis zum Eintritt in den Freundeskreis des Sokrates, der in seinem 20. Jahre erfolgte!! —

Endlich darf es nicht Wunder nehmen, dass die Nachricht bei Diogenes Laertius III, 46, dass sich auch Frauen unter seinen Zuhörern befunden hätten, ebenfalls zu Angriffen auf seine Sittlichkeit ausgebeutet wurde. So wird ihm ein zärtliches Verhältnis mit einer Hetäre Archäanassa angedichtet (Diog. L. III, 31 u. Athenäus 13, 589, c—d), die nicht mehr jung gewesen zu sein scheint, weil es heisst, dass Amor noch auf ihren Runzeln seinen Sitz aufgeschlagen habe. In einem zweiten bittet Plato eine gewisse Xanthippe (Diog. L. III, 32) um Gewährung der Liebesgunst, ein Epigramm, das für den, der das wenig zärtliche Verhältnis des Sokrates zu seiner Frau kennt, nur eine komische Wirkung hat. —

Alle diese Zeugnisse des Altertums, finden sie nicht genügende Nahrung in der befremdenden Milde, mit der Plato selbst an einer Stelle im Phädrus über die Knabenliebe urteilt? ja scheint er nicht in der Republik dieses Laster sogar zu empfehlen? Wir werden auf diese beiden Stellen etwas näher eingehen; vielleicht gelingt es, ihnen eine weniger verfängliche oder ganz harmlose Deutung zu geben.

Wir lesen im Phädrus 256, c—e:

„Wenn sie aber ein minder edles und unphilosophisches, aber doch noch ehrliebendes Leben führen (*διαίτῃ φορτικωτέρᾳ τε καὶ ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δὲ*, vgl. C. Schmelzer, Commentar zu Platos Phädrus. Gymn.-Pr. Guben 1868, p. 20 und desselben Ausgabe des Phädrus, p. 55), dann überraschen vielleicht mal im Rausch oder in einem andern sorglosen Augenblick die beiden ungezügelten Rosse die Seelen in unbewachtem Zustande, führen sie zusammen, treffen die von der Menge glücklich gepriesene Wahl und vollbringen es. Haben sie es aber vollbracht, so wiederholen sie es, wenn auch selten, weil sie etwas gethan, was nicht die Zustimmung der ganzen Seele gefunden hat. Freunde sind nun zwar auch diese, weniger aber als jene, und sie verkehren sowohl während der Zeit ihrer Liebe als auch noch später mit einander, da sie nach ihrer Meinung die grössten Pfänder gegeben und genommen haben und es für Unrecht halten, mit Nichtachtung derselben in Feindschaft zu geraten. Wenn sie aber sterben, so verlassen sie zwar ungefiedert, aber doch mit dem Drange nach Beflüglung das Leben, sodass sie doch immerhin keinen geringen Lohn ihres Liebeswahnsinns davontragen. Denn in die Finsternis und den unterirdischen Ort brauchen sie nicht mehr zu wandern, da sie bereits ihre erste Weihe zum Betreten des himmlischen Pfades erhalten haben, vielmehr werden sie lebend im Licht glücklich sein in ihrer Gemeinschaft und auch, ist die Zeit gekommen, mit einander zur Beflüglung gelangen."

Uns ist es unklar, wie man in diesen Worten eine Billigung jenes Lasters finden kann. Plato bringt sich vielmehr, indem er die Ausführung von der Menge glücklich preisen lässt, in einen bewussten Gegensatz zu dieser. Auch verlassen ja die Gefallenen ungefiedert dieses Leben; sie stehen also hinter denen zurück, die mit dem Tode auch die Beflüglung als Lohn ihres tugendsamen Wandels davontragen. So gewiss Plato hier einen Unterschied feststellt, so weit ist er allerdings davon entfernt, denen, die einmal in einem unbewachten Augenblick der Verführung erlegen sind, die Möglichkeit der Beflüglung abzusprechen, sofern sie nur den Drang darnach noch empfinden. Bedingung hierfür aber ist das nicht völlige Erstorbensein der *φιλοτιμία* der Ehrliebe, einer Tugend, die er im vorigen (253 d) als Eigenschaft des guten Seelenrosses gerühmt hatte in den Worten: *τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς.* So ist der Standpunkt unserer Stelle nur ein Übergangsstadium von dem Zustand der Sittenreinheit zu dem der Unsittlichkeit, verknüpft mit jenem durch das Streben nach Besserung, mit diesem durch momentanes Erliegen unter die Herrschaft der Sinne. Dem entspricht auch der Lohn, der mit dem Grade der Bändigung des sinnlichen Bestandteiles unserer Seele abnimmt.

Dass Plato an unserer Stelle nicht mit derselben Entschiedenheit wie sonst jenes unnatürliche und verabscheuungswürdige Laster bekämpft, ist kein Umstand, den wir zu seinen Ungunsten deuten dürfen. Handelt denn der Christ anders, der doch von seinem Standpunkt aus

z. B. den ausserehelichen Geschlechtsgenuss auf's schärfste verurteilt? Oder wird er über den, der in einer schwachen Stunde unterlegen ist, den Stab brechen, sobald er nur noch Reue zeigt und das Bestreben sich zu bessern?

Übrig bleibt uns noch der schwierigere Teil unserer Aufgabe, nämlich die Besprechung der Stelle in der Republik, in welcher Plato die Knabenliebe nicht nur zu dulden, sondern sie sogar zum Princip zu erheben scheint, indem er sie, wenn auch nur in einem bestimmten Falle, nämlich als Anreizungsmittel der Tapferkeit, durch Gesetze sanktioniert wissen will.*)

Lassen wir die Stelle (Republik V, 468 b—c) ihrem Wortlaut gemäss folgen: *Τόν δὲ ἀριστεύσαντά τε καὶ εὐδοκιμήσαντα οὐ πρῶτον μὲν ἐπὶ στρατείας ὑπὸ τῶν συστρατευομένων μειρακίων τε καὶ παίδων ἐν μέρει ὑπὸ ἑκάστου δοκεῖ σοι χρῆναι στεφανωθῆναι; ἢ οὔ; Ἔμοιγε. Τί δὲ; δεξιωθῆναι; Καὶ τοῦτο. Ἀλλὰ τόδ', οἶμαι, ἦν δ' ἐγώ, οὐκέτι σοι δοκεῖ. Τό ποῖον; Τὸ φιλῆσαί τε καὶ φιληθῆναι ὑπὸ ἑκάστου. Πάντων, ἔφη, μάλιστα· καὶ προστίθημί γε τῷ νόμῳ, ἕως ἂν ἐπὶ ταύτης ὦσι τῆς στρατείας, μηδενὶ ἐξεῖναι ἀπαρνηθῆναι ὃν ἂν βούληται φιλεῖν, ἵνα καὶ ἐάν τίς του τύχῃ ἐρῶν ἢ ἄῤῥενος ἢ θηλείας, προθυμότερος ᾖ πρὸς τὸ ἀριστεῖα φέρειν. Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ. ὅτι μὲν γὰρ ἀγαθῷ ὄντι γάμοι τε ἕτοιμοι πλείους ἢ τοῖς ἄλλοις καὶ αἱρέσεις τῶν τοιούτων πολλάκις παρὰ τοὺς ἄλλους ἔσονται, ἵν' ὅτι πλεῖστοι ἐκ τοῦ τοιούτου γίγνωνται, εἴρηται ἤδη.*"

Fragen wir nach den Merkmalen, die zu einer dem Plato ungünstigen Fassung dieser Worte berechtigen, so gehört nur wenig Voreingenommenheit dazu, zunächst in den Verben *φιλεῖν* und *φιλεῖσθαι* die verwerfliche Seite der Knabenliebe ausgedrückt zu finden, zumal da bald darauf das sonst hierfür gebräuchliche *ἐρᾶν* folgt.

Ferner erregt der Ausdruck *ἀπαρνεῖσθαι* Verdacht, den absolut zu fassen und mit *οὐ χαρίζεσθαι*, einem Verbum, das sehr oft in hässlichem Sinne von Plato gebraucht wird, zu identificieren, leicht jemand sich berechtigt fühlen dürfte. Schliesslich liegt die Möglichkeit nahe, den Ausdruck *γάμοι* in dem durch *γὰρ* eingeleiteten Schlusssatze als die endliche Belohnung und das Ziel des *ἐρᾶν τινος θηλείας* anzusehen und daraus auf eine aus Zartgefühl freilich nicht besonders erwähnte Ausübung der in dem Ausdruck *ἐρῶν τινος ἄῤῥενος* angedeuteten Männerliebe zu schliessen.

Diese drei Gründe werden es wohl gewesen sein, die z. B. unsern Schleiermacher bewogen haben, in unsrer Stelle eine directe Empfehlung der gewöhnlichen Knabenliebe zu finden. Und doch glauben wir zu einer Widerlegung hinreichende Veranlassung zu haben.

Was zunächst die Ausdrücke *φιλεῖν* und *ἐρᾶν* anlangt, so steht fest, dass Plato sie genau unterscheidet. Dies geht z. B. sehr klar aus dem Lysis hervor. Weil im Anfang von einem

*) Das von C. Ackermann p. 66 Anm. 2 citierte Intelligenzblatt der allgem. Litteraturzeitung 1833, Nr. 77, habe ich nicht benutzen können.

erotischen Verhältnis die Rede war, finden wir nur das Verbum ἐρᾶν oder andere erotische Ausdrücke wie ἔρως, ἐρωτικῶς. Der grössere Teil des Dialoges aber hat Eltern- und Freundesliebe zum Gegenstand, und deshalb finden wir plötzlich nur φιλεῖν, φιλία u. s. w. angewendet und erotische Ausdrücke nur dann, wenn von der Leidenschaftlichkeit sinnlicher Aufregung im Gegensatz zur sonstigen Liebe die Rede ist. (Vgl. 211e; 212b, 221b u. e; 222a). So hat denn Plato auch in unserem Falle φιλεῖν und φιλεῖσθαι wohl mit der Absicht an den Anfang gestellt, von vornherein jeden Gedanken an die Ausübung sinnlicher Erotik auszuschliessen. Und wenn bald darauf das Verbum ἐρᾶν folgt, so ist es, wie der Sinn der ganzen Stelle zeigt, nicht etwa nur ein anderer Ausdruck für φιλεῖν, sondern es dient wie auch sonst zur Bezeichnung erotischer Liebe, die zu dem φιλεῖν und φιλεῖσθαι erst die Veranlassung giebt, ohne dass damit auch der geringste Grund vorhanden wäre, dieselbe von ihrer hässlichen Seite aufzufassen. In Betreff des zweiten Punktes verdient der Umstand Berücksichtigung, dass ἀπαρνεῖσθαι doch nicht notwendig mit οὐ χαρίζεσθαι identisch zu sein brauche, da wir z. B. im Phädräus 256, a lesen: ὅταν τε ονγκατακέωνται, οἷός ἐστι μὴ ἂν ἀπαρνηθῆναι τὸ αὑτοῦ μέρος χαρίσασθαι τῷ ἐρῶντι, εἰ δεηθείη τυχεῖν. Hier ist also der Ausdruck ἀπαρνεῖσθαι allein nicht genügend, sondern er bedarf eines χαρίσασθαι, um zum erotischen Ausdruck gestempelt zu werden. Was ist also in unserem Falle zu ergänzen? Nun, ich denke, nichts anderes als ein φιλεῖν und φιλεῖσθαι, wodurch die verfängliche absolute Fassung ihre einfachste Erklärung findet.

Endlich wird die Nichtigkeit auch des vierten Grundes dem aufmerksamen Leser nicht entgehen. Vier Belohnungen sind es, die Plato dem tapferen Kämpfer verheisst, Bekränzung und Begrüssung durch Darreichen der Hände von Seiten der Jünglinge und Knaben, Kuss von Seiten des Geliebten und endlich ein reichlicher Geschlechtsgenuss, der das Angenehme mit dem Nützlichen verbindet. Der mit γάρ eingeleitete Schlusssatz nämlich führt nur den in ἐρῶν τινος θηλείας eingeleiteten Gedanken näher aus, indem er mit Bezugnahme auf einen früher (460, b) gemachten Vorschlag die Geschlechtsliebe steigert zum Geschlechtsgenuss.

Und so dürfte die folgende Übersetzung unserer Stelle geeignet sein, allen Zweifeln über die Sittlichkeit des Inhalts die Spitze abzubrechen: „Wer sich aber hervorthut und auszeichnet, soll der nicht schon im Lager von den mitziehenden Jünglingen und Knaben der Reihe nach von einem jeden bekränzt werden oder nicht? Mit Fug und Recht. Ferner nicht auch an der Rechten gefasst werden? Auch das soll geschehen. Das folgende aber wirst Du mir kaum zugestehen! Was wäre das? Das Recht einen jeden zu küssen und wieder geküsst zu werden. Gerade das gefällt mir. Und zwar füge ich noch hinzu, dass es während der ganzen Dauer des Feldzuges niemandem gestattet sein soll, ihm den Kuss zu weigern, damit er um so eifriger sei, den Preis der Tapferkeit zu verdienen, wenn er etwa in einen Knaben oder ein Mädchen verliebt ist. Schön, entgegnete ich. Und was diesen Punkt angeht (das γάρ entspricht hier dem nam der

praeteritio des Lateiners), so haben wir ja schon früher darüber gesprochen, dass einem Wackeren öfter Gelegenheit geboten wird, Ehen einzugehen als den übrigen, und dass sie öfter die Wahl treffen wird als die andern, damit nur recht viele von ihm erzeugt werden."

Haben wir so diesen beiden Stellen eine Deutung zu geben versucht, die einerseits unserer Überzeugung völlig entspricht, andrerseits die unserem Philosophen gemachten Vorwürfe widerlegt, so finden wir den entschiedenen Ton begreiflich, mit welchem Plato an anderen Stellen, so im Gorgias 494e, besonders aber in den Gesetzen I, 636 und VIII, 836—839 seinem Abscheu vo diesem Laster wie überhaupt vor jeder anderen unnatürlichen und von der Ehe abziehenden Befriedigung des Geschlechtstriebes Ausdruck giebt.

Mochte Plato in seiner Jugend die Macht der Liebe mit ihren Schmerzen und Seligkeiten an sich erfahren haben, mochte er einen harten Kampf mit der Sinnlichkeit gekämpft haben — denn nur wer Selbsterlebtes berichtet, weiss mit solch' packender und lebenswarmer Anschaulichkeit zu schildern — der Philosoph Plato hat den Kampf hinter sich, und wenn Suidas von ihm sagt: *τελευτῇ δὲ . . . οὐδὲ γάμον τινὰ οὐδὲ ὁμιλίαν καθέπαξ σώματος εἰς πεῖραν δεξάμενος,* so haben wir keinen Grund, dieser Nachricht zu misstrauen. Die Gründe, die ihn bewogen haben, auf die Ehe zu verzichten, waren nach dem, was er über die Geschlechtsliebe auch in unserer Lehre äussert, nicht principielle und durch das Wesen seiner Philosophie bedingte. Sie mögen vielmehr rein persönlicher Natur gewesen sein und entziehen sich als solche unserer Mutmassung.

Aber das *ἐπιθυμητικόν* der Seele umfasst nicht nur die Reize und Lockungen der sinnlichen Lust, sondern Plato bemerkt ausdrücklich,*) dass er in diesen Seelenteil auch die Begierde nach Geld und Gut eingeschlossen wissen will. Und was gäbe es auch, was abgesehen von dem sinnlichen Triebe geeigneter wäre, den Menschen fester an den Staub irdischer Unvollkommenheit zu fesseln, die Schwingen seines zu den Idealen aufstrebenden Geistes stärker zu hemmen als das unselige Hasten und Trachten nach irdischem Besitz?

Wir finden es daher sehr begreiflich, dass Plato auch diesen Punkt nicht unberücksichtigt lässt und eine gewisse Gleichgültigkeit gegen den Erwerb von Hab und Gut auch seinem Erotiker zur Pflicht macht. Nachdem er im Phädrus (252) die Vernachlässigung des eignen Vermögens als eine Folge des Zustandes hingestellt hat, in den der vom Eros Ergriffene versetzt wird, geht er im Symposion (203) näher auf unsere Frage ein. Er lässt Eros erzeugt werden von der Penia und dem Poros, dem Sohn der Metis, der Göttin des klugen Rates. Nach seiner mütterlichen Abstammung ist er arm, rauh, unansehnlich, barfuss, hat keine Behausung, sondern liegt immer am Boden und schläft ungebettet unter freiem Himmel. Was seine väterlichen Eigenschaften betrifft, Keckheit, Betriebsamkeit, Klugheit, so befähigen ihn diese, jeder Zeit den Zustand des

*) Staat 8, 553 u. 9, 581.

Mangels zu verlassen. Das Erworbene aber geht immer wieder verloren, so dass er wie sonst, so auch in Beziehung auf irdisches Gut eine Mittelstellung einnimmt zwischen Armut und Reichtum.

Dieser Mythus giebt ja zunächst nur eine Beschreibung des Eros, aber Plato liebt es, seine Anforderungen an den Erotiker als Eigenschaften in der Person des Eros zu verkörpern, und so enthält er in der That eine Anweisung darüber, wie der wahre Erotiker sich in Bezug auf Besitz und Erwerb irdischen Gutes zu verhalten habe.

Arm ist Eros, aber diese Armut ist unverschuldet, sie ist ihm angeboren. Nicht dasselbe gilt vom Reichtum, der kein blosses Erbteil seines Vaters ist; denn Poros ist nicht identisch mit dem Reichtum, sondern er bezeichnet als Gott der Erfindsamkeit nur die zum Reichtum verhelfenden Eigenschaften. Diese nur sind ihm angeboren, ihre Anwendung bezweckt nicht den Erwerb von Hab und Gut, sondern bewirkt ihn in notwendiger Folge.

So werden auch die äusseren Verhältnisse eines Philosophen keine glänzenden sein, wenn gleich seine Armut keine beabsichtigte sein darf (wie es z. B. bei Antisthenes der Fall war). Nun besitzt er ja in dem Schatz seiner Philosophie einen unerschöpflichen Born des Reichtums, aber dieser darf nicht den Gegenstand seines Strebens bilden, weil das Streben nach Weisheit den Gelderwerb ausschliesst. So wird der Wechsel von Armut und Reichtum auch sein Loos sein.

Wir sehen, Plato hat es meisterhaft verstanden, in scheinbaren Äusserlichkeiten versteckt seine Ansicht von dem Erwerb irdischer Güter kund zu geben, eine Ansicht, die zwischen den Extremen des affectierten Strebens nach Armut und der Habsucht die Mitte haltend in schönstem Einklang steht mit der weisen Mässigung, die wir im vorigen Kapitel zu bewundern Gelegenheit hatten.

Entsprach nun diesem Einklang der Anforderungen auch eine Harmonie der practischen Bethätigung oder müssen wir den mancherlei Nachrichten zu Folge, die ihm schnöde Gewinnsucht vorwerfen, annehmen, dass er in dieser Beziehung dem Vorbild seines Lehrers untreu geworden sei, der, abgesehen von anderen Nachrichten, durch das ausdrückliche Zeugnis des Alcibiades (Symposion 216 u. 219 am Schluss) als ein Verächter des Reichtums hingestellt wird? So wird seiner Gewinnsucht Erwähnung gethan in einem Zwiegespräch mit Aristipp*), das wohl mehr die Schlagfertigkeit dieses Weltmannes beweisen soll und ausserdem viel zu sehr das Gepräge einer unschuldigen Anekdote an sich trägt, als dass jemand etwas Ernstes dahinter vermuten dürfte. Dasselbe gilt von einer anderen Nachricht bei Walz, ad Arsenii Violetum p. 508, nach welcher Plato auf die Frage, warum er im hohen Alter noch so sehr am Golde hinge, die sophistisch gefärbte Antwort gegeben haben soll, es sei besser, jenes bei seinem Tode seinen

*) Athenäus 8, 343, d: *Ἀρίστιππος, Πλάτωνος ἐπιτιμήσαντος αὐτῷ διότι πολλοὺς ἰχθῦς ἠγόρασε, δυοῖν ὀβολοῖν ἔφησεν ἐωνῆσθαι. τοῦ δὲ Πλάτωνος εἰπόντος ὅτι καὶ αὐτὸς ἂν ἠγόρασε τοσούτου, ὁρᾷς οὖν, εἶπεν, ὦ Πλάτων, ὅτι οὐκ ἐγὼ ὀψοφάγος, ἀλλὰ σὺ φιλάργυρος.*

Feinden zu hinterlassen, als diese lebend darum bitten zu müssen, als ob Plato nicht mächtige und begüterte Freunde gehabt hätte, die ihm mit Freuden ausgeholfen hätten, wie denn auch durch das Zeugnis des Diogenes und Plutarch[1]) feststeht, dass Dion an seiner Statt die Ausstattung seiner Choregie übernommen habe. Andere verwechseln ihn offenbar mit den Schmarotzern des Dionysius, wenn sie seinen Reisen nach Sicilien Habsucht als Motiv unterschieben, so Themistios und Philostratus,[2]) ferner der Comödiendichter Ephippos,[3]) der ihm um schnöden Gewinns halber sogar das nichtswürdige Geschäft eines Sykophanten andichtet, ja Diogenes weiss 3, 9 sogar die Summe von 80 Talenten anzugeben, die er von dem Tyrannen erhalten haben soll. Diese letzteren Nachrichten sind an die sicilischen Reisen und seinen Aufenthalt in Syrakus angeknüpft, und es liegt nichts näher als die Vermutung, sie entweder für Producte des Neides und der Missgunst zu halten, denen sein Zusammenleben mit Schmarotzern erwünschte Gelegenheit zur Verleumdung bot, oder für Machwerke solcher, die bei der Selbstsucht ihrer Zeit in gutem Glauben nur in der Gewinnsucht die Triebfeder seiner Handlungsweise erblickten. Gab doch selbst seine Reise nach Ägypten, die doch nur dem Wunsche entsprang, dieses geheimnisvolle Wunderland, seine Verfassung u. s. w. durch eigene Anschauung kennen zu lernen, zu der Vermutung Anlass, als wäre Ölverschleiss der Zweck derselben gewesen, eine Nachricht, die selbst Plutarch aufzunehmen sich nicht scheute (Solon 2, 4). Diese Reise konnte man sich, da es in Ägypten keine Gelegenheit zum Schmarotzern gab und Plato ganz in seine Spekulationen vertieft sich wohl wenig zu äussern pflegte, eben nur dadurch erklären, dass man kaufmännische Motive mit in's Spiel brachte.

Mit dieser kurzen Betrachtung ist, wie mir scheint, die geringe Glaubwürdigkeit dieser Quellen erwiesen, und wir können uns der Betrachtung der bei weitem gewichtigeren Gegenbeweise zuwenden. So haben wir an der bekannten Thatsache, dass er sich unter den Vieren befunden habe, die dem Sokrates eine Bürgschaft anboten (Apologie 38, b), einen Beweis für's Gegenteil. Ferner spricht für unsere Ansicht die ausdrückliche und durch andere Berichte über die Art seines Auftretens am Hofe zu Syrakus bestätigte Nachricht bei Plutarch,[4]) dass er keine Geschenke von Dionysius angenommen habe. Endlich — und das ist der vollgültigste Beweis — verdient die durch Diogenes und die vita anonyma[5]) überkommene Notiz unbedingten Glauben, dass er unentgeltlichen Unterricht erteilt habe. So bewies er sich nicht nur allen Gunstbezeugungen des Tyrannen gegenüber als festen Character, sondern verschmähte es auch nach Art der Sophisten seine Lehrthätigkeit zur melkenden Kuh zu machen.

---

[1]) Diogenes L. III, 3; Plutarch Dion 17, 2; — Aristides 1, 4.
[2]) Themistios, or. 23, 285 c; Philostratus, Apollon. v. Tyana p. 12, v. 24 (Venedig 1502).
[3]) Athenaeus XI, 509, c (vgl. auch Seneca, de vita beata 27, 5).
[4]) Dion 19, 2.
[5]) Diogenes 4, 2; vita anonyma (Bibliothek der alten Lit. und Kunst 5. Stück p. 16).

Diesem selbstlosen Thun entsprechen die Nachrichten, die uns das Altertum über seine Vermögensverhältnisse erhalten hat. Die weitaus grösste Mehrzahl derselben (Suidas, Gellius, noct. Att. III, 17, Aelian var. hist. III, 27, Damaskius in der vita Jsidori 158) lassen ihn in dürftiger Armut leben und Apuleius de dogm. Plat. I c. 4 nennt sogar nur den der Akademie benachbarten Garten, zwei Sclaven, eine Schale und zwei Ringe als das einzige Erbteil, das er hinterlassen. In sonderbarem Contrast hierzu steht die von Hieronymus adv. Jovianum (Basel, 1706) II, p. 54 überlieferte Notiz, dass er reich gewesen sei.

Wir werden bei der Beurteilung dieser beiden widersprechenden Nachrichten das Richtige kaum verfehlen, wenn wir beide vereinigend auch ihm eine Mittelstellung anweisen. Denn der Umstand, dass seine Eltern alten Adelsgeschlechtern angehörten, dass er selbst eine nur den Reicheren zugängliche Erziehung genossen, ferner die schon erwähnte dem Sokrates angebotene Bürgschaft beweisen hinlänglich, dass sein väterliches Erbteil nicht unbedeutend gewesen sei. Jene oben erwähnte Choregie aber, die Dio unter seinem Namen leistete, gestattet, wie K. F. Hermann B. 1 p. 78 richtig bemerkt, keinen Rückschluss auf seine eigenen Vermögensverhältnisse, da er jenem aus freien Stücken (vgl. Plutarch, Dion 17, 2) Gelegenheit geben wollte, sich bei den Athenern beliebt zu machen.

Auch wird das Gewicht jener Erbschaftsnachricht bei Apulejus bedeutend durch sein von Diogenes 3, 41—43 erhaltenes Testament geschwächt, wonach seine Vermögensverhältnisse zwar nicht glänzende, so doch erträgliche gewesen sind. So werden wir bei den Nachrichten über seine Armut wohl mit dem Bestreben derjenigen zu rechnen haben, die auf den hervorragendsten Schüler des Sokrates gern die sokratische Ärmlichkeit übertragen wollten. Andrerseits aber lasst uns die vielen und weiten Reisen bedenken, sein langes, behaglicher Ruhe ergebenes und aller öffentlichen Wirksamkeit entbehrendes Leben in der Heimat, seine Freigebigkeit, seinen mit idealen Plänen beschäftigten und daher aller practischen Klugheit entbehrenden Geist, dann werden wir es begreiflich finden, dass sein Vermögen, sowie die Einkünfte seines Besitztums allmählich sich verzehrten.

Endlich darf als hierbei schwer ins Gewicht fallend nicht unerwähnt bleiben die ganze Art platonischer Lebensweise, ein Punkt, auf den wir in Kürze näher eingehen wollen, indem wir anknüpfend an die bereits erwähnte Stelle in der Republik (580 Schluss), wonach auch die auf Speise und Trank gehende Begierde zu dem ἐπιθυμητικόν gehört, die Frage aufwerfen, wie Plato es mit dem Genusse irdischen Gutes gehalten wissen wollte. Diese Frage, die doch einen so wichtigen Teil platonischer Ethik ausmacht, konnte füglich auch in der Lehre vom Eros nicht ganz unberücksichtigt bleiben, zumal in der Lobrede des Alcibiades (220) bei der Schilderung des Verhaltens des Sokrates auf dem Feldzug nach Potidäa darauf Bezug genommen wird. Könnten wir uns auch schon aus dem Beispiel des Sokrates einen Schluss gestatten auf die Art

und Weise, wie Plato sich einen wahren und richtigen Lebensgenuss gedacht haben mochte, so zeigt doch eine Betrachtung der Eigenschaften des Eros, dass es Plato auch an einer theoretischen Auffassung nicht hat fehlen lassen.

203 heisst es vom Eros: „Bald blüht er an demselben Tage auf und lebt, sobald es ihm gut geht, bald stirbt er dahin, um dann vermöge der Natur seines Vaters bald wieder aufzuleben. Das Erworbene aber fliesst immer wieder unten durch.“ Diese Worte enthalten, wie es mir scheint, die Anschauungen, die ein Philosoph im Sinne Platos von dem Genuss irdischer Güter haben soll. Sie zeigen uns in treffender Kürze, dass der Philosoph keineswegs gegen alle Genüsse dieses Lebens unempfindlich und gleichgültig zu sein brauche, sondern dass ein heiterer Lebensgenuss sich gar wohl vertrage auch mit dem Ernst philosophischer Spekulation. Der Philosoph freut sich seines Lebens in der Fülle irdischen Besitzes, doch ist seine Freude eine massvolle, eine Beschränkung, die das Gesagte in der Schilderung enthält, die von des Sokrates Art das Leben zu geniessen entworfen wird.

Und Plato? War der Lebensgenuss, den er empfiehlt, auch bei ihm zur Praxis geworden? Hielt er sich frei von der schroffen Einseitigkeit derer, die entweder allen Genuss verdammten oder das Vergnügen als letzten Lebenszweck ansahen? Fragen wir nach Zeugnissen des Altertums, so waren es wiederum seine sicilischen Reisen, die, wie sie seiner Bereicherung gedient haben sollten, nun auch zum Beweise seiner Genusssucht herhalten mussten. So berichten Lucian, Diogenes, die Rhetoren Aristides und Themistios,[1]) die ihn sämtlich der sicilischen Küche wegen die Reisen unternehmen lassen. Freilich wird der, welcher die Autorität nicht nur einzelner Personen, sondern ganzer Stände angreift, vor allem der, welcher ihr materielles Wohl in Frage stellt, wenn er z. B. wie Plato im Gorgias die Rhetorik durch einen Vergleich mit der Kochkunst der Lächerlichkeit preisgiebt, auf Hass und Verfolgung gefasst sein müssen, aber obiger Vorwurf ist doch zu abgeschmackt, als dass wir ihn nicht für eine gedankenlose Nachfaselung eines komischen Scherzes halten sollten.[2])

In der That, wir bedürften nicht des Zeugnisses des Olympiodor, der mit einem Lächeln des Mitleides auf den Lippen dieser Behauptung des Aristides entgegentritt,[3]) nicht des übereinstimmenden Berichtes des 7ten Briefes und des Lebens des Dion von Plutarch, wonach Plato in dem wüsten Genussleben am Hofe zu Syrakus einen grossen Umschwung zum Besseren hervorgerufen habe, der freilich bei der allzutief eingerissenen Sittenverderbnis und dem wankelmütigen Character des jüngeren Dionysius nicht von langer Dauer gewesen ist.

---

[1]) Lucian, *περὶ παρασίτου*, 861 (Jakobitz) Diogenes VI, 25; Aristides, or. 46, 229; Themistios or. 23, 285 c.
[2]) Vgl. Steinhart, Leb. des Plato, p. 143.
[3]) *βίος Πλάτωνος*, c. 4: *καὶ οὐ Σικελικῆς τραπέζης χάριν, ᾧ γενναῖε Ἀριστείδη.*

„Alles Ding ist nicht an und für sich schön oder hässlich, sondern schön gethan ist es schön und hässlich gethan hässlich.“

Diesen Grundsatz, den Plato dem Pausanias in den Mund legt (181 am Anfang), und den, soviel mir bekannt ist, unser Schiller wiedergab, wenn er als Maxime aller Lebensweisheit den Satz aufstellte, dass man niemand beurteilen dürfe nach dem, was er sei, sondern nach der Art und Weise, wie er sein Geschäft betreibe, sehen wir auch im Leben des Plato überall bestätigt. Alles irdische Gut galt ihm zu dem Zweck in den Dienst des Menschen gestellt, dass dieser sich im Gebrauch desselben zu sittlicher Selbständigkeit und Freiheit heranbilde. So ist er weit davon entfernt, in einem egoistischen Sichselbergenügen seine Glückseligkeit zu suchen, sondern er benützt sein irdisches Gut in jener massvollen Weise, die ihn als echten Griechen der classischen Zeit kennzeichnet. Das beweisen seine weiten Reisen, die, wenn sie auch in erster Linie wissenschaftlichen Zwecken dienten, doch zum guten Teil seiner Freude an der Natur entsprangen,[1]) das beweist seine Vorliebe für einigen Schmuck der häuslichen Einrichtung,[2]) sein liebenswürdiges Entgegenkommen Fremden gegenüber,[3]) sein Verhältnis zu den Häuptern der kynischen und kyrenaischen Schule, das zwar kein feindseliges, aber doch auch kein sehr freundschaftliches gewesen ist, das beweist endlich die Einkleidung, die er unserer Lehre vom Eros gegeben, indem er sie teils in der frischen, freien Natur, teils bei einem Gastmahl vortragen lässt, bei dem es an nichts fehlt, was den Gästen den Aufenthalt angenehm machen konnte. Überhaupt scheint Plato im Gegensatz zu den Pythagoräern grosse Freude am heitern, geselligen Zusammenleben empfunden zu haben. Gemeinsame Mahlzeiten vereinigten ihn oft mit seinen Schülern, bei denen in ungezwungenem Verkehr wohl manches schöne Wort über ein ewig Wahres, Gutes und Schönes mag geredet worden sein. Freilich darf man bei diesen Gastmählern nicht unser Symposion im Auge haben, das bekanntlich in ein wildes Trinkgelage ausartet, sondern sie waren bekannt und fast sprüchwörtlich geworden durch ihre Einfachheit. Bezeichnend hierfür ist der Ausspruch, den Hegesandros dem Timotheus in den Mund legt.[4]) Dieser begegnete einst am Tage nach einem solchen Gastmahl unserm Plato und meinte launig: „Bei Euch speist man ja mehr für den folgenden Tag als für den gegenwärtigen.“ Diese Frugalität wird noch bestätigt durch das in diesem Falle gewiss unverdächtige Zeugnis des Athenäus,[5]) der zugiebt, dass die platonischen Gastmähler sich nicht bis zum nächsten Tage ausgedehnt und nicht wüstes Trinken zum Zweck gehabt hätten, sondern dass man zusammen-

[1]) Dieselbe kann nach der lieblichen Schilderung im Phädrus 230 nicht gering gewesen sein.

[2]) Diogenes 6, 26.

[3]) Vgl. die schöne Erzählung: Aelian var. hist. 4, 9, die, wenn sie auch dem Anekdotenhaften nahe kommt, doch nichts von ihrem bezeichnenden Inhalt verliert.

[4]) Athenaeus 10, 419 d; vgl. auch Plutarch, moralia 127 b, Aelian var. hist. 2, 18.

[5]) Athenaeus 12, 547 Ende u. 548 Anfang.

gekommen sei, um in vertraulichem Verkehr das Göttliche zu ehren und in heiterer Unterhaltung die gesuchte Erholung zu finden.

Dieser Mässigkeit im Genuss entsprach die lange Lebenszeit Platos. Er brachte es, obgleich sein Körper auf den weiten Reisen gewiss mannigfacher Beschwerde ausgesetzt gewesen war, auf ein Alter von 80 Jahren, und zwar soll er nach den meisten Nachrichten bei einem Mahle sanft aus dem Leben geschieden sein, eine Nachricht, die, selbst wenn sie erfunden wäre, nur der schon im Altertum vorhandenen Überzeugung von der wundervollen Harmonie platonischen Lebens und Lehrens Ausdruck geben würde.

Werfen wir am Schluss dieses unseres ersten Teils einen zusammenfassenden Blick auf das Gesagte, so ist es die Schönheit, der Plato nachstrebt. Wahre Schönheit aber besteht im richtigen Masshalten; deshalb will er den Geschlechtstrieb nicht unterdrückt wissen, dessen einzig natürliche Bethätigung er in der Ehe findet, deshalb entäussert er sich nicht seiner Güter, um in egoistischer Armut zu leben, deshalb empfiehlt und bethätigt er einen heiteren Lebensgenuss, der freilich die Grenzen der Mässigung nicht überschreiten darf.

Fragen wir, ob die übrige Philosophie Platos dasselbe Gepräge der schönen Mitte aufweist, so können wir nicht umhin, hier zum ersten Male einen Widerspruch festzustellen. Im Phädon wird nämlich das Wesen wahrer Philosophie in die Befreiung und Absonderung der Seele von dem Leibe gesetzt. Das Sinnliche ist der Ursprung alles Übels, es macht nur Unruhe und Störung, und hindert den Geist, das Wahre zu erkennen. Deshalb wird der Geschlechtstrieb verworfen, Geld und Gut und aller Schmuck des Lebens hintangesetzt und das Sterbenwollen, d. h. das Verlangen reiner Geist zu werden, als das alleinige Streben eines Philosophen hingestellt. Hier finden wir also eine unverkennbare Hinneigung Platos zu einer asketischen Lebensweise, die doch unserer Lehre vom Eros völlig fremd ist. Stand hier mehr das Schöne im Vordergrunde, so ist es im Phädo mehr das Gute; waren in unserer Lehre die Dinge der Aussenwelt schöne Abbilder eines ewig schönen Ideals, so sind sie im Phädon nur Zerrbilder; war dort das Sinnliche der Ausgangspunkt alles Schauens der Ideale, so ist es hier das Hemmnis des Geistes.

So lässt sich ein Widerspruch nicht leugnen, aber er fällt nicht schwer in die Wagschale und beweist nur, dass diejenigen Unrecht haben, welche die platonische Philosophie in das ausgearbeitete System eines einheitlichen Gedankens einzwängen wollen. Vielleicht war es im Phädon der düstere Hintergrund, der Tod des Sokrates, der ihn ernster stimmte und strenger urteilen liess. Aber selbst hier bricht ein Strahl seiner Heiterkeit durch, indem er den Sokrates selbst mit dem tötlichen Becher die Gebräuche eines heiteren Mahles nicht versäumen lässt, eine Episode, die wehmütig genug doch von der Identität des sterbenden und des im lebensfrohen Glanze seines thätigen Lebens geschilderten Sokrates Zeugnis ablegt. — —

Schon früher hatten wir Gelegenheit zu erwähnen, dass der *θυμός* im Menschen bei Plato die Aufgabe hat, den sterblichen Teil der menschlichen Seele mit dem göttlichen zu verbinden. Um dieses Mittleramtes willen muss er mit beiden Seelenteilen in Fühlung stehen, er muss mit der einen Seite am Sterblichen, mit der anderen am Göttlichen Teil haben, um als die zwischen Gut und Böse unterscheidende Einsicht der Vernunft im Kampfe gegen die sinnlichen Begehrungen als Helfer zu dienen. Welches aber ist die Eigenschaft, die diesen zwiefachen Charakter an sich trägt? Es ist (vgl. Staat 8, 553 und 9, 581) die *φιλοτιμία*, eine Eigenschaft, die im schlechten Sinne unser Ehrgeiz bezeichnet und als *θυμὸς δυςπαραμύθητος* (vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie, Hamburg 1829, II, p. 375) der sterblichen Seele als zweiter Teil zukommt, im guten Ehrliebe, die nun als solche der Vernunft zum Siege verhelfen soll.

Diese Eigenschaft darf daher auch dem Erotiker nicht fehlen, und Plato nimmt des öfteren Veranlassung, auf ihre Notwendigkeit hinzuweisen, ja er geht soweit, das Streben nach Unsterblichkeit als den Inhalt seiner entwickelten Erotik mit dem Namen einer *φιλοτιμία* zu belegen.

Charakteristisch ist zunächst die Schilderung, die uns Plato im Phädrus von den beiden Seelenrossen giebt. Das gute ist „nach Ehre verlangend mit Scham und Scheu und des wahren Ruhmes Gefährte und wird ohne Schläge, nur durch Befehl und Zuruf gelenkt“; das andere „geht dem Übermut und betrügerischem Schein nach, ist taub und gehorcht mit Mühe der Peitsche und dem Stachel.“ Hier wird also die *φιλοτιμία*, die massvolle Ehrliebe, als die alleinige Eigenschaft des guten, die Stelle des *θυμοειδὲς* vertretenden Rosses angegeben, während wir andrerseits wahrnehmen, dass der der Vernunft nicht gehorchende und scheinbarem Ruhme nachgehende Ehrgeiz unter die sinnlichen Bestrebungen zu rechnen sei.

Einen ausdrücklichen Hinweis auf die Mittlerrolle, die der *φιλοτιμία* zugewiesen ist, finden wir ferner an der oben (p. 18) angeführten Stelle, aus welcher zur Genüge hervorgeht, dass die schlimmen Folgen eines unphilosophischen Lebens nur dann gemildert werden, wenn in dem betreffenden die Ehrliebe noch nicht erloschen ist.

Auch in der Angabe der Eigenschaften des Eros (Symposion 203) ist die *φιλοτιμία* nicht vergessen. Wenigstens lassen die Worte *ἐπιβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς* — strebsam nach allem, was gut und schön ist — eine derartige Auffassung nicht allzu gewagt erscheinen.

Eine wie wichtige Rolle die *φιλοτιμία* im guten Sinne aber bei einem Erotiker spielen soll, geht erst hervor aus dem Schluss der sokratischen Rede im Symposion. Der sterbliche Teil in uns verlangt immer unsterblich zu sein. Das ist aber nur durch die Erzeugung möglich, indem das Alte immer ein Neues zurücklässt. Diejenigen nun, welche dem Leibe nach den Zeugungsdrang empfinden, wenden sich zu den Weibern und schaffen sich durch Erzeugung

Unsterblichkeit, die dem Geiste nach Zeugungslustigen aber werden unsterbliche Geistesgeburten ans Licht bringen.

Bevor er diese näher specialisiert, geht er auf einen von Phädrus angeregten Gedanken näher ein, den er an der Hand der Beispiele des Alkestis, des Achill dahin berichtigt, dass diese in ihrer Opferfreudigkeit von dem bewussten Streben nach Unsterblichkeit ausgegangen seien. Denn „für unsterbliche Anerkennung und ewigen Ruhm thun alle alles und zwar, je besser sie sind, um so mehr.“ Derselbe Drang nach Unsterblichkeit ist es, der die Dichter, überhaupt alle Künstler begeistert, durch ihre Werke sich unsterblichen Ruhm und ewiges Gedächtnis zu schaffen. Eine schönere aber und bessere Äusserung der *φιλοτιμία* (vgl. 208) ist das Streben der Gesetzgeber, durch gute Gesetze Städte und Familien zu ordnen, und Männer wie Lykurg und Solon haben durch ihre Schöpfungen ihre Landsleute sich zu ewigem Dank verpflichtet. Die höchste Ausbildung des menschlichen Geistes aber ist die Philosophie, und mit ihr als der Krone des Ganzen schliesst unsere Lehre vom Eros.

In diesen Worten liegt die grosse Bedeutung, die Plato der *φιλοτιμία* zuweist, deutlich ausgesprochen. Wenn Plato es jedem Menschen zur Pflicht macht zu begreifen, was generell gesprochen, was aus vielen Wahrnehmungen durch die Vernunft in Eins zusammengefasst wird (Phädrus 249), so hält er vor allem Künste und Wissenschaften und unter diesen wiederum die Kunst eines Gesetzgebers für die beste Vorübung zur Philosophie, die ja auch nicht nach einem einzelnen Schönen und Guten verlangen, sondern dem Schönen überhaupt nachstreben und so einer generellen Zusammenfassung und Zergliederung nicht entbehren können. Die treibende Kraft aber ist die *φιλοτιμία*. Diese ist somit die Vorstufe und ein Hilfsmittel der Vernunft.

Lag nun diese edle *φιλοτιμία* auch in Platos Character und hat sie sich demgemäss geäussert? Hat er sich von den Grundsätzen der Kyniker, die nicht zum wenigsten in der Vernichtung aller Ehre und Schande, in der Lossagung von allen Verpflichtungen des bürgerlichen Lebens gipfelten, ebenso fern gehalten als von ihrem Extrem, dem Ehrgeiz?

Wenden wir uns zunächst zur Beantwortung dieser letzteren Frage, so nimmt unter den Zeugnissen, die ihm ehrgeizige Bestrebungen zur Last legen, die erste Stelle ein Dionysius von Halikarnass. Dieser belesene Critiker des Altertums sagt von ihm die gewichtigen Worte:*) „*ἦν γὰρ, ἦν μὲν τῇ Πλάτωνος φύσει, πολλὰς ἀρετὰς ἐχούσῃ, τὸ φιλότιμον*“ und zwar begründet er dieses Urteil einerseits durch seine Tadelsucht Vorgängern und Zeitgenossen gegenüber, andrerseits durch seine Eifersucht gegen Homer, den jener habe aus seinem Staate vertreiben wollen.

Was zunächst diesen letzteren Vorwurf anlangt, so ist es bekannt, dass Plato es an Polemik gegen Homer wie überhaupt gegen die epische Poesie nicht hat fehlen lassen. Wie aber konnte Dionysius sich so weit verirren, Eifersucht als Motiv anzugeben! Wusste er nicht, dass

*) Dion. Hal. epist. ad Cn. Pompeium, Reiske VI, 754, 15 — 756.

Plato ein warmer Freund der Dichtkunst, spec. des Homer gewesen ist, dass er mehr wie einmal gegen eine falsche Auffassung seines Urteils Verwahrung einlegt,[1]) dass er unseren Homer selbst (Staat 10, 607) *ποιητικώτατος καὶ πρῶτος τῶν τραγῳδοποιῶν* zu nennen keine Bedenken trägt? Freilich in seinem Staate will er ihn nicht dulden, aber nur aus pädagogischen Gründen, wie denn eine gesunde Jugenderziehung einen Hauptgegenstand seiner Sorge bildet. Plato will der Jugend nur reine Begriffe von der Gottheit beigebracht wissen; er kann also einen Homer als Erziehungsmittel nicht gelten lassen, der dadurch, dass er menschliche Schwächen, wie Freude, Schmerz, Begierde, Furcht auch den Göttern andichtet, das Gefühl für Gut und Böse abstumpfe und verwirre. Auch spricht ja Plato dasselbe Verbannungsurteil über die dramatische Poesie aus, die es nur auf das *πάθος* des Zuhörers abgesehen habe und deshalb der Characterbildung des heranwachsenden Geschlechts ebenfalls wenig fromme. Das waren die ihrem Princip nach gewiss nicht unberechtigten Gründe, welche unseren Plato bewogen, der übertriebenen Wertschätzung des Homer entgegenzutreten, die ihn als den Lehrer von Hellas, als den Mann hinstellte, nach dem man all sein Thun und Handeln einzurichten habe. Wie konnten sie einem Dionysius entgehen, der wie er auch sonst sich manches aus der platonischen Philosophie angeeignet hat, so an einer Stelle seiner Antiquitäten,[2]) wo er ebenfalls von der Verwerflichkeit der Übertragung menschlicher Fehler auf die Götter handelt, entschieden Platos Staat 377—378 im Auge gehabt hat!

Was die ungünstigen Urteile über berühmte Zeitgenossen und Vorgänger anlangt, die unsern Plato in den Ruf eines eifersüchtigen und hämischen Characters gebracht haben, so steht Dionysius mit seinem Zeugnis nicht allein da. Athenäus bringt 11, 505—507 eine grosse Menge Philosophen, Sophisten, sogar Staatsmänner, die Plato mit seinem Hass verfolgt haben soll. Aber konnte denn Plato hoffen, seiner Philosophie anders Geltung zu verschaffen als dadurch, dass er polemisch die Einseitigkeit seiner philosophischen Nebenbuhler aufdeckte! Zumal die Sophistik war bereits viel zu sehr in das öffentliche Leben eingedrungen, als dass Plato im Kampf gegen sie ihre Vertreter hätte schonen können. Dass diese Polemik übrigens wirklich achtungswerten Männern gegenüber sich immer noch in den Schranken der Mässigung gehalten, zeigt sein Verhalten dem Parmenides, Protagoras, Prodikos gegenüber. Den ersteren, das Haupt der eleatischen Schule, stellt er im gleichnamigen Dialoge als einen Meister strenger Dialektik hin und trägt kein Bedenken, ihm dem Zeno wie dem allerdings noch jungen Sokrates gegenüber eine nicht unbedeutende Autorität beizulegen und ihm auch sonst (vgl. Theät. 183e u. Soph. 237a) seine Achtung zu bezeugen. Auch den Protagoras behandelt er schonend. Zwar polemisiert er auch gegen dessen Lehre, und auch in dem nach ihm benannten Dialoge zieht jener dem Sokrates gegenüber den Kürzeren, aber er legt ihm doch manch' schönes Wort in den Mund

[1]) Vgl. Schmelzer: Eine Verteidigung Platos, Bonn 1885, Teil 1.
[2]) lib. II, cp. 18—19.

und söhnt uns am Schluss durch die anerkennenden Worte über Sokrates mit seiner eitlen Ruhmredigkeit wieder aus. Dasselbe gilt von Prodikos, bei dessen Beurteilung Plato Lehre und Character ebenfalls genau unterscheidet, wenn auch in seinem Lobe manch gutmütiger Spott mit unterläuft.*)

Mit den übrigen Sophisten allerdings steht Plato auf unerbittlichem Kriegsfuss, und er benützt jede Gelegenheit, den entsittlichenden Einfluss ihrer Lehre und ihres Beispiels mit aller Energie zu bekämpfen, ihre hedonistischen Grundsätze mit allen Mitteln einer schneidigen Dialectik zu widerlegen, ihre Vielwisserei und Schönrednerei durch die scharfe Waffe seiner Ironie an den Pranger zu stellen. Das war nicht das ehrgeizige Bestreben eines das Prävalieren eines anderen Geistes befürchtenden Mannes, sondern der Vernichtungskampf eines Charakters, der alle Fundamente eines gesunden Staatslebens durch eine Richtung bedroht sieht, die durch die Verachtung alles Götterglaubens, durch die rücksichtsloseste Befriedigung der Lust entsetzliche Verwüstungen in sittlicher Beziehung anrichtete.

Auch die Bitterkeit, mit welcher Plato über politische Berühmtheiten, so z. B. im Gorgias 515—517 über Perikles und Cimon, Miltiades und Themistokles urteilt, darf nicht zu einer Anklage wegen Eifersucht ausgebeutet werden. Besonders interessiert uns sein Urteil über Perikles, den er doch im Phädrus 269—270 den vollendetsten aller Redner nennt. Der Standpunkt, von dem aus Plato urteilt, ist ausgesprochen Gorgias 517, wo er die Fähigkeit, die Gelüste des Volkes umzustimmen, die Kraft ihnen nicht nachzugeben, sondern durch Überredung und Gewalt das zu erzwingen, wodurch die Bürger gebessert werden könnten, als das Merkmal eines tüchtigen Staatsmannes hinstellt.

Von diesem Standpunkt aus, der freilich ein ganz anderer ist als der, den die Geschichte mit vollem Recht vertritt, konnte Plato die Thätigkeit eines Perikles allerdings nicht billigen, der, um eine möglichst allgemeine Beteiligung an den Staatsgeschäften zu ermöglichen, dem Volk jeden öffentlichen Dienst, z. B. den Kriegsdienst (vgl. 515 am Schluss) durch Geld entschädigte und es so zu einer Macht schuf, der man am besten durch schmeichelnde Beredsamkeit einen günstigen Beschluss entlocken konnte. Dem Plato aber war nichts verabscheuungswürdiger als dieses zu seiner Zeit so eingerissene, freilich notwendig gewordene Haschen und Trachten der Redner nach dem Beifall der grossen Menge. So ist die Verschiedenheit des Urteils kein Mangel an Consequenz, sondern bedingt durch die Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus geurteilt wird. Im Phädrus werden nur die rednerischen Fähigkeiten des Perikles gewürdigt, im Gorgias wird über die ganze politische Wirksamkeit der Stab gebrochen durch das Geltendmachen eines Grundsatzes, der seinen Urheber zwar nicht von einer gewissen Einseitigkeit, desto gewisser aber von jeder Regung böswilliger Eifersucht freispricht.

*) Vgl. Symp. 177b: ὁ βέλτιστος Πρόδικος u. Theät. 151 c.

Was die anderen Zeugnisse anlangt, so tragen sie sämtlich denselben Character der Unglaubwürdigkeit an sich, den wir schon bei der Widerlegung der Angriffe auf seine Sittlichkeit kennen gelernt haben. In einer Nachricht bei Aelian II, 30, wonach Plato seine epischen Gedichte verbrannt haben soll, weil sie hinter denen Homers allzusehr zurückgeblieben wären, scheint der Witz eines Komikers nachzuklingen, der die epischen Versuche eines jungen Mannes nicht besser verspotten konnte als dadurch, dass er sie mit den Schöpfungen eines Homer verglich.

Auch die Haltlosigkeit anderer Zeugnisse liegt viel zu klar zu Tage und ist zudem von anderen schon nachgewiesen, als dass wir hier näher darauf eingehen könnten, so der Aufkauf von Büchern des Demokrit zum Zwek der Vernichtung durch Feuer (Steinh. p. 241, Anm. 95), ferner seine eitle Anmassung den verwaisten Schülern des Sokrates gegenüber (vgl. Ritter, B. 2, p. 160; Zeller, p. 314 Anm.; Steinh. p. 115), sein hässliches Verhalten gegen Äschines (Steinh. p. 104—105 mit Anm.), endlich eine Bemerkung, die er nach Athen. XI, 507d selbst gethan haben soll, wonach wir die Ruhmsucht als unser letztes Kleid erst im Tode ausziehen in Testamenten, feierlichen Bestattungen, Grabmälern, ein Ausspruch, der, wenn er wirklich von Plato herrührt, nichts beweisen würde, da er, wie Steinhart p. 245 richtig bemerkt, als einfacher Erfahrungssatz aufgefasst werden kann.

Aber alles dies sind Nachrichten, die zum grössten Teil sein Privatleben betreffen. Wichtiger ist eine andere Frage, nämlich die, wie sich Plato zu dem Staatsleben seiner Zeit verhalten habe, das einem fähigen Kopf sehr günstige Gelegenheit bot, durch Teilnahme an den Staatsgeschäften zu Ehren und Ämtern zu gelangen. Und Plato selbst, wenn er die Thätigkeit eines Gesetzgebers für die beste Vorübung zur Philosophie ansieht, wenn er einen Lykurg und Solon in den Himmel erhebt, die ihre Gaben und Kräfte doch nur dem Wohle ihres Vaterlandes gewidmet haben, spricht er damit nicht, wenn auch indirect, die Aufforderung aus, das höhere Mass politischer Einsicht zu einer dem Vaterlande erspriesslichen practischen Thätigkeit zu verwerten? So gewiss wir Plato in dieser Beziehung von allen Bestrebungen des Ehrgeizes freizusprechen haben, so sehr sind wir im Zweifel, ihm überhaupt das Mass von *φιλοτιμία* zuzugestehen, das zumal in den alten Republiken niemandem fehlen durfte, der nicht den Vorwurf, ein schlechter Bürger zu sein, auf sich laden wollte.

Es ist eigentümlich, dass gerade die beiden bedeutendsten Schüler des Sokrates dem Beispiel ihres Meisters, der trotz seiner Abneigung gegen die athenische Demokratie aufs gewissenhafteste allen politischen Verpflichtungen nachkam, der den Gesetzen seiner Vaterstadt bis zum Tode gehorsam war, so wenig treu geblieben sind, dass der eine den doch nur theoretisch geäusserten Kosmopolitismus seines Lehrers*) aufs schroffste ins practische Leben übersetzte und

*) Vgl. K. F. Hermann, Beiträge p. 139, Anm. 22.

selbst die Waffen gegen seine Landsleute zu führen kein Bedenken trug, der andere seine Gaben und Kräfte einem Staatswesen zuwandte, das vor nicht langer Zeit in heissem Kampf mit seiner Vaterstadt gelegen und ihr eine der empfindlichsten Niederlagen beigebracht hatte.

Und doch hatte Plato mannigfachen Antrieb, an den Staatsgeschäften thätigen Anteil zu nehmen. Seine vornehme Abkunft, seine einflussreiche Verwandtschaft waren Factoren, die ihn in seinem Streben gewiss mächtig gefördert hätten. Auch die Fähigkeit wird ihm niemand absprechen. Denn wenn ich auch Ritter (B. II p. 163) zugebe, dass seine Beredsamkeit keine politische Redekunst gewesen sei, so ist damit noch nicht ausgemacht, dass sie es im Dienst des Staates nicht hätte werden können. Auch fehlte es ihm nicht an politischem Verständnis für seine Zeit. Sein wenn auch einseitiges Urteil über Perikles und andere berühmte Persönlichkeiten zeigt, dass er die Schäden, an denen seine Zeit litt, sehr genau kannte, wenn seine Ansicht auch etwas pessimistisch gefärbt war. Denn dass sein Volk noch lange nicht dem Einfluss einer vom Feuer der Begeisterung für Wahrheit und Recht getragenen Beredsamkeit erstorben gewesen ist, beweist das Beispiel des Demosthenes, der es mehr wie einmal zu energischer That aufraffte.

Wenn ferner das Schicksal seines geliebten Lehrers so oft als Grund seiner Abneigung angegeben wird, so konnte es Plato doch nicht entgehen, dass seine Verurteilung zum grossen Teil das Werk einzelner Männer gewesen ist, die vielleicht aus persönlichem Hass das Volk und die Richter gegen ihn einzunehmen verstanden hatten. Das beweist der Wechsel, der nicht lange darauf in der Gesinnung des Volkes eintrat, das wie so oft die übereilte That bald bereute und des Sokrates Gedächtnis durch Bestrafung seiner Ankläger und Aufstellung seiner Statue ehrte. Ein derartiges Verhalten hätte Platos wegwerfendes Urteil wohl etwas mildern können, zumal er sich der Einsicht doch nicht verschliessen durfte, dass die Richter nur Werkzeuge waren in der Hand der Vorsehung, die seine Philosophie durch nichts mehr verewigen konnte als dadurch, dass sie ihn zum Märtyrer seiner Überzeugung machte.

Auch das Beispiel des Sokrates ist wenig geeignet ihn zu entlasten. Mochte Sokrates auch selber den Staatsgeschäften abhold gewesen sein, nicht zum wenigsten deswegen, weil er eine Beteiligung ohne Verletzung seiner Grundsätze für unausführbar hielt,[1]) mochte er auch nur einmal ein öffentliches Amt bekleidet haben,[2]) so hat er doch bei dieser wie auch bei anderen Gelegenheiten wenigstens sein Interesse an den Staatsgeschäften kund gegeben und bewiesen, dass er auch vor den gefährlichen Consequenzen energischen Eingreifens nicht zurückschreckte. Zudem war seine Lehre durchaus nicht darnach angethan, seine Schüler von einer Beteiligung abzuhalten, sondern er machte sie sogar jedem fähigen Kopf zur Pflicht, wenn er

[1]) Vgl. z. B. Apol. 31—32.
[2]) Apol. 32; Xenoph. Mem. I, 1, 18; IV, 4, 2.

auch einen gewissen Grad von Selbsterkenntnis zur Übernahme für erforderlich hielt.[1]) Plato dagegen hat nie auch nur den mindesten Versuch gemacht, seinem Vaterlande, dem er seine Bildung verdankte, das ihm nie ein persönliches Leid zugefügt und das endlich, je verworrener seine Zustände waren, doch nur um so mehr der ordnenden Hand eines einsichtigen Staatsmannes bedurfte, durch praktische Thätigkeit zu nützen. Und wenn wir es ihm gemäss seiner Anlagen und Grundsätze auch nicht verargen können, dass er Politik nicht als Berufssache getrieben, dass er sich nach Art der Demagogen seiner Zeit nicht vorgedrängt habe, so wüsste ich doch nicht, womit man seinen gänzlichen Indifferentismus auch einem bescheidenen Wirkungskreise gegenüber entschuldigen wollte, der ihm, ohne ihn mit seiner Überzeugung in Conflict zu bringen, gewiss manche Gelegenheit zu patriotischem Handeln gegeben haben würde.[2]) Ja während Sokrates seiner Vaterstadt solche Anhänglichkeit bewies, dass er nur während seiner Teilnahme an den Feldzügen nach Potidäa, Delion, Amphipolis und zum Zweck einer isthmischen Festschau Athen verliess, liess Plato seine idealen staatlichen Bestrebungen nicht seiner Vaterstadt zu gute kommen, sondern suchte sie, wenigstens teilweise, in einem Staate zu verwirklichen, der so oft der Schauplatz der blutigsten Revolutionen und beherrscht von einem Tyrannen im schlimmsten Sinne des Wortes, ein Gelingen seiner Pläne noch weniger gewährleistete als Athen.

Aber dürfte nicht der Umstand zu seiner Verteidigung geltend gemacht werden, dass er ähnlich wie Xenophon die kosmopolitischen Grundsätze seines Lehrers zu den seinigen gemacht habe? Hätte sich Plato in den Schranken dieses sokratischen Kosmopolitismus gehalten, der niemanden auch nur von den moralischen Verpflichtungen gegen sein Staatswesen entband, er hätte Niebuhrs Vorwurf, ein schlechter Bürger zu sein, gewiss nicht verdient![3]) Aber Plato war gar kein Weltbürger im sokratischen Sinne. Wie konnte er auch, er, der unter den vier Dingen, für welche er den Göttern zu danken habe, auch den Umstand anführte, dass er als Hellene und nicht als Barbar geboren sei,[4]) und der auch sonst seinen Griechenstolz hervorkehrte.[5]) Plato war Hellene, aber innerhalb des Hellenismus war er Kosmopolit, insofern, als er seine Vorliebe für spartanische Verhältnisse, die in ihrer Abgeschlossenheit das Eigentümliche althellenischen Wesens noch am besten bewahrt hatten, durch Wort und That zum Ausdruck brachte. Als geborner Athener aber hatte er die unbedingte moralische Verpflichtung, mit seinen Fähigkeiten für seine Vaterstadt einzutreten, mochte er sich von seiner Thätigkeit Erfolg versprechen oder nicht; dass er dazu nicht einmal den Versuch gemacht hat, wird jeder als einen

[1]) Mem. III, 7, 1 u. 9.

[2]) Vgl. Steinhart p. 249.

[3]) Niebuhr im Rhein. Mus. Bd. I, p. 196 (wiederholt in s. kl. hist. Schriften p. 467 u. näher begründet v. p. 470 an).

[4]) Plutarch, Marius 433a (vgl. Morgenstern „Entwurf von Platons Leben", Leipz. 1797, p. 10).

[5]) Vgl. u. a. Staat 5, 469b ff. u. 470c. ff.

Mangel in seiner bürgerlichen Ehre anerkennen müssen, der ihn vom Standpunkt republikanischer Politik aus beurteilt.

Nach alledem werden wir unserem Plato die dem *θυμοειδές* genannten Seelenteil zukommende Tugend, die *ἀνδρία*, wohl absprechen müssen? Was versteht Plato überhaupt unter dieser Tugend? Sie besteht ihm nicht in der Todesverachtung und dem tapferen Aushalten in Gefahren, sondern in dem Bewahren der richtigen Meinung über das Gute und Böse, die im Kampf gegen die sinnlichen Begehrungen, also Freude, Schmerz, Begierde, Furcht der Vernunft helfend beisteht. Die Einsicht in das Böse und Gute also ist es, aus der die *ἀνδρία* hervorgeht, ohne diese kann sie nur Tollkühnheit genannt werden.*)

Hier haben wir die Maxime, nach welcher Plato gehandelt hat, klar vorgezeichnet. Plato war im Innersten überzeugt und hatte es an dem Beispiel des Sokrates bestätigt gesehen, dass ein Eingreifen in die Staatsgeschäfte ihm nicht möglich sei, ohne entweder seiner moralischen Überzeugung Zwang anzuthun oder in die gefährlichsten und bei aller Gefährlichkeit doch erfolglose Conflicte mit dem Volk oder der Staatsgewalt verwickelt zu werden. Diese Überzeugung bestimmte ihn, das Feld seiner Thätigkeit auf ein anderes, seinen Fähigkeiten auch bei weitem mehr zusagendes Gebiet zu verlegen und durch eine zumeist ethische Zwecke verfolgende Philosophie eine sittliche Regeneration anzubahnen, die er für notwendig hielt, wenn das athenische Volk je wieder den Einflüssen einer gesunden Politik zugänglich werden sollte. Da galt es den Kampf aufzunehmen gegen die grosse Menge der Sophisten, Rhetoren, Volksredner etc., die durch ihre Scheinweisheit, durch die Leugnung alles Allgemeingültigen, durch ihre in inhaltlose Formen sich verlierende Beredsamkeit einen Bruch mit der Tradition wie in religiöser und sittlicher, so auch in politischer Hinsicht bedeutete. Da galt es aber auch einen positiven Ersatz zu schaffen durch eine Philosophie, die in alle Lebensverhältnisse eindrang und an sie den Massstab der Wahrheit und Sittlichkeit anlegte. Der Antrieb aber zu diesem Kampfe, was war er andres als jene massvolle *φιλοτιμία*, die sich bei ihm in dieser Weise äusserte! Und wenn ihm ein Athener den Vorwurf mangelnden Bürgersinns auch nicht hätte ersparen können, so ist die Nachwelt der Vorsehung doch um so dankbarer, weil wir ohne jenen Mangel wahrscheinlich der Früchte der Spekulationen eines der tiefsinnigsten Geister aller Zeiten verlustig gegangen wären. — —

„So sucht sich also ein jeder seinem Character gemäss seine Liebe unter den schönen Jünglingen aus und verehrt ihn als wäre jener sein Gott und schmückt ihn wie ein Götterstandbild, ihm seine Huldigung und begeisterte Verehrung zu bezeigen. Die Begleiter des Zeus nun suchen sich zum Geliebten einen, dessen Seele etwas Zeusähnliches an sich trägt. Sie sehen also darauf, ob es eine philosophisch angelegte und znm Herrschen geborene Natur ist, und wenn sie

*) Staat 4, 429b; Protag. 350 ff. Laches 193.

eine solche gefunden und liebgewonnen haben, so wenden sie alles daran, ihn zu einem wirklichen Philosophen heranzubilden, und haben sie es früher verabsäumt, so gehen sie jetzt um so eifriger ans Werk und leihen nicht nur jedweder Belehrung willig ihr Ohr, sondern gehen auch selbst darnach aus. In dem Streben aber aus sich selber die Natur ihres Gottes kennen zu lernen, haben sie leichtes Spiel, weil sie gezwungen sind, unverwandt auf ihren Gott zu blicken, und indem sie ihn in der Erinnerung auffassen, nehmen sie begeistert von ihm seine Sitten und Bestrebungen an, soweit es freilich einem Menschen möglich ist an der göttlichen Natur teil zu haben. Uud weil sie in ihrem Geliebten die Ursache zu erkennen glauben, lieben sie ihn nur noch mehr, nnd wenn sie von Zeus schöpfen wie die Bacchantinnen, strömen sie es über die Seele des Geliebten und machen ihn soviel als möglich ähnlich ihrem Gott.“*)

Zwiefach also bethätigt sich der Drang einer vom Eros begeisterten Seele. Der Philosoph lebt nur in der Erforschung und Betrachtung der Idee, er kann sich nur hingezogen fühlen zu einem, den dasselbe Streben beseelt. Aber wie wahre Liebe sich erst in der Werkthätigkeit bekundet, so begnügt sich auch der wahre Philosoph nicht mit dem Anschaun der ihm durch die *ἀνάμνησις* gegenwärtigen Idee, sondern er sucht diese sowohl in sich selber als in jenem zu verwirklichen. Das ist aber nur dadurch möglich, dass er kein Mittel seinen Geist zu bilden, unversucht lässt. Lern- und Lehreifer sind also die Eigenschaften, die Plato seinem Erotiker zur Pflicht macht. Sie sind es auch — und damit beweist Plato die Bedeutung, die er ihnen zumisst — welche in der Schilderung des Eros vorzüglich ihren Platz finden. Denn was bedeutet der Wechsel von Armut und Reichtum bei Eros anderes als das ewige Schwanken des Philosophen, der bei allem Reichtum seines Geistes doch immer sich arm fühlt, der sich im Bewusstsein dieses Mangels nicht in die Einsamkeit zurückzieht, um in egoistischer Selbstgenügsamkeit seinen Idealen zu leben, der nie mit dem Gewonnenen sich bescheidet, sondern von einer Ideenreihe, von einer geistigen Errungenschaft zur anderen fortschreitet, der wie Sokrates in dem Bestreben, den Faden der sich ihm durch tiefes Nachsinnen erschliessenden Begriffsreihen nicht zu verlieren, die ganze Aussenwelt vergessen kann!

Aber der Reichtum seiner Philosophie macht den Eros auch mitteilsam. Daher heisst er nicht nur *φρονήσεως ἐπιθυμητής* sondern auch *φρ. πόριμος* — die Klugheit gewährend. Dieser letztere Punkt wird nun in breitem Rahmen ausgeführt, aber während der Phädrus den Trieb, den Keim der Philosophie in empfängliche Herzen zu pflanzen, in der *ἀνάμνησις* fand, geht Plato im Symposion einen gewichtigen Schritt weiter, indem er den Zeugungstrieb, d. h. das bewusste Streben nach Unsterblichkeit als die treibende Kraft hinstellt. Denn trifft jemand, der geistig zeugungsbedürftig ist, eine edle und empfängliche Seele, dann geht ihm der Mund über von Reden über die Tugend und das Wesen eines trefflichen Mannes. So bildet und erzieht er ihn im

*) Phädrus 252 Ende und 253 Anfang.

Verkehr, und diese Gemeinschaft, weit enger und dauerhafter als die durch die leibliche Erzeugung bedingte, bringt auch schönere und unvergänglichere Geburten zur Welt.

Giebt es aber kein Endziel dieser philosophischen Liebe, giebt es nichts, womit sich auch der bescheiden kann, welcher es ernst nimmt mit seinem Streben nach philosophischer Erkenntnis? Gewiss! Wer aber dazu gelangen will, muss früh anfangen und zwar unter guter Leitung. Hat er nun die verschiedenen Vorstufen durchlaufen und besitzt er Ausdauer genug, dann wird er ans Ziel seiner Bestrebungen gelangend ein seinem Wesen nach wunderbar Schönes erblicken, das unveränderlich, ewig rein und klar und unberührt von aller menschlichen Zuthat mehr wie Gold und Prachtgewänder, mehr als alle jugendfrische Schönheit sein Herz gefangen nimmt. Wer diese Schönheit geschaut, der wird nicht mehr Scheinbilder der Tugend gebären, sondern die wahre Tugend, weil er ja nicht nur ein Bild, sondern die Idee der Tugend und Schönheit selber gesehen hat. Und hat er diese wahre Tugend erzeugt und aufgezogen, dann wird es ihm nicht fehlen, ein Freund der Götter und wenn irgend ein Sterblicher, unsterblich zu werden. —

Dieses ernste Streben nach Vervollkommnung, dem solch' herrlicher Lohn verheissen wird, war nun auch der Grundtypus von Platos Character. Muss man es auch als eine besondere Gunst der Umstände ansehen, dass es ihm nicht an den lebendigsten Impulsen für seine Thätigkeit gefehlt hat, dass gerade seine empfänglichsten Jahre in jenen Wendepunkt des philosophischen Lebens Griechenlands fallen, wo einerseits durch Sokrates der Philosophie ein frisches, lebenskräftiges Reis eingepflanzt wurde, während andrerseits die gewaltigen Geistesbewegungen seiner philosophischen Vorgänger in bedeutenden Vertretern nachklangen, so muss man es doch in höherem Grade anerkennen, dass er ein lebendiges Verwachsen dieses Reises mit dem Stamm der Philosophie und dessen gründliche Regeneration mit allen Mitteln seines strebsamen Geistes versucht und auch bewirkt hat. Er hat es verstanden, nicht nur das Lebensfähige aus allen philosophischen Systemen seiner Zeit herauszuschälen, sondern dieselben sogar fortzubilden und mit seiner Philosophie zu verschmelzen. Es war in dieser Beziehung ein grosses Glück für ihn, dass er durch den Tod des Sokrates noch zeitig genug dem Einfluss einer Philosophie entzogen wurde, die, so entscheidend sie für ihn gewesen war, so förderlich sie durch ihr Prinzip der Begriffsbildung auf seinen bisherigen Bildungsgang eingewirkt hatte, doch durch ihre Einseitigkeit, ihre Verachtung der Naturphilosophie, der Mathematik, überhaupt alles dessen, was nicht dem Zweck der Selbsterkenntnis diente, seiner weiteren Entwicklung gefährlich zu werden drohte.

Nun lässt die damalige Sitte, die junge, vornehme Männer zwang, einen philosophischen Cursus durchzumachen, vermuten, dass Plato schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates mit philosophischer Spekulation nicht unbekannt gewesen sei, eine Vermutung, die in Bezug auf die Lehre des Heraklit durch die Zeugnisse des Aristoteles und Apulejus*) zur Gewissheit wird,

*) Aristoteles, Metaphysik I, 6; Apulejus I, 2.

auch war ja die Lehre eines Anaxagoras schon viel zu sehr verbreitet, als dass Plato nicht auch von ihr hätte Kenntnis haben müssen, ferner hatte er sich wohl im Umgang mit Simonides und Cebes, früheren Anhängern des Pythagoräers Philolaos, mit der pythagoräischen Philosophie vertraut gemacht, aber gründlich hat er alle diese Systeme wohl erst auf seinen Reisen studiert. Denn was trieb ihn anders nach Megara, nach Kyrene, Ägypten als der Drang, die eleatische Philosophie bei Euklides zu studieren, in dem Mutterlande der Mathematik seinen mathematischen Wissensdurst zu befriedigen. Demselben Zweck diente seine Reise nach Grossgriechenland, besonders nach Tarent, dem Sitz der pythagoräischen Philosophie, wo er im Verkehr mit Archytas und dem Naturphilosophen Timäus reiche Gelegenheit fand, sein eigenes Wissen zu berichtigen und zu vervollkommnen.

Diesem Wissensdrang gegenüber, der ihn auch vor den in damaliger Zeit gewiss nicht unbedeutenden Beschwerden jener Reisen nicht zurückschrecken liess, sind die schon oben in ihrer Nichtigkeit bewiesenen Nachrichten über seine ablehnende Haltung hinfällig, die er gegen die gleichzeitigen Philosophen besonders der sokratischen Schule bewahrt hat. Es war nicht Stolz, der ihn vergessen liess, dass sich die Liebe zur Wissenschaft trotz allen Reichtums doch immer der Belehrung bedürftig fühle, sondern die bewusste Überlegenheit eines Mannes, der auf solch' einseitige Zerrbilder sokratischer Philosophie, die sich zudem schmeichelten ihren Meister jeder am genauesten zu kopieren, nur mit Geringschätzung herabblicken konnte.

Wenn ihm ferner von Diogenes VI. 7 u. 26 ein gewisser τῦφος zur Last gelegt wird, so hat dieser Vorwurf seinen wahrscheinlichen Grund in der Stellung, welche Plato und seine Philosophie im Gegensatz zu der des Sokrates im öffentlichen Leben einnahm. Sokrates war ein Mann der Oeffentlichkeit; er ging auf den Strassen und Plätzen bei den Bürgern umher, knüpfte überall Gespräche an und wurde so ein Typus des öffentlichen Lebens, den jedermann kannte, wenn er auch seinen Wert nicht immer zu schätzen wusste. Da kam seine Anklage, seine Verurteilung, sein standhafter Tod, der nun mit einem Male den Athenern die Augen öffnete und sein Leben und Wirken dermassen ins Ideale verklärte, dass es mit allen seinen Äusserlichkeiten auf längere Zeit der Massstab wurde, den man an seinen philosophischen Nachfolger anlegte. Plato dagegen trug seine Philosophie nicht auf den Markt des öffentlichen Lebens; er bot sie niemandem an und drängte sich nirgends auf, sondern zog sich in seine Akademie zurück, wo er auf den Kreis seiner Schüler beschränkt seiner Lehrthätigkeit oblag. Das lag in der Natur der Sache. Platos Philosophie hatte die engen Grenzen sokratischer Lehre weit hinter sich gelassen, sie hatte sich zu einer Wissenschaft, einem wissenschaftlichen System entwickelt, das sich nicht jedem anpasste, sondern dem man sich anpassen musste. Dazu aber waren Vorkenntnisse nötig, über die der gewöhnliche Mann nicht verfügte. Daher wendet sich die platonische Philosophie nur an die Gebildeten, d. h. die, welche etwas von der Zeusnatur an sich tragen, und so musste

sie notgedrungen in demselben Masse an Popularität verlieren als sie an Ausdehnung und systematischem Ausbau gewonnen hatte. Dazu kam seine unverhüllte Geringschätzung gegen die Masse des Volkes (*τὰ πολλά*), alles Dinge, die es begreiflich erscheinen lassen, dass man ihm ein gewisses stolzes und vornehm zurückhaltendes Wesen andichtete.

Damit sind wir zum zweiten Teil unseres Abschnittes gelangt. Plato macht nicht nur eine gewisse Lehrthätigkeit jedem Erotiker zur Pflicht, sondern er will auch das Mittel ihrer Ausübung, d. h. die Beredsamkeit demgemäss gestaltet wissen. Ist also die Liebe der gemeinsame Trieb nach philosophischer Erkenntnis, welches ist dann die Art und Weise, auf welche er sich äussert? Darüber giebt uns die letzte Hälfte des Phädrus Auskunft; denn „fühlt die philosophische Liebe den Drang in Worte auszubrechen, dann muss auch das Wort der Beredsamkeit sich philosophisch gestalten lassen".*) Was lag da näher als eine Polemik gegen die Hohlheit und Flachheit der damaligen Rhetorik?

An sie knüpft Plato die Bedingungen, die nach seiner Ansicht das Wesen wahrer Beredsamkeit ausmachen. Der erste Grundsatz, dem ein guter Redner zu folgen hat, besteht darin, dass er das Wesen und die wahre Beschaffenheit des zu behandelnden Gegenstandes kenne. Wie wenig erfüllt die sicilische Beredsamkeit diese erste aller Anforderungen, sie, die das Wahre und Richtige nichts achte, sondern in der Seele des Hörenden nur Überredung zu wirken suche und vor Gericht und bei Volksversammlungen durch ihre Kunstgriffe sich das Recht zu verdrehen bemühe. Die wahre Redekunst ist vielmehr ein Seelenanziehen, nicht nur vor Gericht und Volk, sondern bei allem, was gesprochen wird, mag es wichtig sein oder nicht. Ihr Zweck ist die Erkenntnis der Wahrheit und das Gewinnen einer eigenen Überzeugung. Nachdem Sokrates hierauf an der Rede des Lysias das Fehlen einer Definition und den daraus hervorgegangenen Mangel eines organischen Zusammenhanges gerügt, weist er in seinen beiden Reden das Vorhandensein eines einheitlichen Gedankens nach. Mit Hilfe des *συναγωγή* genannten Verfahrens war der Wahnsinn als Gattung gesetzt worden. Er war der Körper, aus dem ein linkes und ein rechtes Glied hervorwuchsen, die nun mittelst der *διαίρεσις* so lange zerlegt werden, bis sich aus der *ὕβρις* der linken Seite eine linke, unsittliche Liebe, aus dem Wahnsinn rechts eine rechte, die wahrhafte Liebe, herausschälte. Also auf das Eine und Viele hat man seinen Sinn zu richten, und wer diese Fähigkeit besitzt, verdient den Namen eines Dialektikers.

Was ist denn aber von der Rhetorik zu halten? Plato beweist es an den Beispielen der Medicin, der tragischen Kunst, der Musik, dass sie nur die Vorkenntnisse der Beredsamkeit enthalte, während sie von den Rhetoren als das Wesen selber ausgegeben werde.

Welches sind aber die Mittel, durch welche die Kunst der Beredsamkeit gewonnen werden kann? Drei Dinge sind es, die ein guter Redner sowohl wie jeder andere Künstler haben

*) Vgl. v. Stein, Vorgeschichte und System des Platonismus, Göttingen 1822, p. 106.

muss, natürliche Anlage, Wissenschaft und Übung. Die ἐπιστήμη aber — und darin besteht eben das Wesen der Kunst — muss philosophischer Natur sein, d. h. der Redner muss psychologische Studien gemacht haben, er muss über das Wesen der Seele, in der die Überzeugung hervorgebracht werden soll, unterrichtet sein, er muss wissen, worauf sie wirkt und wovon sie eine Wirkung erhält, er darf endlich über die Wechselwirkungen der einzelnen Gattungen von Reden und Seelen untereinander nicht im Unklaren sein. Aber die Theorie allein nützt nichts, die Erfahrung, μελέτη, darf nicht fehlen, durch die allein eine rasche Auffassung ermöglicht wird. Kommt dann endlich die richtige Kenntnis von Zeit und Umständen hinzu, welche die gewonnenen Kenntnisse am richtigen Ort verwerten hilft, so sind die Bedingungen einer vollkommenen Beredsamkeit erfüllt. Damit ist der Höhepunkt der ganzen Theorie erreicht und Plato benutzt ihn, durch einen Vergleich mit der sicilischen Beredsamkeit, welche die Wahrheit dem trügerischen Schein opfere, den Contrast noch einmal in seiner ganzen Schärfe zu kennzeichnen. Zum Schluss fasst er dann das Gesagte in folgenden Worten zusammen (277): „Bevor jemand die Wahrheit weiss in Betreff eines jeden Gegenstandes, über den er spricht oder schreibt, bevor er ihn genau zu definieren und den definierten Begriff in Arten bis zum Unteilbaren zu zerlegen im Stande ist, bevor er über das Wesen der Seele zur Einsicht gelangt ist und einer jeden Natur die Rede anzupassen versteht, indem er für eine verschiedenartig angelegte verschiedenartige und vielstimmige, für eine einfache einfache Reden verwendet, eher wird er nicht im Stande sein, soweit es übrigens seine Fähigkeiten erlauben, mit Kunst das Geschlecht der Reden zu handhaben, weder um zu unterrichten, noch zu überzeugen.“ —

Fragen wir nun, inwiefern die platonische Beredsamkeit diesen Anforderungen entsprochen habe, so wollen wir in unserer Beurteilung anknüpfen an eine Ansicht, die Meiners in seiner Geschichte der älteren und neueren Ethik (Göttingen 1800, 1. Teil p. 200) äussert: „Nicht weniger wahr aber und von den grössten Bewunderern des Plato anerkannt ist es, dass Plato den Ruhm eines originalen Denkers und eines schönen oder erhabenen Schriftstellers noch mehr, als Wahrheit und Tugend liebte; dass er weniger zu nützen als zu glänzen suchte; dass er wie alle grossen Geister von ähnlichen Anlagen — beim Lehren und Schreiben zuerst und am allermeisten daran dachte und darnach strebte: Zuhörer oder Leser durch die Neuheit und Kühnheit seiner Raisonnements und Dichtungen, oder durch die Reize seiner Sprache in Erstaunen und Bewunderung zu setzen.“ —

Wer diese grössten Bewunderer des Plato gewesen, hält Meiners nicht für nötig anzugeben. Er macht nur auf das Zeugnis des Dionysius aufmerksam, welches auf sein Urteil allerdings von grossem Einfluss gewesen zu sein scheint. Dieser Critiker, dessen abfälliges Urteil über gewisse Characterseiten Platos wir schon früher kennen gelernt haben, äussert sich auch über seine rednerischen Leistungen in einer Weise, die mit dem fast einstimmigen Urteil des

Altertums und der Neuzeit*) im directesten Widerspruch steht. Unterziehen wir es im folgenden einer kurzen Critik:

Reiske 5, 208—209 tadelt er die übertriebene Künstelei, die Plato bis ins hohe Alter seinen Dialogen habe zu Teil werden lassen, und scheut sich nicht, ihn einen Sophisten zu nennen.

758—766 und ebenso 964—970 unterzieht er seinen Stil einer eingehenden Critik. Derselbe ist gemischt aus dem einfachen und schmucklosen (*ἰσχνός*) und dem erhabenen und gezierten (*ὑψηλός*). Im ersteren leistet er Ausgezeichnetes, im letzteren überschreitet er alles Mass. Da ist er dunkel, umständlich, weitschweifig, da bedient er sich fremder und ungewöhnlicher ebenso wie veralteter Ausdrücke, da vergisst er die Analogie in den Metaphern, da prahlt er mit Allegorien und dichterischen Redefiguren u. s. w.

Die Ursache dieser überladenen Ausdrucksweise findet Dionysius in dem Umstande, dass Plato die Einfachheit der sokratischen Schule verlassen und sich der gorgianischen und thucydideischen Kunst ergeben habe. Auch an einem Beispiel fehlt es ihm nicht, das Gesagte zu beweisen und zwar entnimmt er dasselbe dem Phädrus. Die Worte nämlich, mit denen sich Sokrates 237 mit der Bitte um Begeisterung an die Musen wendet:

Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν, ξύμμοι λάβεσθε τοῦ μύθου.

scheinen ihm leeres und dichterischen Schwung nachahmendes Geschwätz zu sein, das wie ein Blitz aus heiterem Himmel die Einfachheit und Ungezwungenheit der vorangehenden Worte unterbreche. Ja Plato selbst hat seine Geschmacklosigkeit eingesehen. Dies schliesst Dionysius aus den Worten des Sokrates 238, mit denen er seinen künstlichen Redefluss unterbricht:

Ἀτὰρ, ὦ φίλε Φαῖδρε, δοκῶ τι σοί, ὥσπερ ἐμαυτῷ θεῖον πάθος πεπονθέναι;

und weiter:

τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι· ὥστε ἐὰν ὄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι.

Dieses Urteil wirft ein eigentümliches Licht auf das Mass von Verständnis, mit welchem Dionysius an die Critik Platos herangegangen sein muss. Die Ironie, die doch eine so bedeutende Rolle in Platos Dialogen spielt und die auch an unserer Stelle deutlich hervortritt, ist ihm völlig entgangen. Das Thema, welches Sokrates in seiner Rede behandeln will, eine Variation über das eben von Lysias behandelte, ist ein der Behandlung durch einen Dichter unwürdiger

*) Wir haben ausserdem nur das wenig besagende Urteil des Dicäarch (bei Diog. 3, 38), das die Sprache im Phädrus als *φορτικός* bezeichnet und das des Olympiodor (in d. vita, c. 3), der den dithyrambischen Character desselben Dialoges mit seiner Jugend entschuldigt, ferner das des Brucker (historia critica phil.) p. 655, welcher des Dionysius Urteil zum Teil zu seinem eignen gemacht hat.

Gegenstand. Trotzdem ahmt Sokrates die Gewohnheit der Dichter nach, er bittet, als ob es sich um eine Lobpreisung der Liebe handle, die Musen um Begeisterung, um so anzudeuten, dass er derselben bedürfe, wenn er der Rede des Lysias etwas Ebenbürtiges an die Seite setzen wolle. Ironie auf Lysias, der ja ohne Begeisterung gesprochen und dennoch den Phädrus so hingerissen hatte, also war der Beweggrund. Weil es aber dem Sokrates mit seiner Rede nicht Ernst ist, musste die Begeisterung von aussen kommen, während wir sehen, dass er zu seiner zweiten Rede, die mit seiner Gesinnung im Einklang steht, durch seine innere Stimme, das *δαιμόνιον* angetrieben wird.[1]) Zugleich aber soll der mit Absicht sogar übertriebene dichterische Schwung, wie er sich z. B. in der Definition des *ἔρως* bekundet, in Gegensatz zu der dürren und schwunglosen Auseinandersetzung des Lysias treten, die in ihrer trocknen und einer Aufzählung ähnlichen Darstellung doch den Anspruch darauf erhob, eine Kunstleistung zu sein.

Auf diesen künstlichen Redefluss, der ihn fortgerissen, macht Sokrates selbst aufmerksam, und es gehört entweder bodenlose Oberflächlichkeit dazu, ihn so falsch zu verstehen wie Dionysius, oder — und diese Ansicht ist die wahrscheinlichere — das Ganze ist der böse Wille eines Mannes, der das Ansehn einer so berühmten Persönlichkeit wie die des Plato in den Augen des Laien herabsetzen wollte und sein falsches Urteil nicht besser begründen zu können glaubte, als dadurch, dass er ihm ein eignes Geständnis in den Mund legte.

Bringen wir ferner den Umstand in Anschlag, dass der Anruf an die Musen vielleicht eine scherzhafte Anspielung auf die Worte eines auch dem Phädrus bekannten Dichters enthielt,[2]) so darf der Beweis, den Dionysius angetreten, als völlig verfehlt angesehen werden, und wenn wir nicht etwa gewillt sein sollten, auf die Autorität eines Demetrius von Phaleron, den jener nebst „vielen anderen“ als Gewährsmann anführt, irgend welches Gewicht zu legen, so haben wir es nicht nötig, unserer Überzeugung Zwang anzuthun und zu glauben, dass ein Mann, der äussere Ehre und äusseren Glanz verachtet hat, um nur ganz der Erforschung der Wahrheit zu leben, der überhaupt auf das geschriebene Wort sehr geringen Wert legte,[3]) seinen Grundsätzen so untreu werden konnte, dass er in seinen Schriften dem Ruhm eines Schönredners und scharfsinnigen Disputators nachgestrebt hätte. Dionysius wusste, wenn sein Urteil nicht ein Ausfluss bösen Willens war, eben keinen Unterschied zu machen zwischen der Beredsamkeit eines Lysias und Demosthenes, die er überall zum Massstabe genommen zu haben scheint, und der philosophischen Beredsamkeit des Plato. Vielmehr werden wir, wenn wir ein richtiges Verhältnis der Form zu dem Gedanken als die Norm einer richtigen Beredsamkeit anerkennen, unserem Plato die höchste

---

[1]) Vgl. Krische, über Platons Phädrus. Gött. Stud. 1847, 2, p. 961.

[2]) Vgl. die Abhandlung von Loers de Dion. Hal. iudicio de Platonis oratione ac genere dicendi diss. (Trier 1840) p. 23.

[3]) Vgl. z. B. den Schluss des Phädrus 275.

Vollendung nicht absprechen dürfen. In den Anfängen seiner Dialoge, bei logischen Untersuchungen ist er hell und klar und ausgezeichnet durch konsequente Strenge in der Gedankenentwicklung; erhebt er sich aber wie so oft über den Boden der irdischen Wirklichkeit in das Reich der Ideale, dann wird er wärmer, dann nimmt mit dem Schwung der Gedanken auch der rhetorische Schwung zu und steigert sich oft zu einer Höhe, die hart an den Grenzen massvoller Schönheit doch niemals den Faden strenger Folgerichtigkeit verliert, wenn sie ihn auch bisweilen künstlerisch verknotet. Ist das ein Mangel, so ist es eben ein Mangel seiner Philosophie, die ja wohl eben deswegen so wenig zu empirischer Forschung geeignet ist, weil sie alles Menschliche ins Ideale verklärend der Phantasie einen gewaltigen Spielraum einräumt. —

Aber Dionysius begnügt sich damit noch nicht, er unterzieht ausgehend von Platos Menexenus dessen ganze Beredsamkeit einer sehr scharfen und eingehenden Critik, die in der That nicht ungünstiger ausfallen konnte.

In seiner Schrift „de admirabili vi dicendi in Demosthene“ will Dionysius diesen als das Ideal eines vollkommenen Redners hinstellen, ein Zweck, den er dadurch zu erreichen sucht, dass er ihm bei einer Vergleichung mit den berühmtesten Rednern den Vorrang einräumt. Nachdem er sein Verhältnis zu Thucydides, Isokrates, Lysias besprochen, geht er zu Plato über und tritt zunächst der Meinung derjenigen entgegen, die ihn für den formvollendetsten aller Philosophen und Redner halten und sogar der Ansicht sind, dass die Götter, wenn sie menschliche Sprache hätten, sich der platonischen bedienen würden. An dieses Lob, das in seiner Uebertriebenheit doch nur von der unbegrenzten Anerkennung Zeugnis ablegt, die schon das Altertum seiner Sprache zollte, anknüpfend macht er einen Unterschied zwischen den in rein sokratischem Stil abgefassten Dialogen und den *πολιτικαὶ ὑποθέσεις*, wie Lob- und Tadel-, Anklage- und Verteidigungsreden. Für diese spricht er ihm jede Befähigung ab in den characteristischen Worten:

οὔτοι, τέκνον ἐμὸν, δέδοται πολεμήια ἔργα
ἀλλὰ σὺ γ'ἱμερόεντα μετέρχεο ἔργα γάμοιο.

Nachdem er so seine Leser auf das, was kommen soll, gehörig vorbereitet, sucht er sich in gewichtigen Worten das Ansehn eines gerechten Richters zu geben: er wolle es nicht so machen, wie manche andere und das minder Gute bei Plato heraussuchen und mit des Demosthenes Reden vergleichen; das wäre ein unbilliges Gericht, sondern das Beste aus beiden wolle er zum Vergleich heranziehen. Nun habe Plato nur eine gerichtliche Rede geschrieben, des Sokrates Apologie, die jedoch niemals die Schranken der *βουλή* gesehen habe, er müsse sie also übergehen, ebenso wie die Briefe. Lobreden seien nun zwar im Symposion viele vorhanden, aber einige von diesen seien nicht einmal des Sokrates würdig. Die beste der politischen Reden sei der Menexenus, die laudatio funebris, in welcher er dem Archinus und Dion zu folgen vorgäbe, während er doch — nach des Dionysius Überzeugung — den Thucydides nachgeahmt hätte. —

Hier wollen wir ein wenig innehalten; denn es ist in der That schon genug gesagt, was unsern Widerspruch herausfordert. Wir wollen es unserem Dionysius zu gute halten, dass er es nicht weiss oder nicht zu wissen vorgiebt, dass die Bedeutung der Reden im Symposion gerade in der Kunst zu suchen ist, mit welcher Plato den Character der einzelnen Personen wiederzugeben verstanden hat, wir wollen ihm auch den versteckten Angriff auf Platos Wahrheitsliebe und den Hinweis auf den eignen kritischen Scharfsinn hingehen lassen (vgl. Loers p. 7—8), aber unverzeihlich finden wir die plumpe, aber nichtswürdige Art, mit welcher er die Unwissenheit zu betrügen sucht. Das sind also die Waffen, mit denen Dionysius kämpft! Das ist das billigé und gerechte Gericht, zu dem er alle Philosophen zusammenruft, die parteisüchtigen ausgenommen, die nach ihrer eigenen Vorliebe, nicht nach Billigkeit und Recht urteilten! Das ist der alle Umstände genau abwägende Richter, der nur ungern und seinem Gerechtigkeitssinn zu Liebe es über sich zu gewinnen scheint, dem Plato etwas am Zeuge zu flicken! Wie konnte er, der über die politische Beredsamkeit Platos den Stab bricht, der hinterher das Beste aus Plato herausnehmen will, den Menexenus zum Vergleich heranziehen, der doch eingestandner Massen zu den politischen Reden gehört! Wie konnte er mit gutem Gewissen diesen als die beste politische Rede erklären und ihm vor den Büchern vom Staat, den Gesetzen, den Vorzug geben! Er wusste wohl ganz genau, darin manches zu finden, was seiner Meinung nach mit den Gesetzen einer wahren Redekunst nicht im Einklang stand, am allerwenigsten aber einen Vergleich mit des Demosthenes Beredsamkeit aushalten konnte. Wie konnte er überhaupt — und das ist die weiteste Fassung, die wir unserer Anklage gegen Dionysius geben — einen nur die Beredsamkeit betreffenden Vergleich zwischen einem Philosophen und einem Redner für statthaft erklären, von denen der eine die Beredsamkeit nur als Mittel zum Zweck, der andere als Lebenszweck trieb. Die Vorzüge des einen liegen auf philosophischem Gebiet, die des anderen auf oratorischem; wie unbillig ist es da, das Minderwertige des einen mit einer durch die Natur der Sache zu grösserer Ausbildung gebrachten Fähigkeit des anderen vergleichen zu wollen. Wie unbillig aber ist es erst, unsern Plato einem Demosthenes gegenüber zu stellen, der unter allen griechischen Rednern doch eine unbestrittene Hegemonie behauptet. —

Haben wir uns so eine Ansicht gebildet von den Maximen, denen Dionysius in seiner Beurteilung der platonischen Sprache folgte, haben wir so gesehen, dass es unverkennbare Verkleinerungssucht ist, die ihn leitet, so ist das Urteil selbst hinfällig, und es erübrigt sich, auf die gerügten Fehler näher einzugehen, die sich übrigens nicht auf den Menexenus beschränken, sondern auf das ganze Gebiet platonischer Beredsamkeit überschweifen. Es ist da Wahres mit Falschem, Misverständnis mit bösem Willen gemischt, dazwischen sind auch Lobeserhebungen eingeflochten, die z. T. ebenso excentrisch wie sein Tadel zur Genüge die Unfähigkeit ihres Urhebers für eine kritische Behandlung platonischer Sprache darthun. Da ist es denn kein

Wunder, dass auch mancher Widerspruch mit unterläuft. Während er 766, 2—4 anerkennt, dass Plato nur in dem einen Punkte (*καθ' ἓν τοῦτο*) dem Demosthenes nachstände, dass der erhabene Stil sich bisweilen in ungewöhnliche Formen verliere, während er 117, 13—15 bei den anerkennenden Worten über die Eurythmie am Anfange des Menexenus nur eine ähnliche Sorgfalt in der *ἐκλογὴ ὀνομάτων* für nötig hält, um den Demosthenes entweder ganz zu übertreffen oder doch wenigstens seinen Sieg zweifelhaft zu machen, stellt er bei der bis ins Kleinste gehenden Besprechung des Menexenus 1028—1043 und 1056—1057 dessen oratorischen Wert tief unter die Beredsamkeit des Demosthenes, er tadelt nicht nur die Form, sondern noch mehr die Gedanken (1032), auch nicht im Menexenus allein, sondern in der ganzen platonischen Beredsamkeit, er rügt sein inhaltloses Geschwätz (*κενοσπουδία*), seinen Mangel an eigener Productivität, der sich zeige im Nachsprechen der Gedanken anderer, seinen Mangel an Consequenz, weil er die Dichter nachahme, die er doch verachte und aus seinem Staate vertreiben wolle (1034), die Verschwommenheit uud Affectiertheit seiner Redefiguren (1034: *τρυφεροῖς καλλωπίζει καὶ περιέργοις σχήμασι τὴν φράσιν*), seine Unbeholfenheit und Unfähigkeit (1037: *παχύτης καὶ ἀδυναμία*) u. s. w. und fasst sein Urteil in die Worte zusammen:

καὶ τί δεῖ τὰ πλείω λέγειν; δι' ὅλου γὰρ ἄν τις εὕροι τοῦ λόγου πορευόμενος τὰ μὲν οὐκ ἀκριβῶς οὐδὲ λεπτῶς εἰρημένα· τὰ δὲ μειρακιωδῶς καὶ ψυχρῶς τὰ δὲ οὐκ ἔχοντα δὲ διθυραμβώδη καὶ φορτικά.

Wie stimmt dieses doch völlig absprechende Urteil zu 761, wo er ja ebenfalls vom erhabenen Stil spricht in den Worten:

καὶ περὶ πολλῶν οἶδα μεγάλα καὶ θαυμαστὰ καὶ ἀπὸ τῆς ἄκρας δυνάμεως ἐξενηνεγμένα ὑπ' αὐτοῦ.

117 ferner lobt er die Eurythmie des Anfanges des Menexenus, die sich auch sonst unzählich oft bei Plato finde:

μύρια τοιαῦτά ἐστι καὶ παρὰ Πλάτωνι· ὁ γὰρ ἀνὴρ εὐμέλειάν τε καὶ εὐρυθμίαν συνιδεῖν δαιμονιώτατος· καὶ εἴ γε δεινὸς ἦν οὗτος ἐκλέξαι τὰ ὀνόματα, ὡς συνθεῖναι περιττὸς καὶ νύ κεν ἢ παρέλασσε τὸν Δημοσθένην κάλλους ἑρμηνείας εἵνεκεν ἢ ἀμφήριστον ἔθηκε.

Weiss er nicht, dass er 1030 in den direct hierauf folgenden Worten: *προπεμφθέντες κοινῇ μὲν ὑπὸ τῆς πόλεως, ἰδίᾳ δὲ ὑπὸ τῶν οἰκείων* den gänzlichen Mangel an Concinnität und Schönheit des Baues ausdrücklich tadelt?

Wunder, dass auch mancher Widerspruch mit unterlä
dass Plato nur in dem einen Punkte (*καθ'ἓν τοῦτο*)
erhabene Stil sich bisweilen in ungewöhnliche Formen
anerkennenden Worten über die Eurythmie am Anfange
in der *ἐκλογὴ ὀνομάτων* für nötig hält, um den Demos
doch wenigstens seinen Sieg zweifelhaft zu machen, st
Besprechung des Menexenus 1028—1043 und 1056—1
die Beredsamkeit des Demosthenes, er tadelt nicht
Gedanken (1032), auch nicht im Menexenus allein, sond
keit, er rügt sein inhaltloses Geschwätz (*κενοσπουδία*),
der sich zeige im Nachsprechen der Gedanken anderer,
die Dichter nachahme, die er doch verachte und aus s
Verschwommenheit und Affectiertheit seiner Redefiguren
σχήμασι τὴν φράσιν), seine Unbeholfenheit und Unfähigk
und fasst sein Urteil in die Worte zusammen:

καὶ τί δεῖ τὰ πλείω λέγειν; δι' ὅλου γὰρ ὁ
οὐκ ἀκριβῶς οὐδὲ λεπτῶς εἰρημένα· τὰ δὲ μειρακ
διθυραμβώδη καὶ φορτικά.

Wie stimmt dieses doch völlig absprechende
erhabenen Stil spricht in den Worten:

καὶ περὶ πολλῶν οἶδα μεγάλα καὶ θαυμαστὰ
ὑπ' αὐτοῦ.

117 ferner lobt er die Eurythmie des Anfan
unzählich oft bei Plato finde:

μύρια τοιαῦτά ἐστι καὶ παρὰ Πλάτωνι·
συνιδεῖν δαιμονιώτατος· καὶ εἴ γε δεινὸς ἦν οὗτος
καὶ νύ κεν ἢ παρέλασσε τὸν Δημοσθένην κάλλους

Weiss er nicht, dass er 1030 in den direct hi
κοινῇ μὲν ὑπὸ τῆς πόλεως, ἰδίᾳ δὲ ὑπὸ τῶν οἰκείων de
Schönheit des Baues ausdrücklich tadelt?